

# *PARRHESIA*

## UNA PAROLA PER I CLASSICI CONTRO

ALBERTO CAMEROTTO  
Università Ca' Foscari Venezia

### 1. LA PAROLA LIBERA DEI CLASSICI

Una parola greca, *παρρησία*, di recente ritorna spesso nei nostri pensieri quotidiani. Significa parlare apertamente, con libertà, con un obiettivo critico di fronte alla realtà. Insomma, dire tutto davanti a tutti. La libertà di parola la sentiamo come un diritto insopprimibile, e oggi ogni volta che questa libertà viene minacciata o violata ci allarmiamo, la mente ritorna indietro preoccupata a tirannidi, regimi assoluti e totalitarismi del passato. Ma *parrhesia* è una nostra parola più antica, una parola utile che con la sua storia, i suoi valori, i suoi problemi fa riflettere sulle virtù, e anche sulle difficoltà e le incongruenze della democrazia, sui diritti e i doveri dell'essere cittadini<sup>1</sup>.

È la parola che ha ispirato i nostri *Classici contro*. In sette giornate, una specie di *Heptameron*, in quattro teatri storici tra Friuli Venezia Giulia e Veneto abbiamo messo in scena i classici e i classicisti a parlare dei temi del presente con il distacco della voce degli autori antichi e il rigore della filologia<sup>2</sup>. Come nel teatro di Dioniso le parole dei classici parlano davanti ai cittadini, alla stessa maniera dei *mythoi* della

<sup>1</sup> Sulla *parrhesia* nel mondo antico, tra i molti contributi, vd. M. RADIN, *Freedom of Speech in Ancient Athens*, «AJPh» 48 (1927), pp. 215-230, G. SCARPAT, *Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964, A. MOMIGLIANO, *La libertà di parola nel mondo antico*, «Rivista Storica Italiana» 83 (1971), pp. 499-524, M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996 (*Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, 1985), L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli 1986, S. AMMENDOLA, *Limitazioni del diritto di libertà di parola nell'Atene del V secolo ed in particolare nel teatro attico*, «AION (Sez. fil.-lett.)» 23 (2001), pp. 41-113, e i diversi interventi del volume di I. SLUITER - R.M. ROSEN (edd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden - Boston 2004. Per la storia dell'idea di democrazia vd. D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari 2004.

<sup>2</sup> Il progetto *Classici contro* è stato ideato e realizzato per l'Università Ca' Foscari e per l'Associazione Italiana di Cultura Classica di Venezia a cura di Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani. Le *sette giornate* si sono svolte al Teatro 'G. Arrigoni' di San Vito al Tagliamento il 10 e il 16 dicembre 2010, al Teatro di Santa Margherita a Venezia il 3 e il 24 febbraio 2011, al Teatro Comunale di Treviso il 12 febbraio, al Teatro Accademico di Castelfranco Veneto il 18 e il 25 marzo. Interventi di Ettore Cingano, Andrea Rodighiero, Alessandro Barchiesi, Maurizio Bettini, Luigi Spina, Francesco Puccio, Gian Mario Villalta, Giovannella Cresci Marrone, Gianpiero Rosati, Davide Susanetti, Andrea Cozzo, Filippomaria Pontani, Salvatore Settis, Marcella Farioli, Roberto Andreotti, Alberto Camerotto, Carmine Catenacci, Glenn W. Most, Paolo Puppa, Anna Santoni, Mario Cantilena, Anagoor. In altri incontri paralleli, Luigi Vero Tarca, Stefano Maso, Andrea Capra, Piervincenzo Di Terlizzi, Stefania De Vido, Elena Fabbro. Un approfondimento sulla nascita e sugli sviluppi del progetto è presentato ora dai curatori negli Atti del Convegno *I Classici degli Altri* (Siena, 6-7 ottobre 2011), in pubblicazione nei «Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 4 (2011).

tragedia e della commedia<sup>3</sup>. Non troppo diversamente dall'*agora*, ma con una capacità in più di far riflettere. I temi sono quelli che scottano, *Stranieri, Identità, Potere, Res publica e cittadini, Tiranno, Giustizia* e ovviamente l'*Utopia della parola libera*. E ora all'Olimpico di Vicenza, il teatro di Andrea Palladio, verranno l'*Elogio della ricchezza* e il *Pensiero al plurale* delle donne e degli dei dimenticati (e insieme di quelli, antichi e moderni, eccessivamente idolatrati). Sono temi e problemi che troviamo tutti i giorni nei nostri testi antichi, ma anche sui giornali e nella vita quotidiana.

Perché far parlare i classici?<sup>4</sup> Certo sono parte costitutiva del nostro mondo, che lo si voglia o no<sup>5</sup>: per questo hanno molto da dirci e di regola abbiamo fiducia nella loro voce. Sono però soprattutto altro da noi<sup>6</sup>. È bene sottolinearlo. Il mondo antico è fatto di società troppo diverse dalle nostre, per lo *status* degli individui e per le regole delle collettività. Sappiamo bene che quando abbiamo tentato di paragonarci agli antichi li abbiamo trasformati e manipolati secondo la nostra prospettiva e soprattutto secondo i nostri fini, con strumentalizzazioni problematiche, e spesso anche disastrose. Ma se riconosciamo che i classici sono qualcosa di diverso dal nostro *hic et nunc*<sup>7</sup> e sappiamo ascoltarli nella problematicità della loro voce,

<sup>3</sup> Per il teatro di Atene e la relazione con la storia e la politica della Grecia contemporanea vd. gli interventi del recente volume a cura di A. BELTRAMETTI, *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011.

