

# La libertà di parola e il dovere di parlare

di Roberto Gazich

*Parresia*: in greco, libertà di parola, ma non in un senso generico. A guardare l'etimologia, *parresia* è propriamente l'atto del "dire tutto", da *pan* (totalità) e *rema* (ciò che vien detto). Potrebbe, in qualche modo, corrispondere al nostro "parlar chiaro": in riferimento al codice, cioè alla modalità dell'espressione, "parlar chiaro" segnala il ricorso a forme dirette, prive di oscurità o di abbellimenti retorici. Ma "parlar chiaro" comporta anche una scelta precisa del parlante, la sua intenzione di non tacere nulla, nemmeno quello che prevedibilmente potrà urtare l'interlocutore. Così c'è qualcosa di definitivo e di risoluto quando diciamo: «Oggi voglio parlargli chiaro»: nella volontà di affrontare con franchezza un discorso che non lascerà più spazio a dubbi, è implicita la coscienza che l'atto non sarà esente per noi da qualche rischio (non fosse altro, il risentimento dell'interlocutore). Tuttavia siamo disposti a correrlo, questo rischio, pur di arrivare a dire tutto ciò che sentiamo di dover dire: così, in ambito greco, la *parresia* era sì aver la possibilità di prendere la parola, ma anche avvertire il dovere di farlo, perché quello che si ha da dire deve essere detto in quanto utile e necessario per chi ci ascolta e, soprattutto, in quan-

to corrispondente a verità.

Della *parresia* si era occupato in uno dei suoi ultimi libri il filosofo francese Michel Foucault (*Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di A. Galeotti, con un'introduzione di R. Bodei, Donzelli, Roma 1996, pp. 120, L. 25.000). Non si tratta veramente di un libro, ma della trascrizione di sei lezioni tenute all'Università californiana di Berkeley nell'autunno del 1983: va detto che, nonostante l'attenzione dei curatori, sia dell'edizione inglese che di quella italiana, permane quel qualcosa di incompiuto che caratterizza le opere non licenziate dall'autore, e tuttavia il libro è una testimonianza importante sugli interessi e sulla linea seguita dal filosofo nell'ultimo periodo della sua produzione e della sua vita. Stanco, forse, della continua traduzione del suo pensiero in termini troppo ideologizzati, Foucault alla fine degli anni '70 si rivolse al mondo greco e romano con un impulso di approfondimenti che lo spinse, tra l'altro, a coltivare rapporti molto stretti con studiosi dell'area classica, come Pierre Hadot, Paul Veyne, Jean-Pierre Vernant. In questa fase la sua produzione assunse il carattere di quei lavori di intersezione che interessano i filosofi non meno che i filologi, gli studiosi

di diritto non meno degli storici, un genere di lavori non rari in Francia e nel mondo anglosassone, meno praticati da noi, dove è sempre forte la tendenza a discriminare col sospetto di diletterismo quanto non rientri con immediata scorrevolezza entro i canoni prestabiliti dei singoli settori del sapere accademico.

Il rilevante interesse per il mondo antico non era in Foucault un appannarsi della militanza filosofica attiva, né abbandono dell'attualità o fuga dal presente, come pure si disse, ma un ritorno motivato e naturale alle radici: lungi dal disperdersi in una generica erudizione antichistica, Foucault tornava ai Greci e ai Romani (e anche ai primi Cristiani) perseguendo un preciso oggetto di ricerca; gli interessava, come «archeologo del pensiero» (l'autodefinizione è sua), la problematizzazione del concetto di verità, e in questo ambito va iscritto anche lo studio della *parresia*.

