

Il volume raccoglie quattro saggi dei docenti universitari intervenuti al Convegno *Parole chiave del lessico politico antico*, tenutosi presso il Liceo di Viggiano il 14 aprile 2011, nell'ambito della I edizione del *Certamen platicum*. I saggi fanno luce su alcune parole chiave del lessico politico antico, liberamente scelte dai loro autori tra le tante del vocabolario greco classico: *dikaiosyne*, *parrhesia*, *stasis* e *demokratia* sono i lemmi su cui si concentrano le sottili ed illuminanti analisi degli studiosi. Due dei saggi, quello di Giovanni Casertano sulla giustizia e quello di Franco Ferrari sulla democrazia, riguardano specificamente Platone; il saggio di Lidia Palumbo sulla *parrhesia* e quello di Mario Lamagna sulla *stasis*, invece, offrono una prospettiva sintetica d'insieme sul significato di tali parole nei contesti più significativi e rappresentativi del pensiero antico. Sono spunti per riflettere sull'innegabile attualità di Platone e dei classici in generale e per capire il presente grazie anche alle chiavi di lettura che il mondo antico ci ha trasmesso.

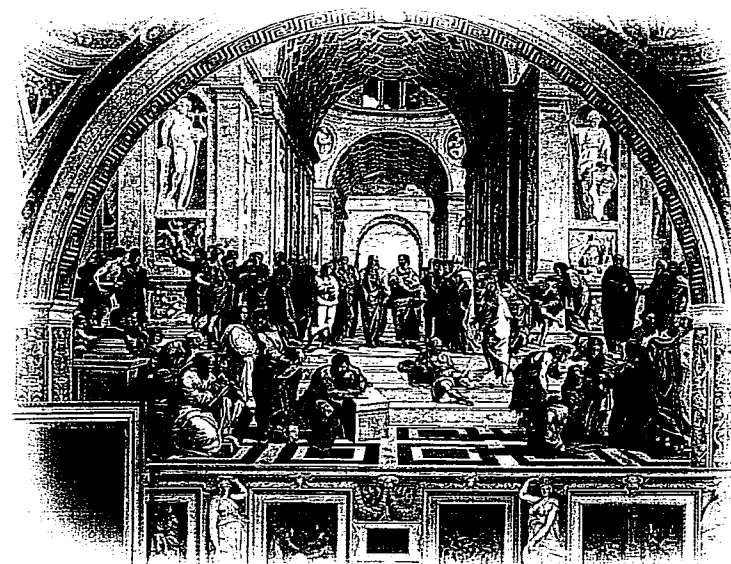
Serafina Rotondaro, curatrice del volume, è dirigente scolastico, attualmente in servizio presso l'I.S.I.S. "G. Peano" di Marsico Nuovo. Fino al 2008, anno dell'immissione in ruolo come dirigente scolastico presso l'Istituto Statale d'Arte di Potenza, ha insegnato Materie letterarie e Latino nei Licei. Ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", dov'è stata anche assegnista di ricerca. E' autrice di una monografia su Platone e di vari saggi pubblicati su riviste e volumi collettanei nazionali ed internazionali.

ISBN 978-88-904477-3-0

PAROLE CHIAVE DEL LESSICO POLITICO ANTICO

ATTI DEL CONVEGNO LICEO DI VIGGIANO

14 APRILE 2011



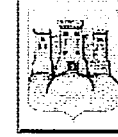
PAROLE CHIAVE DEL LESSICO POLITICO ANTICO

ATTI DEL CONVEGNO

LICEO DI VIGGIANO

14 APRILE 2011

a cura di
Serafina Rotondaro



PAROLE CHIAVE DEL LESSICO POLITICO ANTICO

ATTI DEL CONVEGNO

LICEO DI VIGGIANO

14 APRILE 2011

a cura di
Serafina Rotondaro

LIDIA PALUMBO

Sul lessico politico antico: *parrhesia*

La genesi del termine, e quindi del concetto, di *parrhesia* si colloca nello spazio semantico della democrazia ateniese del V secolo a.C. Lo studio più famoso su questa parola chiave della politica antica è quello di Michel Foucault, che ha tenuto, negli anni ottanta del Novecento, in California, una serie di affollate lezioni su questo tema. Tali lezioni sono poi state pubblicate in traduzione italiana in un volume dal titolo *Discorso e verità nella Grecia Antica*, edito dall'editore Donzelli nel 1996¹. Foucault, prima ancora di cominciare il suo studio, ne presenta per così dire lo statuto critico in un pezzo per molti versi esemplare, che vale la pena di riportare per intero:

Vorrei distinguere – scrive lo studioso – tra “storia delle idee” e “storia del pensiero”. Il più delle volte uno storico delle idee cerca di determinare quando appare un concetto nuovo, e questo momento è spesso identificato con la comparsa di una nuova parola. Quello che io cer-

¹ Titolo del volume nell'edizione inglese: *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983.

co di fare da storico del pensiero è un po' diverso. Cerco di analizzare il modo con cui le istituzioni, le pratiche, le abitudini e i comportamenti divengono un problema per la gente che si comporta in certi modi, che ha certe abitudini, che è impegnata in certe pratiche, che dà vita a certe istituzioni. La storia delle idee comporta l'analisi di una nozione dal suo nascere, attraverso il suo sviluppo, e nell'ambito delle altre idee che ne costituiscono il contesto. La storia del pensiero è l'analisi del modo in cui un campo non problematico di esperienze, o un insieme di pratiche, che erano accettate senza problema, che erano indiscusse, familiari e "tacite", diventano un problema, sollevano discussione e dibattito, sollecitano nuove reazioni, e mettono in crisi il precedente tacito comportamento, le abitudini, le pratiche e le istituzioni fino a quel punto accettate. La storia del pensiero intesa in tal senso, è la storia del modo in cui la gente comincia a occuparsi di qualcosa, del modo in cui si comincia a preoccupare di questo e di quello, per esempio della pazzia, del delitto, del sesso, di se stessi o della verità².