<sup>4</sup> Molte sono le domande che ci possiamo porre sui classici oggi, come *Chi sono, quale funzione hanno nella nostra società* e via di seguito, con diverse prospettive tra identità e alterità, vd. I. DIONIGI (ed.), *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, Milano 2002, pp. 8 s.

<sup>5</sup> Vd. p. es. le valutazioni di L. RUSSO, *L'alfabeto della scienza*, in I. DIONIGI (ed.), *Di fronte ai classici*, cit., pp. 199-208, part. 204-206, sulle relazioni (con i relativi problemi) tra la cultura classica, il mondo attuale e la scienza moderna: «Tra gli strumenti intellettuali che abbiamo ereditato dalla civiltà classica, il metodo scientifico dovrebbe attrarre un'attenzione particolare, sia perché nel mondo occidentale l'importanza della scienza è in genere riconosciuta anche da coloro che negano l'utilità della cultura classica, sia perché l'attuale estensione planetaria della scienza, e soprattutto della tecnologia che ne è stata derivata, ha fatto entrare il metodo scientifico classico nel passato di tutta l'umanità». In particolare la cultura classica e con essa la scienza greca possono «fornire un potente antidoto contro la concezione dogmatica della scienza e le forme di irrazionalismo».

<sup>6</sup> Vd. S. SETTIS, *Introduzione*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. xix s. Salvatore Settis a una visione della Grecia «'rotondamente' classica, perfetta e senza incertezze», che troviamo oggi negli usi più o meno superficiali dell'antico, contrappone una conoscenza dei classici, e in particolare dei Greci, più complessa e soprattutto più problematica, ma anche più ricca di potenzialità: «Li troveremo non solo a innalzare acropoli, a misurare la curvatura terrestre e a inventare la filosofia o l'etica del medico, ma anche a incominciare strade poi interrotte, a fondare colonie che vivranno pochi anni, a sperimentare forme del governo e del pensiero che subito verranno travolte; sempre aperti agli influssi e vogliosi di confrontarsi, sempre pronti a 'ibridizzarsi' con le civiltà e i popoli che incontravano, ponendo e ricevendone domande, creando oggetti culturali così poco 'classici'. I Greci senza miracolo, si scopre, sono molto più interessanti dei Greci del 'miracolo'». Sul rapporto tra *noi* e *gli antichi*, a partire già dagli antichi stessi, come Tucidide o Cicerone, fino a Hannah Arendt, vd. F. HARTOG, *Il confronto con gli antichi*, sempre nel medesimo volume *Noi e i Greci*, pp. 3-37. Sottolinea l'*alterità*, anche attorno alle idee fondamentali nelle quali si è cercato in passato una *identità* o una eredità nella relazione tra mondo moderno e mondo antico, il libro di M. DETIENNE, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris 2005 (trad. it. *Noi e i Greci*, Milano 2007).

<sup>7</sup> Un termine di confronto da una diversa prospettiva può essere la definizione di *classico* proposta da M. CACCIARI, *Brevi inattuali sullo studio dei classici*, in I. DIONIGI (ed.), *Di fronte ai classici*, cit., pp. 19-29, part. 22 s., il quale del resto sottolinea il nesso fondamentale che c'è tra *paideia* e *parrhesia*: «'Classico' è ciò che attualmente non è 'moda', non è il ritornello dell'ora; esso porta in sé un timbro di battaglia, un'esigenza di *contra-dizione*». Sulla storia della parola e i suoi usi vd. l'intervento di M. BETTINI, *I classici: da Aulo Gellio a Luciano De Crescenzo*, «Quaderni del ramo d'oro» 4 (2001), pp. 205-242, part. 208-212, dal convegno *I classici nella bufera della modernità* (Siena, 14-15 Dicembre 1999) e le osservazioni di S. SETTIS, *Futuro del "classico"*, Torino 2004, pp. 65-67.

proprio in questo stanno le loro potenzialità. È lo sguardo da lontano che sa vedere in modo straniante quelle cose che la consuetudine ci abitua a non comprendere più. È come avere la fortuna di comunicare con il sistema solare di Kepler-11 – di cui abbiamo avuto da poco notizia da parte degli astrofisici – a 2000 anni luce di distanza nel tempo e nello spazio: solo che le risposte arrivano subito senza attendere altre migliaia di anni tra andata e ritorno. È come se gli antichi ci guardassero e ci inviassero le loro osservazioni su ciò che stiamo facendo per metterci in discussione. Perché in effetti il problema siamo noi, che dobbiamo fare i conti con quello che siamo. Oltre a fare gli antichisti, con tutti i dubbi che ci possiamo porre pure su questo<sup>8</sup>, più in generale siamo anche degli individui in un mondo che oggi chiamiamo globale, soggetto a trasformazioni sempre più rapide e complesse, delle quali non riusciamo a comprendere fino in fondo le direzioni. Siamo cittadini di una delle democrazie moderne, che giorno dopo giorno rivelano aspetti problematici non meno del laboratorio democratico dell'Atene classica (una volta rimossi i miracoli e le idealizzazioni). Da queste relazioni e dalle tensioni implicite nasce la domanda e anche un tentativo di risposta insieme al progetto dei *Classici contro*.