La problematizzazione è un principio importante del metodo di indagine foucaultiano, che serve a qualificare come filosofica la sua ricerca, e quindi a diversificarla dagli interessi dell'antropologo o dello studioso delle civiltà, come è detto alle pp. 48-49 e 113-114: lo storico del pensiero si distingue dagli storici del costume perché non si tratta per lui di verificare quando un'idea nasce, né di registrare come una mentalità si sviluppi o dove si diffonda; piuttosto, egli si sforza di individuare il momento in cui un'istituzione, una mentalità, un comportamento, prima accolto e praticato in modo irriflesso e scontato, emerge e si fa visibile. Proprio quando questo comportamento comincia a incontrare qualche difficoltà ad essere applicato con l'usuale tacito automatismo, si rivela al pensiero: nel momento in cui diventa un problema, «l'essere si dà come essere che può e deve essere pensato» (cfr. M. Foucault,

*L'uso dei piaceri*, ed. it. Milano 1984, p. 16). Secondo una felice formula di Remo Bodei (p. VIII dell'*Introduzione a Discorso e verità*), nell'ottica di Foucault «il pensiero non si annida passivamente nei comportamenti dati, ma vi si insedia come un guastafeste».

Una non diversa crisi, intesa come salutare perdita di automatismo nella mentalità e nei comportamenti, ha segnalato, ad esempio, in tempi più vicini a noi, il sorgere del problema femminile o quello ambientale, e abbiamo assistito, in conseguenza di ciò, al loro insediarsi nella storia del pensiero, entro le coordinate di un vero e preciso dibattito filosofico.

In Atene la *parresia* diventò un problema sul finire del quinto secolo a. C., quando la democrazia, che garantiva a tutti i cittadini l'isonomia, cioè l'uguaglianza davanti alla legge, e l'isegoria, cioè il diritto a esprimere la propria opinione, si trovò di fronte alla necessità di riconoscere che la *parresia* non poteva riguardare tutti e sempre, ma occorreva stabilire chi e in quali condizioni potesse praticarla. Nell'ordinamento aristocratico la *parresia* è un fatto "di natura" più che un diritto: la nobiltà delle origini, l'innato disinteresse personale, l'intrattenere una relazione di rispetto con la città e con la verità, spingono il buon cittadino a esporsi personalmente con i suoi liberi interventi. Nobiltà e virtù non solo individuano il tipo del *parresiastes*, ma sono anche determinanti per chiarire il rapporto tra quanto egli dice e la verità. Infatti il rischio che il *parresiastes* corre nel «parlar chiaro fino in fondo» diventa, per gli altri, garanzia sufficiente della verità di ciò che egli dice: uno che non fosse certo di avere una verità da dire non correrebbe i pericoli connessi col parlare. Garanzia della verità è perciò lo stesso co-

raggio di presentarsi a proclamarla, a rischio dell'impopolarità o di sanzioni anche gravi.

Ma nell'Atene del V secolo, in un clima politico dominato dalla democrazia radicale e agitato ideologicamente dalla sofistica, questi due criteri, rispettivamente di individuazione del *parresiastes* e del rapporto tra il suo discorso e la verità, si dimostrano inadeguati e impraticabili: un sistema istituzionale in cui ciascuno ha uguale diritto di esprimere la propria opinione non è nella condizione di stabilire per via normativa chi possieda le specifiche qualità che abilitano a dire la verità. D'altra parte credere che nella manifestazione parresiastica la franchezza verbale e il coraggio siano garanzia di verità risulta un criterio troppo fragile, quando una comunità, sepolte ormai le regole non scritte del *kosmos* aristocratico, si trova di fronte alla franchezza ignorante, all'esternazione insensata, alla calunnia destabilizzante, insomma a forme che, senza poter essere individuate a priori come tali, risultano di fatto pericolose manifestazioni di *parresia* negativa.

La problematizzazione della *parresia* nacque dunque come risposta a una situazione concreta, ma si inserì di diritto in quelle tensioni che segnarono l'inizio della filosofia, come ancora oggi la concepiamo: se infatti i Greci si posero anzitutto la questione della verità dal punto di vista dei criteri che presiedono ad affermazioni vere e a un giudizio corretto, la problematizzazione della *parresia* li ob-

bligò ad occuparsi della verità anche in relazione all'atto del dire la verità e alla persona che lo compie. Se nel primo punto, cioè sul come assicurarsi che un processo mentale stabilisca correttamente che un'affermazione è vera, è da vedere la radice di una analitica della verità, il secondo versante, cioè la questione dell'importanza di avere individui che proclamano la verità, di sapere come riconoscerli, di capire su quali argomenti sono in grado di dire la verità e con quali conseguenze per la città, per i governanti e per i cittadini, costituisce le radici di ciò che chiamiamo la tradizione critica dell'Occidente.