Se Foucault colloca il suo studio nella storia del pensiero è dunque perché la sua ricerca intende focalizzare non un qualunque dato, ma un dato nel suo dive-

² Cfr. M. Foucault, *op.cit.*, pp. 48-49.

nire problematico. Intende studiare il modo in cui esperienze, istituzioni e attitudini vengono discusse e sottratte dal pensiero ad un precedente sfondo indistinto. Perché un determinato insieme di pratiche o di nozioni entri nel campo visivo del pensiero è necessario infatti³ che un certo numero di fattori l'abbiano reso incerto, gli abbiano fatto perdere la sua familiarità o gli abbiano suscitato attorno un certo numero di difficoltà. Il pensiero – scrive Bodei – non si annida passivamente nei comportamenti dati, ma vi si insedia come guastafeste.

Se ho riportato questo passo è per sottolineare la valenza critica filosofica ed etica dello studio di Foucault sul tema della *parrhesia*. Questo studio comincia come cominciano tutti gli studi sul lessico e cioè dall'etimologia del termine, dalla segnalazione della prima occorrenza e dalla determinazione dei contorni di significato delle parole che appartengono alla stessa area semantica. Ma a causa del suo statuto critico lo studio di Foucault appare diverso dagli altri, ai quali pure noi qui faremo riferimento.

Etimologicamente il termine *parrhesia* indica il dire tutto (da *pan* "tutto" e *rhema* "ciò che viene detto"), esso riguarda dunque la relazione tra il parlante e ciò che il parlante dice, e si tratta di un dire che dice francamente, senza

³ Come annota Bodei nell'Introduzione all'edizione italiana del testo citato (p. VIII).

alludere o velare, un dire cioè agli antipodi della retorica⁴, diretto ed esplicito, un dire libero. E la libertà di questo dire è sia *libertà di* che *libertà da*: libertà *di* denunciare l'infrazione alla giustizia; libertà *da* ogni condizionamento che possa impedire questa denuncia.

La prima occorrenza della parola *parrhesia* è in Euripide. Ed è proprio nelle tragedie di Euripide, infatti, che la *parrhesia*, concetto fondamentale dell'identità politica ateniese⁵, distintivo di tale identità⁶, si configura come una certa relazione tra linguaggio, libertà e giustizia: parlare con *parrhesia* significa affrontare il proprio interlocutore e il proprio pubblico con franchezza critica, ponendosi al

⁴ Il dire parrhesiastico è agli antipodi della retorica, anche se esiste un approccio retorico alla *parrhesia*: nella *Institutio oratoria* di Quintiliano le *exclamationes* sono figure retoriche in grado di rendere più intense le emozioni dell'uditorio. Tra (e da) queste si distingue la *libera oratio*, chiamata anche *licentia* e dai greci *parrhesia*, che non usa alcun artificio, ma è figura completamente naturale.

⁵ La limitazione della libertà di parola è considerata indice di tirannide (Cfr. Eur. *Hipp.* 421-423, Suppl. 429, *Bacch.* 668-671; Plat. *Resp.* 557B).

⁶ Nel commento di Vegetti a *Resp.* 557B5 si mostra come *parrhesia* ed *exousia* siano due aspetti caratteristici della democrazia ateniese, amati dai suoi cittadini ed invidiati dagli altri. In Tucidide VII 69.2 Nicia esorta gli ateniesi a Siracusa a non dimenticare la libertà della patria e la sua *exousia* dei modi di vita (*diata*); in *Gorg.* 461E la *exousia tou legein* (*parrhesia*) è considerata vanto di Atene. In Euripide la *parrhesia* è prerogativa del cittadino ateniese (*Ion* 671-672, *Hipp.* 421-23) ed è una radicalizzazione dell'*isegoria* (accesso paritario alla parola pubblica), termine che non compare mai in Platone.

loro stesso livello e chiarendo cosa sia giusto⁷.

Il verbo *parrhesiazesthai* indica il parlar chiaro, il sostantivo *parrhesiastes* indica il soggetto che parla chiaro ed esercita la *parrhesia*: colui che dice la verità sinceramente. Ma non solo: il *parrhesiastes* è colui che dice ciò che *sa* essere la verità. Nel suo dire egli dà prova di sapere e coraggio.

La *parrhesia* – scrive Foucault – è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Il *parrhesiastes* fa uso della sua libertà e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece della adulazione, il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale⁸.

Se Foucault ha concentrato la sua attenzione, all'inizio della sua ricerca, sul ruolo politico della *parrhesia*, Erler⁹ riflette invece sul ruolo centrale svolto da Platone sulla storia della *parrhesia* che da concetto politico diviene concetto

⁷ Cfr. Dem. *Olynth.* III 32.