Salvatore Settis, che il 12 febbraio 2011 davanti ai Cinquecento del Teatro Comunale di Treviso ha parlato del *bene comune* (con la sua consueta *parrhesia*), è ritornato di recente sul tema che ci sta a cuore e in particolare su questa domanda, per porci il problema dell'impegno civile di chi si dedica alla ricerca<sup>9</sup>: «Ha senso, per esempio, che un professore di archeologia e storia dell'arte parli di evasione fiscale? O lo studioso deve limitarsi alla propria specializzazione, lasciando i temi di attualità ai politici di mestiere?»<sup>10</sup>. V'è una dimensione più alta e più forte nella quale cercare una risposta – questo il suggerimento. Entra in gioco proprio l'idea della *parrhesia* e la sua essenza: quello che è importante è «il diritto di parola non dell'intellettuale, bensì del cittadino». È un fatto di sostanza che affiora evidente dalle parole antiche, perché «*politica* è, per etimologia ma anche per le ragioni della storia e dell'etica, prima di tutto un libero discorso da cittadino a cittadino; un discorso sulla *polis*, dentro la comunità dei cittadini e a suo beneficio».

La conclusione vale per tutti e vale bene per i nostri *Classici contro*: «chi fa ricerca non è un cittadino 'speciale', non deve sentirsi né più savio né più autorevole degli altri cittadini. Deve però saper parlare da cittadino ai cittadini, semmai utilizzando le abilità acquisite nel far ricerca, con umiltà e con rigore, per meglio raccogliere i dati di un determinato problema (per esempio, il paesaggio), interconnetterli in una tessitura narrativa, disporli secondo un ordine argomentativo, proporli alla pubblica discussione con tutta l'onestà e l'eloquenza di cui è capace».

Una cosa appare ben evidente: quello che ci sembra un diritto è piuttosto un dovere. I classici *devono* parlare, è il loro compito, e i classicisti semplicemente prestano loro la voce. Qualche breve osservazione su quelli che potremmo chiamare i tratti distintivi della *parrhesia*, passando in rassegna solo pochi esempi dall'Atene tra il V e il IV secolo, ci chiarisce il perché, e al tempo stesso ci indica quali sono le difficoltà e i pericoli.

<sup>8</sup> Sui diversi approcci dei classicisti all'antico e sulla diversità delle prospettive adottate vd. A. COZZO, *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Roma 2006, pp. 129-149.

<sup>9</sup> *Alla ricerca del bene comune*, nel *Domenicale del Sole 24 Ore* del 16 ottobre 2011, a p. 27.

<sup>10</sup> Di antiche liturgie e di tasse sulle tracce di Demostene ha parlato Filippomaria Pontani nello stesso appuntamento dei *Classici contro* al Teatro Comunale di Treviso. Un breve brano è visibile online all'indirizzo <http://www.youtube.com/watch?v=nllc10vjqDw&feature=related>.

## 2. LE VIRTÙ E I PROBLEMI DELLA PARRHESIA

Che cos'è la *parrhesia*?<sup>11</sup> Risaliamo alle origini della parola e cominciamo da una delle sue attestazioni più antiche tra i frammenti di Democrito, perché ci pare che possa valere già come una definizione:

Democr. 68 B 226 D.-K. οἰκίμιον ἐλευθερίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις.  
La *parrhesia* è cosa che è propria della libertà, ma la difficoltà e il pericolo sta nella valutazione del momento.

In questa frase troviamo subito il connubio fondamentale e necessario con l'*eleutheria*, la libertà, e l'attenzione si fissa sulle dinamiche della comunicazione che tanta parte ha nella vita della *polis* dei liberi e degli uguali<sup>12</sup>. V'è il pericolo (κίνδυνος), la relazione con il tempo cangiante e sempre problematico (καιρός), la necessità dell'intelligenza e della valutazione (διάγνωσις). In questa dimensione complessa, tra condizionamenti e potenzialità, agisce la *parrhesia*.

Ma le prime occorrenze per noi più significative della parola le incontriamo in Euripide e poi in Aristofane e sono così collocate nel pieno dell'esperienza politica ateniese<sup>13</sup>. Affiora nel teatro dei cittadini una coscienza, una specie di immaginario collettivo della libertà di parola. La *parrhesia* in principio, anche se contiene già tutti i segni della sua complessità e dei suoi rischi<sup>14</sup>, nasce come una cosa bella, è un valore fondante nel contesto della democrazia ad Atene e la sua sostanza è l'*aletheia*:

Eur. fr. 737 Kann. (*Temenidai*) καλόν γ' ἀληθῆς κάτενης παρρησία.  
Cosa bella è la *parrhesia*, fatta di verità e di tensione.

V'è qui nel secondo degli attributi forse la forza dello sguardo e dell'osservazione che si trasferisce sull'azione della parola. La verità è sicuramente una tensione e una

<sup>11</sup> Queste osservazioni sulla *parrhesia* rappresentano una breve scheda di un più ampio studio sulle voci e le strategie della satira in corso d'opera. Mi è parso significativo parlare di questi temi nella *lectio inauguralis* in occasione della nascita della delegazione dell'Associazione Italiana di Cultura Classica "E. Forcellini" di Vittorio Veneto il 5 marzo 2010, e ho poi ripreso il discorso il 1 dicembre 2010 a Venezia per la conferenza stampa e presentazione dei *Classici contro* insieme a Filippomaria Pontani e Gian Mario Villalta.

<sup>12</sup> Precedente è il termine ἰσηγορία (cf. Hdt. 5.78), che indica l'uguaglianza politica e l'uguaglianza del diritto di parola di fronte all'assemblea che emerge forse già a partire da Solone e poi nella riforma della *polis* tra la fine del VI e il V sec. Il termine è associato a παρρησία in Polyb. 2.38.6 a indicare i fondamenti della vera *demokratia*. Vd. L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna*, cit., pp. 28-30 (con i riferimenti bibliografici). Sulle origini dell'*isegoria* ad Atene vd. J.D. LEWIS, *Isegoria at Athens: when did it begin?*, «Historia» 20 (1971), pp. 129-140, part. 130.

<sup>13</sup> Per Atene come città della *parrhesia* cf. Pl. *Gorg.* 461e εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν. Notevole è l'eco luciana di questa idea in *Anach.* 17, con gli Ateniesi che oltre ad ammettere la *loidoria* e lo *skomma* della commedia sanno accogliere la parola critica e trarne insegnamento anche quando viene da uno straniero. Certo con qualche idealizzazione, vd. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006, pp. 24-29.

<sup>14</sup> I. SLUITER - R.M. ROSEN, *Free Speech*, cit. p. 4 «*parrhêsia* may in and of itself be used as a simple descriptor, e.g. of a practice commonly associated with democracy, which may be evaluated as either a good or a bad thing depending on the views of the speaker».

ricerca. L'attenzione alle cose, la comprensione della realtà diviene critica che tutti possono mettere nel mezzo.

Nella finzione del teatro come nelle parole dei filosofi sentiamo l'eco delle assemblee e delle discussioni cittadine, sentiamo i fermenti di ciò che sta accadendo nella democrazia di tutti i giorni. Il concetto fondamentale che sostiene la *parrhesia* è proprio quello della *eleutheria* degli individui nella *polis*, che si manifesta anzitutto nella libertà di pensiero e di espressione<sup>15</sup>. Nella positività del termine v'è anche da valutare un altro fattore. La *parrhesia* non è solo un diritto, ma forse ancor più è un dovere morale per il bene comune<sup>16</sup>: nella *polis* non si può non dire<sup>17</sup>. Questa libertà di parlare apertamente, di poter dire ciò che si pensa<sup>18</sup>, ritorna necessariamente connessa alla condizione di libero ed è un diritto riservato a chi è un cittadino della *polis*, come dice l'augurio che Fedra esprime per i propri figli. Libertà individuale, vita nella comunità cittadina, prosperità e libertà di parola stanno qui tutte insieme in un legame inscindibile:

Eur. *Hipp.* 421 s. ἄλλ' ἐλεύθεροι  
παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν  
κλεινῶν Ἀθηνῶν

ma liberi

e fiorenti della loro parrhesia vivano nella città  
illustre di Atene.

Se viene meno uno dei termini scompaiono immediatamente anche tutti gli altri. E queste parole della madre preoccupata si pongono direttamente in contrapposizione all'essere schiavo (*Hipp.* 424 δουλοῖ γάρ ἄνδρα). L'indicazione sul rapporto tra *eleutheria* e *parrhesia* trova un parallelo diretto e una conferma nella rappresentazione che della democrazia propone Platone nella *Repubblica* in una ampia analisi dei diversi sistemi di potere e della loro successione. Anche se naturalmente Platone è critico nei confronti della democrazia, emergono dalla discussione i fattori che contano e che ci fanno riflettere. Quando si instaura un regime democratico, la *polis* è costituita di liberi cittadini, delle loro molteplici volontà e dell'insieme delle loro libere parole. È una domanda che diviene una constatazione:

<sup>15</sup> Cf. le associazioni essenziali tra le parole di Theophr. *Char.* 28.6 παρρησίαν καὶ δημοκρατίαν καὶ ἐλευθερίαν (pur nel contesto negativo, dove si valuta la relazione ambigua col κακῶς λέγειν, il gratuito e psicotico 'parlar male').

<sup>16</sup> Cf. Eur. *Suppl.* 438 s. τοῦλεύθερον δ' ἐκεῖνο· Τίς θέλει πόλει / χρηστὸν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων; (con la definizione della città democratica, ai vv. 405-408, e la valutazione che segue sull'uguaglianza, al v. 441 τί τοῦτων ἔστ' ἰσοῖτερον πόλει;). Notevole è anche l'indicazione di Hdt. 5.78 a proposito della funzione positiva dell'*isegoria* nello sviluppo politico, sociale ed economico della *polis* (in contrapposizione alla tirannide). Vd. J. HENDERSON, *Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy*, in D. BOEDEKER - K.A. RAAFLAUB (edd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge. Mass. - London 1998, pp. 255-273, part. 256.