⁸ Foucault, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁹ M. Erler, *La parrhesia da Socrate a Epicuro*, in *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, edited by L. Rossetti and A. Stavru, Bari, Levante 2010, pp. 279-298.

fondamentale della formazione filosofica¹⁰. In questo senso è fondamentale il *Gorgia*¹¹ ove viene tematizzato proprio questo trasferimento della *parrhesia* dalla conversazione politica a quella filosofica¹². E se ciò accade nel *Gorgia* è perché in questo dialogo si dice che la vera politica è l'*epimeleia tes psyches*, la cura attenta dell'anima: Callicle, il più accanito degli interlocutori che Socrate abbia mai avuto nei dialoghi di Platone, dice che Polo e Gorgia non sono stati davve-

¹⁰ Negli scritti di Platone c'è la parola *parrhesia* ma non il termine *parrhesiastes*, eppure Socrate nei dialoghi è *parrhesiastes*: come si dice nell'*Apologia*, egli discorre nell'*agorà* di verità, di saggezza, di cura dell'anima. In questo dialogo Socrate dichiara: "Non vi ho mai nascosto alcunché. Ma so che proprio in questo modo mi rendo odioso" (*Apol.* 24A).

¹¹ La libertà di parola è guardata da Platone con atteggiamento critico. Quando Socrate domanda a Polo di tenere a freno la macrologia, l'altro dice: "Ma come? Non mi sarà permesso dire tutto ciò che voglio? E Socrate ribatte con ironia: una bella disgrazia davvero ti capiterebbe, ottimo amico, se, venuto ad Atene, la città greca dove regna la più ampia facoltà di parlare tu solo ne venissi privato! Ma considera un po' l'altra faccia della questione: se fai lunghi discorsi e non vuoi rispondere alle mie domande, non capiterebbe a me la bella disgrazia di non potermene andare e di non poter fare a meno di ascoltarti?", *Plat. Gorg.* 461D-462A. Platone qui non parla di *parrhesia*, ma di *exousia tou legein*, quasi a non voler convalidare la pregnanza semantica politica e democratica del termine.

¹² La *parrhesia* ebbe un ruolo fondamentale in ambito simposiale, dove era considerata un obbligo, come mostrano i seguenti passi: Alceo (fr. 366 Voigt): "Vino, mio caro ragazzo, e verità"; Teocrito (29, 2-2): "Ora che siamo ubriachi dobbiamo essere sinceri – e anch'io voglio rivelarvi cosa opprime il mio cuore". Il vino permette di conoscersi come in uno specchio, è dal vino che proviene ogni *parrhesia* anche nel discorso di Alcibiade in *Plat. Symp.* 222C. Ancora lo storico ellenistico Filocoro è convinto che "Coloro che bevono vino portano alla luce ciò che veramente sono, e con ciò ogni altro loro aspetto, il tutto con *parrhesia*" (FGrHist 328 F170).

ro franchi nel sostenere le loro tesi a causa di un malinteso senso dell'*aidos*. Egli stesso, invece, spudorato, sarà capace di sottrarsi a quell'*elenchos* che ha inchiodato i precedenti interlocutori di Socrate a causa della loro incapacità di vera franchezza. Socrate è paradossalmente d'accordo con Callicle. Per saggiare l'anima occorrono tre requisiti: scienza, benevolenza e franchezza (*episteme, eunoia kai parrhesia*)¹³:

Io incontro molta gente che non è affatto capace di saggiarmi, perché non ha la tua cultura; altra, sì, è colta, ma non vuol dirmi la verità perché non ha per me quell'affetto che hai tu; questi due stranieri, Gorgia e Polo, sono sapienti e tutti e due mi sono amici, ma difettano di franchezza e sono troppo pieni di pudori (*Gorg.* 486E-D)¹⁴.

Anche Callicle, comunque, come mostrerà Socrate nel corso del dialogo, è uno che cambia atteggiamento per destare una buona impressione sul *demos*; uno che cambia la sua posizione a seconda dell'interlocutore. Unico vero parresiasta è allora Socrate, che rimane fedele alle proprie opinioni e coerente alle proprie argomentazioni. Ciò è espresso in 482A dove si legge che la filosofia *dice sempre la stessa cosa (aei legein tauton)*.

¹³ Cfr. M. Gigante, *Sulla libertà di parola*, in *Ricerche filodemee*, Napoli, Macchiaroli 1969, pp. 41-61, in part. p. 42.

¹⁴ Traduzione di F. Adorno.

Nelle *Leggi l'Ateniese*, il protagonista dell'ultimo dialogo di Platone, un personaggio nel quale tutta l'antichità vide riflessa l'immagine di Platone stesso, afferma:

Ciò che mi sembra giusto e vero deve essere espresso ad ogni costo (*Leg. VI 779E*).

Ed un'altra affermazione parresiastica molto importante è quella che incontriamo nella *Repubblica*, ove Socrate dice:

Poiché ad un uomo non si deve mai rendere più onore della verità, sono in dovere di dire ciò che penso (*Resp. X 595C*).

Con tale radicalità questa frase – scrive Erler – non si ritrova in nessun autore successivo, al punto che Cicerone dice: "Preferisco sbagliare con Platone...piuttosto che pensare il vero con costoro...*Errare malo cum Platone... quam cum istis vera sentire (Tusc. disp. I 39)*.

Secondo Erler, per Platone bisogna parlare con franchezza e dire tutto, ma non a tutti. La *parrhesia* platonica prevede modalità di autorestrizione e di comunicazione indiretta. Già Democrito aveva detto:

Proprio della libertà è il parlar franco (*oikeion eleutherias parrhesie*), ma il rischio sta nella capacità di trovare il momento opportuno (*kindunos ... kairou diagnosis*) (fr. 226).

Nella *Lettera settima* di Platone e nella *Vita di Dionne* di Plutarco ci sono molte testimonianze su Platone *parrhesiastes*, cioè su quell'atto verbale che portò il filosofo ad accusare il tiranno Dionisio di avere un comportamento incompatibile con la giustizia. Quello che capitò a Platone dopo l'esercizio della libertà di parola in quella circostanza mostra come la nozione di pericolo sia inserita a pieno titolo nel campo semantico della nozione di *parrhesia*: il rischio è rischio della vita e della impopolarità. La *parrhesia* richiede il coraggio di dire la verità a dispetto di tale pericolo.