<sup>17</sup> È la libertà di parola che permette di salvare la città: Soph. fr. 201b Radt ὅπου δὲ μὴ τᾶριστ' ἐλευθέρως λέγειν / ἔξεστι, νικᾷ δ' ἐν πόλει τὰ χεῖρονα, / ἄμαρτίαι σφάλλουσι τὴν σωτηρίαν. La città ha dunque bisogno di chi ha il coraggio di esprimersi con *parrhesia*: Pl. *Leg.* 835 c νῦν δὲ ἀνθρώπου τολμηροῦ κινδυνεύει δεῖσθαι τινος, ὃς παρρησίαν διαφερόντως τιμῶν ἔρει τὰ δοκοῦντα ἄριστ' εἶναι πόλει καὶ πολίταις.

<sup>18</sup> Cf. Eur. *Phoen.* 392 λέγειν ἄ τις φρονεῖ.

Pl. *Resp.* 557b Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;

*Cominciano dunque con l'esser liberi, e la città diventa piena di libertà di atti e di parole, e v'è in essa facoltà di fare ciò che uno vuole?*<sup>19</sup>

Per queste caratteristiche la *demokratia* potrebbe apparire la più bella di tutte le forme di governo (557c καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν)<sup>20</sup>, ma al tempo stesso è sicuramente la più difficile e problematica a partire proprio dalla pluralità, dalla libertà e dall'uguaglianza dei cittadini<sup>21</sup>.

Ritorniamo però al teatro di Euripide: Ione che ritrova la propria identità si augura una madre ateniese per poter godere dei diritti che appartengono esclusivamente a chi è cittadino per nascita, e non a caso di questi diritti la *parrhesia* è il primo a cui Ione pensa e il più concreto (*Ion* 672 ὡς μοι γένηται μητρόθεν παρρησία). A Ione è chiaro un problema fondamentale dal quale nascono altre riflessioni. Nel regime della democrazia ateniese, essere uno ξένος, uno straniero, determina nella realtà della vita politica una privazione insostenibile. Per lo straniero insomma non esiste la *parrhesia*. Il sistema è coerente, appare questa come una schiavitù (δοῦλον) che per l'appunto in relazione alla *parrhesia* viene trasferita alla bocca e alla lingua come sede privilegiata della libertà e dei diritti che fanno il cittadino di Atene:

Eur. *Ion* 673-675 καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέση ξένος,  
κὰν τοῖς λόγοισιν ἀστός ἦ, τό γε στόμα  
δοῦλον πέπαται κοῦκ ἔχει παρρησίαν.

*Se uno giunge straniero in una città chiusa in se stessa,  
per quanto possa essere cittadino a parole, la sua lingua  
è schiava, e di parlare non è libero.*

Nelle *Fenicie* si pone in rilievo il problema simile dell'esilio e affiora quella che è la prospettiva dell'esule (*Phoen.* 388 τί τὸ στέρεσθαι πατρίδος; ἢ κακὸν μέγα;)<sup>22</sup>. Il problema più grande dell'essere lontani dalla propria terra e senza patria – come dichiara Polinice che ne ha ben provato l'esperienza alla madre Giocasta – è per prima cosa la perdita della *parrhesia* (*Phoen.* 391 ἐν μὲν μέγιστον· οὐκ ἔχει παρρησίαν). Non si tratta di un fatto ideale, ma di una privazione dura (τὸ δυσχερές) e soprattutto molto concreta, le parole perdute hanno il peso delle cose e delle azioni (*Phoen.* 389 μέγιστον· ἔργῳ δ' ἐστὶ μείζων ἢ λόγῳ). Conseguentemente

<sup>19</sup> Nella discussione emerge che l'*eleutheria* è il fattore fondamentale della città democratica, il quale risulta però negativo dal punto di vista di Platone: la libertà dei cittadini giunge fino all'eccesso dell'*ἀπληστία* e così provoca quella degenerazione della stessa democrazia che fa sorgere la tirannide. La valutazione che viene presentata – e criticata – rispecchia la prospettiva e la voce diffusa della città democratica: *Resp.* 562bc Τὴν ἐλευθερίαν, εἶπον. τοῦτο γὰρ που ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει ἀκούσας ἂν ὡς ἔχει τε κάλλιστον καὶ διὰ ταῦτα ἐν μόνῃ ταύτῃ ἄξιον οἰκεῖν ὅστις φύσει ἐλεύθερος.

<sup>20</sup> Provocatoriamente nel dialogo la medesima valutazione viene proposta poi anche per la tirannide, e κάλλιστος ἀνὴρ è il tiranno (*Resp.* 562a).

<sup>21</sup> Pl. *Resp.* 558c καὶ εἴη, ὡς ἔοικεν, ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανεμούσα. Sui problemi della democrazia rilevati in questo passo vd. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., p. 56.