Foucault prova così a definire la nozione di *parrhesiastes*:

Il *parrhesiastes* ha una certa relazione con se stesso: sceglie di dire il vero rischiando. Ed ha una certa relazione con l'altro, perché il vero che sceglie di dire, perché vi sia *parrhesia*, deve essere sgradito a qualcuno. La *parrhesia* è dunque un parlare critico che viene da un parlante il cui *status* è di inferiorità rispetto all'interlocutore: la *parrhesia* viene

dal basso e si rivolge verso l'alto¹⁵.

Perché la *parrhesia* possa avere effetti politici positivi, deve essere connessa ad una buona educazione, ad una formazione intellettuale e morale, alla *paideia*, alla *mathesis*. Platone nella *Lettera settima* attribuisce proprio alla mancanza di *mathesis*, all'ignoranza, la ragione del fallimento di Dionisio di Siracusa: in Sicilia - egli scrive - scoppiò l'ignoranza, terreno su cui ogni male attecchisce e fiorisce, per produrre infine un frutto ancora più amaro per quelli che lo hanno seminato (336B).

Lo spazio semantico proprio in cui si colloca il termine *parrhesia* è lo spazio politico. Idea guida della democrazia ateniese, la *parrhesia* si configura come un atteggiamento etico tipico del buon cittadino.

La democrazia fu definita come una *politeia* (costituzione) in cui i cittadini avevano l'*isegoria*¹⁶, cioè uguale

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *op. cit.*, pp. 8-10. Secondo Diogene Laerzio (V 5) la frase di Teti ad Achille in *Iliade* XVIII 95 "di rapido destino mi sarai, o figlio, per le cose che dici" fu rivolta da Aristotele a Callistene (il nipote di Aristotele che fu fatto uccidere da Alessandro Magno) per sottolineare le gravi conseguenze cui va incontro chi pensa di poter parlare liberamente ai potenti.

¹⁶ Cfr. G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia 2001 (prima edizione: *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, 1964), pp. 26-34. *Isonomia* significa *boulemata panta eis to koinon anapherein*, demandare tutte le decisioni alla collettività (Her. 3, 80, 6), quindi diritto di intervenire nell'assemblea deliberativa; dunque *isonomia* diventa *isegoria*, ultima e più ambita meta della libertà.

diritto di parola, l'*isonomia*¹⁷, cioè uguale partecipazione all'esercizio del potere, e la *parrhesia*, requisito del discorso pubblico che si esercita in assemblea e nell'*agorà*.

Col sorgere delle monarchie ellenistiche i protagonisti della *parrhesia* diventano i consiglieri del sovrano e quest'ultimo si configura come un buon sovrano se li ascolta.

Nella scena parresiastica delle *Fenicie* (386-94) di Euripide, quando si incontrano Polinice ed Eteocle, figli di Edipo, accade che Giocasta interroga il figlio che torna dall'esilio chiedendogli che cosa rende l'esilio una condizione dura per l'esule e Polinice risponde che la cosa peggiore di tutte è la mancanza dell'esercizio della *parrhesia*, mancanza che crea una condizione da schiavi, cioè piegarsi all'idiozia di chi comanda. Se non trova nella critica parresiastica un limite, il potere è quello infinito dell'insipienza. Senza qualcuno che critica, non c'è saggezza¹⁸.

¹⁷ Nome di tutti il più bello (*ounoma panton kalliston*) dice Erodoto nel brano in 3, 80, 2-6, ove presenta la democrazia: "La moltitudine che governa ha in primo luogo il nome più bello di tutti, *isonomia*; in secondo luogo non fa nulla di quanto fa il monarca: le cariche sono esercitate a sorte; chi ha una carica deve renderne conto; tutte le decisioni sono prese in comune. Propongo dunque che noi, abbandonando la monarchia, glorifichiamo la moltitudine: nel molto infatti si trova ogni cosa" (Her. III 80, 6). *Isonomia onoma euprepes*, nobile parola, cfr. Thuc. 3, 82, G. Scarpat, *op. cit.*, p. 20; G. Carillo, Katechein. *Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica 2003.

¹⁸ Cfr. L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli, Liguori 1986, p. 54.

In un passo dell'*Ippolito* (420-27) Fedra spiega che sapere di una colpa dei genitori rende i figli privi di quella specifica forma di libertà che è la *parrhesia*. Ella dunque non vuole macchiarsi di vergogna per non far pesare sui figli la mancanza di *parrhesia*, che rende schiavi¹⁹. Dunque – commenta Foucault – non basta la condizione di cittadino, ma è necessario anche l'onore, per esercitare la *parrhesia*:

È servo l'uomo, abbia il cuore pieno di ardimento quanto si vuole, quando è consapevole di una colpa del padre o della madre. Questa è l'unica cosa che permette di affrontare la gara della vita: anima retta e nobili costumi. È sentenza comune (Euripide, *Ippolito* 424-27).

Nell'*Oreste* di Euripide (438-442) la narrazione comincia con un riferimento alla procedura seguita ad Atene per i processi penali: i cittadini sono presenti e allora un araldo dice: chi vuole parlare? Ecco in atto l'esercizio dell'*isegoria*. Si tratta di giudicare Oreste. Il primo a parlare è Taltibio, araldo di Agamennone. Euripide critica in più occasioni la figura dell'araldo che, ligio ai potenti (*Oreste* 889), non è capace di dire la verità (*Troiane* 424-429).