<sup>22</sup> Il passo di Euripide è ripreso e discusso da Musonio Rufò (fr. 9.48-49 Hense) per la relazione tra esilio, *eleutheria* e *parrhesia*. Cf. Plut. *De exil.* 16 (= *Mor.* 606a). Vd. T.J.G. WHITMARSH, 'Greece is the World': *Exile and Identity in the Second Sophistic*, in S. GOLDHILL (ed.), *Being Greek under Rome*, Cambridge 2001, 269-305, part. 277-279.

– lo vede bene Giocasta e lo dice con la forza di una definizione – se non si ha più la libertà della parola, di dire ciò che si pensa, è come essere schiavi (*Phoen.* 392 δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ): il pensiero ritorna continuamente in una vera e propria opposizione polare. E senza la *parrhesia* ci si viene a trovare nella necessità di sopportare le follie e le iniquità dei potenti.

La *parrhesia* agisce dunque contro il potere, in particolare contro la tirannide come contro ogni altra forma di dispotismo, ai quali per la sua origine e per la sua natura la parola libera è antitetica<sup>23</sup>. Ovviamente ne teme e ne subisce le reazioni<sup>24</sup>. Chi detiene la posizione dominante, come Clitemestra nell'*Elettra*, può concedere ai sottoposti, nella fattispecie a Elettra, di parlare con libertà, di contrapporsi e di denunciare il crimine che viola la giustizia (*El.* 1050 οὐκ ἐνδίκως) anche quando questo viene da chi comanda (*El.* 1049 λέγ' εἴ τι χρήζεις κἀντίθεος παρρησίῳ)<sup>25</sup>. La concessione viene data dal potere contro il potere stesso, sembra una vera manifestazione di liberalità. Ma giustamente Elettra, per le dinamiche e per le relazioni di forza implicite, ha paura e ha bisogno di conferme (*El.* 1055 διδοῦσα πρὸς σέ μοι παρρησίαν), perché sa che la *parrhesia* produce effetti e in particolare è ben consapevole che essa suscita nel destinatario e bersaglio della critica reazioni ostili contro coloro che hanno il coraggio o l'ardire di parlare senza nascondere nulla (*El.* 1057 ἄρ' ἂν κλύουσα, μήτερ, εἴ τ' ἔρξαις κακῶς).

Similmente avviene anche per il messaggero che nelle *Baccanti* reca notizie sgradite a Penteo, il sovrano di Tebe che rifiuta Dioniso. Di fronte al potere si chiede prima licenza, perché di regola il potere non tollera la libertà di parola. Il potere vuole solo buone notizie e solo su queste esso può costruire la sua autorità assoluta come la sua apparente autorevolezza. Al di là di questo non vi può essere che silenzio e censura:

Eur. *Bacch.* 668 s. θέλω δ' ἀκοῦσαι πότερά σοι παρρησίῳ  
φράσω τὰ κείθεν ἢ λόγον στειλώμεθα.  
*Voglio sapere se posso liberamente  
parlarti di quelle cose o se devo censurare il discorso.*<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Per un quadro diacronico delle relazioni tra potere e *parrhesia* vd. K.A. RAAFLAUB, *Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World*, in I. SLUITER - R.M. ROSEN (edd.), *Free Speech*, cit., pp. 41-61, part. 41-58.

<sup>24</sup> Come paradigma di questa relazione si può confrontare la rappresentazione di Prometeo che con la sua libertà di parola (espressa dal termine ἐλευθεροστομεῖν) e di azione si contrappone al potere dispotico di Zeus in Aesch. *Prom.* 178-180 σὺ μὲν θρασὺς τε καὶ πικραῖς / δῦαισιν οὐδὲν ἐπιχαλᾶς, / ἄγαν δ' ἐλευθεροστομεῖς (gli scolii spiegano con l'equivalente παρρησιάζη, ma anche con σοβαρῶς καὶ ὑπεροπτικῶς φθέγγη e con φλυαρεῖς ἀκωλύτως). Il coro manifesta paura per ciò che ne consegue (*Prom.* 181 s. φόβος, δέδια). Vd. G. CERRI, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo*, Roma 1975, pp. 71, 84. Per il termine cf. Aesch. *Suppl.* 948 s. σαφῆ δ' ἀκούεις ἐξ ἐλευθεροστόμου / γλώσσης (la libera parola con la sua chiarezza contrapposta alla scrittura), Soph. *Aiex* 1258 θαρσῶν ὑβρίζεις κάξελευθεροστομεῖς (con significativa associazione di termini negativi, solo un libero e che non sia di lingua barbara ha il diritto di parlare, vv. 1260, 1263), Eur. *Andr.* 153 ἐλευθεροστομεῖν (contrapposto a δούλη καὶ δορίκτητος).

<sup>25</sup> Sulla *parrhesia* al femminile di Elettra vd. H.M. ROISMAN, *Women's Free Speech in Greek Tragedy*, in I. SLUITER - R.M. ROSEN (edd.), *Free Speech*, cit., pp. 91-114, part. 108-111. Sembra escludo un valore propriamente politico nell'azione: ma certo anche nella particolarità del contesto l'eco delle dinamiche politiche non è assente nell'uso del termine.

<sup>26</sup> Cf. le parole *libere* del coro che vengono pronunciate nonostante la paura del *tyrannos*: *Bacch.* 775 s. ταρβῶ μὲν εἰπεῖν τοὺς λόγους ἐλευθέρους / πρὸς τὸν τύραννον, ἀλλ' ὁμῶς εἰρήσεται.