In due brani delle *Supplici*, uno tratto dalla tragedia

¹⁹ Cfr. L. Spina, *op. cit.*, p. 82.

di Eschilo, l'altro dall'omonima tragedia di Euripide, appare chiaro il legame tra libertà e *parrhesia*:

Coraggio – è Danao che parla – o figlie, bene hanno deciso questi abitanti: furono approvati definitivi decreti del popolo. Salve o vecchio - risponde il Coro – che nuove a me lietissime porti, dunque ci informi in quale senso fu consacrata la decisione, come si alzarono nel maggior numero le mani della folla donatrici di vittoria. Non vacillarono – afferma Danao – nel decretare gli Argivi, e nuova giovinezza diedero al mio vecchio cuore: fu da un brivido percosso l'aere, quando tutto in massa il popolo alzò le mani destre per votare la seguente proposta: che abitare possiamo questa terra liberi... (Eschilo, *Supplic.* 600-08).

Nelle *Supplici* di Euripide è ad un araldo che Teseo, primo cittadino di Atene, dichiara che la città non ha alcun tiranno:

Hai cominciato il tuo discorso sbagliando straniero se cerchi qui un tiranno. Questa città è libera, non è comandata da un uomo solo, il popolo regna con successione annuale delle cariche, e non concede massimo privilegio al ricco, ma anche il povero ha parte uguale. Non c'è nulla di più ostile alla città di un tiranno, dove domina uno solo

non esiste uguaglianza.... Là dove la legge è scritta hanno uguale giustizia sia il ricco sia il povero²⁰, a chi è debole è concesso di affrontare il potente, quando viene offeso, e l'inferiore ha la meglio sul potente con l'appoggio della giustizia. Questa è libertà (*Supplic.* 403-8; 429-441).

La libertà sta tutta lì, chi vuol parlare in pubblico, se ha qualche consiglio vantaggioso per la città? Chi vuole si distingue e chi non vuole tace. Ci può essere un'uguaglianza maggiore di questa?²¹ (438-442).

Nelle tragedie di Euripide c'è una frattura, interna alla *parrhesia*, tra i suoi significati positivi e negativi. C'è, sullo

²⁰ Nelle *Supplici* di Eschilo il re annunzia orgogliosamente (942 ss.) che "Il voto unico di tutto il popolo ha deciso di non consegnare per violenza la schiera delle donne" e a garanzia dell'inviolabilità della decisione aggiunge: "questo non fu scritto su tavolette né suggellato su piega di papiro, ma lo odi chiaro dalla franca lingua di un uomo libero (248). E' un re paradossalmente a pronunciare questa affermazione che nel suo riferimento al voto celebra senz'altro la democrazia. Cfr. il famoso discorso di Pericle riportato da Tucidide: "Il nostro sistema politico si chiama democrazia perché nell'amministrazione si qualifica non rispetto ai pochi ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale ... per nessuno che abbia le capacità di operare nell'interesse dello stato è di ostacolo la modestia del rango sociale..." (Thuc. II 37).

²¹ Cfr. L. Spina *op.cit.*, p. 38. Lo studioso sottolinea come nel passo sia valorizzato da Teseo non solo l'intervento attivo del cittadino che prende la parola, ma anche il silenzio dettato forse dalla misura del *kairos*. Ecco un diritto al silenzio non costretto da disuguaglianze gerarchiche come in Omero, ma liberamente scelto, quasi ad esaltare maggiormente il diritto e la libertà di parola.

sfondo, una domanda: la *parrhesia* deve essere un diritto concesso a tutti o solo a chi ha le virtù personali per usarla? Quello che mancava all'epoca dei grandi tragici – e che l'*Oreste* di Euripide in qualche modo denuncia – è un sistema che consentisse di distinguere, tra i cittadini, quelli che in base alle qualità personali e sociali potessero usare la *parrhesia* in un modo che fosse benefico per la città.

A differenza della *isegoria* (diritto di esprimere la propria opinione) e della *isonomia*, la *parrhesia* non era ben definita in termini istituzionali. Nessuna legge proteggeva il *parrhesiastes* dalla vendetta. Ciò che emerge, non solo dai testi poetici, è insomma l'idea che non basta la franchezza, non basta il coraggio, ma è necessaria una educazione, una educazione civica alla *parrhesia*.

Nelle *Baccanti* di Euripide la scena in cui si definisce la *parrhesia* è quella in cui un sovrano, cioè colui che possiede il potere ma non la verità, si rivolge ad un servo, che ha la verità ma non il potere, e stabilisce con lui una sorta di patto parresiastico, cioè un'obbligazione morale con cui gli garantisce l'impunità anche in caso di verità difficili da ascoltare:

Io voglio udir da te – dice il servo al signore – se posso raccontare quello che ho visto lassù liberamente o è meglio che io trattenga la lingua e riduca le vele. Il tuo animo ha

scatti subitanei ed ho paura dell'ira che in te avvampa in un momento, e tu sei re e lo sei anche troppo (Euripide, *Baccanti* 668-71)²².

Tis agoreuein bouletai. Queste le parole che l'araldo scandiva dall'alto della tribuna, invitando gli Ateniesi a parlare: nell'*ekklesia* dunque c'è uguale diritto di parola per i cittadini, uguale possibilità di incidere sulle decisioni vitali della *polis* attraverso l'intervento in prima persona, senza che poteri prevaricanti possano impedirlo. I due termini chiave: *isegoria* e *parrhesia* nel corso di due secoli connotarono lo spazio, il ruolo e i limiti della parola come strumento di potere in democrazia.

Luigi Spina, professore di Filologia classica all'Università di Napoli, ha studiato il tema della *parrhesia* con-

²² Cfr. L. Spina, *op. cit.*, p. 84: qui ci troviamo davanti alla *parrhesia* come modalità del discorso che trova nelle differenze gerarchiche il suo maggior ostacolo; talvolta l'inferiore è in balia dell'ira di chi lo sovrasta. La richiesta di *parrhesia* è duplice: esercizio di una prerogativa del cittadino libero, richiesta etica di far corrispondere le parole al pensiero. Un discorso a parte merita, secondo Foucault, lo *Ione*, vera e propria tragedia della *parrhesia*, ove non solo Apollo cela la verità (sulla nascita di Ione, che è figlio suo e di Creusa da lui sedotta), ma, a causa delle bugie di Apollo, quando Ione e Xuto si incontrano, gli inganni si moltiplicano. Apollo è l'antiparresiasta. Nello *Ione* al verso 675 si dice che senza la *parrhesia* la lingua è schiava. Nel *Prometeo legato* (178-80) il coro rimprovera a Prometeo che "troppo osa dire" e l'idea della libertà di parola che supera i confini nel rivolgersi alla divinità viene ricodificata dallo scoliasta – nota L. Spina, *op. cit.*, p. 80 – con *parrhesiazai*.

frontando l'atmosfera politica di età periclea con quella descritta nei poemi omerici. I *basileis* omerici erano i detentori della parola deliberante. Segno della loro legittimità era lo *skeptron* che ne identificava privilegi e poteri. Il loro potere veniva da Zeus ed essi si collocavano all'interno di un gruppo di uguali non privo di tensioni per il predominio del capo. Alla periferia del gruppo *boulephoroi*, consiglieri, anziani, indovini, con funzione consultiva e persuasiva. Nestore paradigma del *boulephoros*. L'assemblea nell'*Iliade* può solo accettare o rifiutare, ma il potere è di Agamennone, ed è potere assoluto. Nell'assemblea accanto alla *themis* (rivendicata per esempio da Diomede in *Il.* IX 32 sgg.) ci sono le convenienze del parlare *kata moiran* o *kata kosmon* con cui si regolano le possibilità del contraddittorio. E a poco a poco si definisce un campo di parole indicibili, di *parole che stanno meglio non dette* (*Od.* XIV466), attraverso il quale si stabiliscono i rapporti tra il linguaggio e le figure del potere, perché la riflessione sul parlare è immediatamente la sua regolamentazione.

La *boule gheronton*, il consiglio degli anziani che incontriamo nell'*Iliade*, mostra l'unico intervento di Nestore. Sciolto il consiglio si forma l'assemblea nella quale parla Tersite che è uomo dalle parole disordinate e prive di decoro, uomo dell'*akosmia*, dell'attitudine ingiuriosa. La sua colpa non è quella di parlare, ma di parlare contro i *basi-*

leis, offendendo Agamennone.

Nel mondo omerico le parole hanno valore in relazione al potere di chi le pronuncia e non esiste affatto un uguale diritto di parola, un concetto cioè paragonabile all'*isonomia* democratica di V secolo.

La parola ha percorsi interiori, cioè connessioni con il pensiero che la origina, e percorsi esteriori, che riguardano l'esplicarsi della comunicazione, nella fattispecie i rapporti con le stratificazioni del potere.

Il verso formulare "Che io dica quello che il cuore mi comanda in petto" (VII 349) esprime l'auspicio all'espressione franca e veritiera. Achille esprime la sua avversione, pari a quella che nutre per le porte dell'Ade, per chi "altro nasconde nel cuore ed altro parla" (IX 313). Dal cuore la parola sincera arriva e al cuore è diretta (*Od.* IX 146).

Di campo semantico affine, *isegoria* e *parrhesia* si differenziano cronologicamente perché il primo termine compare per la prima volta in Erodoto, il secondo in Euripide. La necessità di coniare il secondo termine può essere stata dovuta alla volontà di distinguere la possibilità di dire liberamente ciò che si vuole dalla mera uguaglianza nel diritto di parola, che tende a contraddistinguere la libertà dalla tirannide. *Parrhesia* è l'inveramento, la concretizzazione dell'*isegoria*.

Il termine *isegoria* contiene la componente *ison* che

esprime l'uguaglianza o la parità e, come seconda componente, *agoreuein*, cioè il terreno su cui si esprime tale uguaglianza, essendo questo il termine tecnico del parlare in assemblea²³. *Isegoria* è il parlare alla pari, è godere di uguaglianza di funzioni nell'assemblea cittadina. Non è legato alla democrazia.

Mentre *isegoria* ha un valore semantico che coincide con la sfera istituzionale, *parrhesia* investe anche i rapporti personali e le valenze etiche del mondo della parola²⁴. Due opere di riferimento per la riflessione sulla *parrhesia*, entrambe con lo sfondo dell'Atene di Pericle, la *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte e il *Protagora* platonico, possono mostrarlo.

Nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, testo in forma dialogica, redatto da un anonimo avversario della democrazia, il diritto di parola e l'uguaglianza, che di questo diritto è causa e conseguenza, vengono concepiti come strettamente legati al sistema democratico in cui prevale l'idea del simile che deve giovare al simile, il peggiore al peggiore, e i peggiori costituiscono la maggioranza, base di assenso della democrazia: i fruitori di un diritto lo difenderanno a spada tratta contro chi voglia abolirlo; nell'*eunomea*, invece, sale la qualità della

²³ Diogene Laerzio (V 82) riporta un detto di Demetrio Falereo "Quanto può il ferro in guerra tanto le parole nell'assemblea".