Se nella democrazia la libertà di espressione è un diritto fondante, per la monarchia o per la tirannide la *parrhesia* è un fatto eversivo e un pericolo gravissimo che di norma deve essere represso con ogni mezzo e senza scampo<sup>27</sup>. La *parrhesia* non ha più corso, se non sotto guida e sorveglianza o per magnifica (ma sempre attenta) concessione di chi ha il potere. Come spiega Platone nella stessa sezione della *Repubblica*, il tiranno deve necessariamente eliminare coloro che manifestano liberamente il loro pensiero, gli amici come i nemici, forse ancor più i primi che i secondi (*Resp.* 567b παρρησιάζεσθαι καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους).

La *parrhesia* nello spazio pubblico può essere però anche un fatto negativo, specialmente nell'ambiguità della democrazia ateniese dove le libere parole sono sempre pronte a mutare segno, proprio perché la loro libertà può essere o apparire eccesso<sup>28</sup>. Di qui riconosciamo quanto essa sia cosa difficile e quanta responsabilità necessariamente essa comporti.

Nell'*Oreste* v'è la scena di un'assemblea narrata dalla voce del messaggero. Comincia secondo i riti democratici con la domanda dell'araldo τίς χρήζει λέγειν e, dopo una serie di interventi, si leva a parlare una figura che ha i tratti di un demagogo, ma anche di un Tersite dell'epica e di quello che sarà poi il paradigma programmaticamente ambiguo del filosofo cinico (*Eur. Or.* 903 ἀνὴρ τις ἀθυρόγλωστος, ἰσχύων θράσει): la libertà di parola si accoppia col tumulto, il θόρυβος delle mille voci del contesto assembleare, e diviene ἀμαθής, parola che va bene per la folla che delle parole non comprende fino in fondo il peso e la potenza (*Or.* 905 θορύβῳ τε πίσυνοσ κάμαθεῖ παρρησία)<sup>29</sup>.

Proprio questi problemi della *parrhesia* democratica sono inscenati in maniera paradossale ma rivelatrice da Aristofane tra le donne delle *Tesmoforiazuse*. La licenza di dire apertamente tutto è definita nella sua sostanza secondo le regole della democrazia, ma ne divengono evidenti anche i pericoli. Le donne, che ad Atene non hanno libertà di parola, sanno individuare questi problemi. È il parente inviato da Euripide travestito da donna che interessatamente fa appello alla *parrhesia* dei cittadini (al femminile)<sup>30</sup>. Per difendere la λοιδορία del tragediografo contro le donne, egli stesso ha detto tutte le cose peggiori sul sesso femminile, davanti a tutti e senza nessun freno né limite<sup>31</sup>. È il coro delle donne che lo denuncia con le parole necessarie: chi parla e dice apertamente le cose davanti a tutti, vere o false che esse siano, senza pudore e senza rispetto, è un *panourgos*, uno scellerato (*Thesm.* 524 s. τάδε γὰρ εἰπεῖν τὴν πανούργον / κατὰ τὸ φανερόν ᾧδ' ἀναιδῶς). Merita di essere punito perché offende l'interesse dei più, anche se questi sono nel torto. La *parrhesia*, unita

<sup>27</sup> La paura delle possibili reazioni è dichiarata esplicitamente dal messaggero, si potrebbe dire professionalmente consapevole del sistema comunicativo della *parrhesia* in relazione ai contesti: *Eur. Bacch.* 670 s. τὸ γὰρ τάχος σου τῶν φρενῶν δέδοικ', ἄναξ, / καὶ τοῦξύθυμον καὶ τὸ βασιλικὸν λίαν. La *parrhesia* converrebbe anche al *tyrannos*, cf. p. es. Isocr. *Antip.* 6.

<sup>28</sup> S. HALLIWELL, *Aischrology, Shame, and Comedy*, in I. SLUITER - R.M. ROSEN (edd.), *Free Speech*, cit., pp. 115-144, part. 134 «Democratic freedom of speech is not and cannot be unlimited, since unlimited freedom of speech would by definition allow the subversion of democracy itself».

<sup>29</sup> Sul passo vd. le osservazioni etico-politiche di R. Velardi, *Nota semantica a Eur. Or.* 922: ἀκέραιος, *Euripide e il diritto di cittadinanza*, «QUCC» 43 (1983), pp. 79-86, part. 82, e la discussione di M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., pp. 40-46, in particolare sul valore negativo di ἀθυρόγλωστος. Sul problema del *thorybos* della massa nella prassi assembleare ateniese in particolare nel IV sec. vd. L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna*, cit., p. 67.

<sup>30</sup> *Ar. Thesm.* 540 s. Εἰ γὰρ οὔσης / παρρησίας κάξον λέγειν ὅσα πάρεσμεν ἀσταί.