²⁴ Per il termine *parrhesia* cfr. anche Pindaro *Ol.* II 87.

parola²⁵.

Il passo in 319B-D del *Protagora* platonico nel quale Socrate racconta come all'assemblea si alzino tutti per pronunciarsi sugli affari dello stato sta a testimoniare come sia generalizzata l'estensione del diritto di parola nella democrazia periclea. La risposta di Protagora a questa che si configura come un'obiezione di Socrate fornisce alla testimonianza una giustificazione teorica; *aidos* e *dike*, doni di Zeus agli uomini, rendono tutti cittadini: la *technè politike* è l'elemento unificante della variegata platea assembleare, causa ed effetto dell'elemento ugualitario. Come la tecnica politica sia connessa al diritto di parola è mostrato da un passo di Tucidide in cui si dice:

Noi stessi in prima persona o prendiamo decisioni o esaminiamo attentamente i fatti, convinti che il danno all'azione non viene dalle discussioni bensì dal non rendersi edotti con la discussione prima di passare all'azione (Thuc. II 35 sgg.).

Le testimonianze sull'*isegoria* nel IV secolo mostrano come il termine si configuri come una sorta di sineddoche politica, per cui una delle caratteristiche del regime democratico, l'*ison agoreuein*, definisce complessivamente

²⁵ Cfr. anche l'orazione *Sulla pace* di Isocrate, 13; M. Foucault, *op. cit.*, 53.

la forma costituzionale, assumendo il significato di ugualianza politica nell'assetto costituzionale e non quello limitato di diritto di parola.

Non conosciamo l'inizio della pratica isegorica ad Atene nel V e IV secolo, ma conosciamo l'aspetto procedurale attraverso il quale essa trovava compimento. L'iscrizione al *pinax ekklesiastikos* garantiva lo *status* di cittadino che poteva essere privato del diritto di partecipare all'assemblea con l'*atimia*, il provvedimento che risale a Solone.

Tis agoreuein bouletai? Chi vuole parlare? Si tratta – dice Eschine nella *Contro Timarco*²⁶ – di un benvenuto rivolto a tutti i cittadini, compresi quelli i cui antenati non hanno rivestito cariche di generali e compresi quelli che esercitano un mestiere per vivere. Tale precisazione richiama un tempo antico in cui diversa era la composizione assembleare, selettivo il diritto alla parola, prerogativa degli aristocratici non legati al mondo delle *technai*.

La città vieta ai corrotti di parlare, convinta che chi è disposto a farsi pagare le parole che pronuncerà dinnanzi al popolo in assemblea non parlerà nell'interesse della città ma dei suoi finanziatori. Si tratta dell'idea che sta

²⁶ In questa orazione Eschine fa riferimento alle 4 categorie individuate dal legislatore degli esclusi dal diritto di parola. Si tratta di chi percuote i genitori o nega loro gli alimenti o un tetto, chi non ha preso parte alle spedizioni militari o ha gettato via lo scudo, chi si è prostituito o ha avuto relazioni, chi ha scialacquato il patrimonio.

alla base delle leggi che regolano l'interdizione al diritto di parola. Se la libertà di parola è la cifra della democrazia, infatti, non bisogna trascurare di considerare come la democrazia stessa sia tutelata da precisi istituti giuridici che limitano tale libertà di parola. Tra questi, per esempio, la *graphe paranomon*, l'accusa di illegalità, che colpiva chi faceva proposte contrarie a leggi esistenti, chi veniva accusato di essere corrotto dagli avversari della *polis* e che, non a caso, fu abolita dal governo oligarchico dei Quattrocento. Ciò che accadde è descritto da Tucidide.

Quando si riunì l'assemblea del popolo dopo l'abolizione della *graphe paranomon* – scrive Tucidide – i membri non deliberavano nulla che non fosse gradito ai congiurati, gli oratori erano dei loro e le orazioni preventivamente controllate. Nessuno parlava contro per il timore che procurava la vista dei congiurati e se qualcuno osava farlo subito veniva tolto di mezzo in modo adeguato: degli assassini nessuna ricerca, dei sospettati nessun processo. Il popolo pieno di timore nutriva un tale spavento che considerava un guadagno, pur essendo costretto al silenzio, se non subiva violenza (VIII 66.1).

Insomma, i vincoli alla libertà di proposta erano stati cancellati non per una più ampia libertà, ma per il suo

soffocamento.

Secondo un'efficace ricostruzione di Spina, gli estremi opposti della linea che rappresenta la libertà di espressione nella Grecia antica sono da un lato la glossotomia, dall'altro il *thorybos*.

Tutti i racconti relativi alla macabra pratica della *glossotomia*, tanto quella motivata da ragioni scientifico-sperimentali documentata da Erodoto, quanto quella politica, costituiscono – scrive Spina²⁷ – la concreta, e nello stesso tempo allegorica, sottolineatura dei pericoli che corre la libera espressione in presenza di un potere dispotico, sia esso individuato in un singolo tiranno o in un potere allargato ma totalitario. È atto violento che suona come estremo disprezzo, ma anche come rituale quasi magico, nel colpire il dissenziente nella parte più viva della sua espressività. Le due figure emblematiche della glossotomia nella storia greca sono Zenone di Elea e Iperide.

Diogene Laerzio (IX 26), che raccoglie le maggiori testimonianze sulla eroica morte di Zenone, scrive: "Egli alla fine si morse la lingua e la sputò in faccia al tiranno; allora i cittadini, eccitati, lapidarono il tiranno"²⁸. Il gesto di Zenone teso, da un lato, ad impedire qualsiasi cedimento alla tortura con la rivelazione dei propri alleati, dall'altro,

²⁷ L. Spina, *op. cit.*, p. 62.