<sup>31</sup> Cf. i termini che definiscono chi si esprime con (eccessiva) libertà: *Ar. Thesm.* 523 θρασεῖαν, 527 τολμήσαι, 531 ἀναισχύντων, 551 οἱ εἴρηκεν ἢ πανούργος.



a quell'*anaideia* che con i filosofi cinici e con la satira diverrà programma<sup>32</sup>, appare allora una maldicenza (κακῶς λέγειν, *Thesm.* 539), un eccesso che oltraggia ciò che è più autorevole secondo le convenzioni accettate (περιυβρίζειν, *Thesm.* 535)<sup>33</sup>. La *parrhesia* di una voce solitaria, anche se è quella del più razionalista dei tragediografi<sup>34</sup>, può suscitare una violenta indignazione collettiva. Quand'è così dovrà essere soffocata, perseguita, punita<sup>35</sup>. Il problema è che probabilmente coglie nel segno. Verità e *parrhesia* fanno male: se nel teatro si vuole il favore del pubblico, è meglio dire parole che illudono anche chi sa<sup>36</sup>.

Ma noi sappiamo che proprio in questa libertà – che può anche arrivare all'eccesso – sta la virtù e la storia futura della parola e dell'idea: la *parrhesia* può essere problematica e difficile, ma nella democrazia ateniese è un bene indispensabile. È il contributo che ciascuno dei *politai* ha il dovere di dare per creare quella plurivocità che della democrazia è la bellezza e la risorsa più importante. Essa, in quella che è la grande novità della storia greca del V secolo, serve a generare la straordinaria tensione critica che fa da regolatore contro le aspirazioni monocordi e dogmatiche di qualsiasi forma di autocrazia.

<sup>32</sup> Per l'*anaideia* dei filosofi cinici, negativa ma comunque straordinariamente efficace, cf. la definizione in Luc. *Vit. Auct.* 10 αἰδῶς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω, καὶ τὸ ἐρυθρίαν ἀπόξυσον τοῦ προσώπου παντελῶς, 11 οὐδὲν σε κολύσει θαυμαστὸν εἶναι, ἦν μόνον ἡ ἀναίδεια καὶ τὸ θράσος παρῆ καὶ λοιδορεῖσθαι καλῶς ἐκμάθης. Sulla *parrhesia* secondo Luciano, vd. V. VISA-ONDARÇUHU, *La notion de parrhêsia (παρρησία) chez Lucien, «Pallas»* 72 (2006), pp. 261-268, e sulle prospettive satiriche A. CAMEROTTO (a c. di), *Luciano di Samosata. Icaromenippo*, Alessandria 2009, pp. 33-47.

<sup>33</sup> Rilevante è anche l'immagine del mordere con le parole (simile al morso di un serpente) dalla cui pericolosità bisogna stare in guardia, Ar. *Thesm.* 530 μὴ δάκη ῥήτωρ. Il morso (del cane) trova poi applicazioni diffuse per i Cinici, cf. p. es., a proposito di Antistene, Diog. Laert. 6.19 (= AP 115.1 s.) τὸν βίον ἦσθα κύων, Ἀντίσθενης, ὠδε πεφυκῶς / ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν, οὐ στόμασιν.

<sup>34</sup> Nelle *Rane* Euripide viene criticato da Eschilo perché nella tragedia ha avuto l'ardire (τολμῶντα) di dare la parola a tutti: 949 s. ἀλλ' ἔλεγεν ἡ γυνὴ τέ μοι χῶ δοῦλος οὐδὲν ἦττον, / χῶ δεσπότης χῆ παρθένος χῆ γραῦς ἄν. Ma proprio questo – nella risposta di Euripide – è fattore della democrazia: 952 δημοκρατικὸν γὰρ αὐτ' ἔδρων.

<sup>35</sup> Per la conseguente punizione cf. Ar. *Thesm.* 543, 544 δεῖ δοῦναι δίκην, 566 οὐ τοι μὰ τῷ θεῷ σὺ καταπρόϊξει λέγουσα ταυτί.

<sup>36</sup> Cf. Demad. fr. 97 De Falco ἔχει τι πικρὸν ὁ τῆς ἀληθείας λόγος, ἐπειδάν τις ἀκράτῳ παρρησία χρώμενος μεγάλων ἀγαθῶν προσδοκίαν ἀφαιρῆται· τὰ δὲ προσηνὴ κἄν ἢ ψευδῆ πείθει τοὺς ἀκούοντας. La verità della *parrhesia* risulta amara (πικρὸν), mentre le parole gradevoli dello *pseudos* persuadono facilmente gli ascoltatori. Analogamente troviamo da parte della città il rifiuto degli oratori che dicono verità contrarie ai desideri dei più in Isocr. *De pace* 3 πάντας τοὺς ἄλλους ἐκβάλλειν πλὴν τοὺς συναγορευόντας ταῖς ὑμετέρας ἐπιθυμίαις. Il vero *παρρησιαστής*, secondo Pl. *Leg.* 835c, è un uomo coraggioso (τολμηρός), il quale nel rispetto della costituzione sa dire ciò che è veramente bene per la città anche contro le passioni collettive (ἐναντία λέγων ταῖς μεγίσταισιν ἐπιθυμίαις). Sul problema del rapporto tra *parrhesia* e verità da un lato e retorica e persuasione dall'altro vd. L. SPINA, *Parrhesia e retorica: un rapporto difficile*, «Paideia» 60 (2005), pp. 317-346.