²⁸ Per le divergenze tra le fonti sul nome del tiranno cfr. L. Spina, *op. cit.*, p. 63.

ad offrire ai suoi concittadini un esempio di resistenza alla tirannide, viene dunque coronato – scrive Spina – dal successo postumo.

Nella *Vita di Iperide* pseudoplutarchea si legge che Iperide, condotto davanti ad Antipatro in Corinto, sottoposto a tortura, si mangiò la lingua in modo da non poter rivelare nessuno dei segreti di stato.

Il gradino più basso dei comportamenti classificabili come relativi alla libertà di parola è invece il *thorybos*, lo schiamazzo assembleare, prodotto da coloro che Iperide, nell'ultimo scorcio del IV secolo, chiama i signori del tumulto e dell'urlo (C.Dem. col. XII). È Demostene l'oratore più fermo nella denuncia di tale forma di intolleranza, quello che testimonia con più chiarezza l'uso manovrato che se ne può fare nella conduzione assembleare.

Dopo l'età periclea, lo scenario politico è cambiato e sono gli oratori a denunciare l'assenza di *parrhesia* che caratterizza un'assemblea nella quale il popolo è più sensibile all'adulazione che alla voce severa della verità. Ad un certo punto, insomma, si fa strada una discussione del rapporto tra *parrhesia* e istituzione democratica. La democrazia infatti, fondata sul potere al popolo e sull'*isonomia*, lasciando spazio a tutte le forme della *parrhesia*, anche alle peggiori, è esposta al rischio della crescita di quei cattivi oratori che possono portare alla tirannide; perciò la *par-*

rhesia può essere nemica della democrazia e la scoperta di questa dialettica pericolosa è all'origine di un appassionato dibattito che nell'antichità si allargò a considerare la natura dei rapporti tra discorso, libertà e verità.

In questo dibattito si inserisce a pieno titolo Isocrate: "Concedi libertà di parola alle persone sagge, per avere chi esaminerà con te le questioni su cui sei in dubbio" (*A Nicocle* 28). Ecco un'accezione politica ed etica della *parrhesia* che coincide con il privilegio costituzionale del cittadino democratico. A tale privilegio Isocrate guarda con occhio critico, come appare dall'*Aeropagitico* ove si legge:

Un governo chiamato con il nome più universale e dolce, ma che poi alla prova dei fatti non si mostrava tale ai cittadini, e neppure un governo che educava i cittadini in modo da far loro ritenere democrazia la licenza, libertà la violazione della legge, uguaglianza di diritti la sfrenata libertà di parola... (*Aeropag.* 20).

Anche Platone, che privilegia una particolare accezione morale del termine *parrhesia*, ma non ignora la *parrhesia* politica, sottolinea, in un celebre passo delle *Leggi*, l'importanza dei limiti illuminati della libertà di parola:

Ma c'è una cosa invece che ha molta importanza e di cui è

difficile persuadere, una cosa che potrebbe essere soprattutto opera della divinità, se mai fosse possibile che venissero da parte sua le dovute prescrizioni, mentre ora, per questa bisogna, può darsi che occorra invece un uomo audace il quale onorando soprattutto la libertà di parola che è franca dica ciò che gli appare miglior partito per lo stato e i cittadini, ordini e stabilisca ciò che è conveniente per le anime corrotte e conseguente a tutta la nostra costituzione, enunciando cose opposte alle grandi passioni, senza avere l'aiuto di nessuno, da solo seguendo solo il suo discorso (Leg. 835C).

E non è inattuale oggi, forse, riflettere su questi temi.

Bibliografia sul lessico politico antico

- Bertrand J.M., *Mensonges, mythes et pratiques du pouvoir dans les cités platoniciennes*, in *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, a cura di M. Guglielmo ed E. Bona, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2003, pp. 79-96.
- Canfora L., *L'agorà: il discorso suadorio*, in AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, volume I tomo I, Roma, Salerno editrice 1995, pp. 379-395.
- Carillo G., *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica 2003.
- Erlor M., *La parrhēsia da Socrate a Epicuro*, in *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, edited by L. Rossetti and A. Stavru, Bari, Levante 2010, pp. 279-298.
- Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, edizione italiana a cura di Adelina Galeotti; introduzione di Remo Bodei, Roma, Donzelli, 1996 (titolo originale *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia, six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983*).
- Gigante M., *Sulla libertà di parola*, in *Ricerche filodemeae*, Napoli, Macchiaroli 1969, pp. 41-61.
- Gilli G.A., *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino, Einaudi 1988.

- Griffin J., *The social Function of Attic Tragedy*, in «Classical Quarterly» 48.1 (1998), pp. 36-68.
- Humphreys S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, tr. it. Bologna, Patron 1979.
- Lanza D., *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi 1977.
- Loroux N., *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981.
- Musti D., *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza 1995.
- Scarpat G., *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia 2001.
- Spina L., *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli Liguori 1986.

INDICE

Presentazione	pag. 5
GIOVANNI CASERTANO	
<i>La giustizia come il "fare le cose proprie"</i> (<i>Plat. Resp.</i>)	pag. 13
FRANCO FERRARI	
<i>Natura e paradossi della democrazia in Platone</i>	pag. 37
LIDIA PALUMBO	
<i>Sul lessico politico antico: parrhesia</i>	pag. 53
MARIO LAMAGNA	
<i>Stasis</i>	pag. 81