Molti di questi problemi sembrano coagularsi intorno all'attività di Socrate, dalla polemica con i sofisti, alla sua suprema *parresia* durante il famoso processo, ma compaiono anche in altri momenti della vita ateniese,

dalla critica delle istituzioni al teatro. L'idea che la *parresia* possa essere pericolosa per la democrazia se esercitata da uomini privi di scrupoli è ben individuata in un'operetta pseudosenofontea sulla costituzione ateniese, un vero e proprio *pamphlet* carico di livore antidemocratico, il cui sconosciuto autore viene chiamato da alcuni classicisti «il vecchio oligarca», quasi a invocare l'aggettivo per aggravare il sostantivo. Attacca dunque con sarcasmo il pugnace vecchio oligarca (I, 6-9):

Si potrebbe osservare che sarebbe stato necessario non permettere nella stessa misura a tutti di parlare e di deliberare, bensì



solo ai piú capaci e ai migliori. Ma naturalmente essi [cioè: gli Ateniesi fautori della democrazia] anche in questo hanno deciso col criterio piú giusto, permettendo che parlino anche quelli del ceto piú basso [*poneroi*, un termine apparentemente tecnico, ma che nell'uso corrente del greco aggiunge all'idea di "povertà" quella di "scarsa moralità", se non addirittura di "rendenza all'azione malvagia"]. Se infatti parlassero e deliberassero solo i nobili, le cose andrebbero bene per i loro simili, ma non per il popolo. Ora invece, dato che chiunque dei *poneroi* lo voglia può alzarsi a parlare, è chiaro che cerca di trovare ciò che sarà vantaggioso per sé e per i suoi simili. Ci si potrebbe chiedere: «Ma un uomo simile, che cosa sarà capace di suggerire di buono per sé e per la comunità?» In realtà quelli della sua parte afferrano al volo che l'ignoranza e la rozza bassezza di costui, unite come sono alla volontà di favorirli, giovano loro molto di piú dell'abilità e della saggezza di un nobile, che non sono mai disgiunte da ostilità verso di loro. [...] Al popolo infatti non interessa di essere sottomesso in una città ben governata, ma di essere libero e avere il potere, e del cattivo governo se ne impipa.

Certo, sono le parole di un fuoruscito carico di risentimento, ma proprio questa esasperazione spinge il vecchio oligarca a un'analisi capace di cogliere anche aspetti meno appariscenti della realtà politica ateniese: quanto meno, la sua visione controcorrente contribuisce a chiarirci come mai la democrazia del V secolo, spesso idealizzata (da Foucault stesso, a tratti), potesse sembrare a qualche contemporaneo non molto diversa da una moderna dittatura del proletariato. Anche il teatro di Euripide riflette, drammatizzandoli, aspetti del problema della *parresia*: all'analisi di questa presenza in

sei tragedie euripidee Foucault dedica una parte importante, e affascinante, del suo seminario; il fatto che la problematica del *parresiastes* sia adombrata anche nelle trame mitologiche di tanto teatro euripideo dà il senso di quanto pervasivo e pressante fosse questo problema, ma anche di quanto la tragedia euripidea si inserisse nella concretezza e nell'attualità della politica.

**N**ell'*Oreste* (che è del 408 a. C., dunque verso la fine della guerra del Peloponneso, che segnerà anche la fine della democrazia) ai vv. 884 e seguenti si riferisce di un processo pubblico in cui la città decide se condannare Oreste, imputato per l'uccisione di Clitennestra e del suo amante Egisto: con suggestivo anacronismo, delle quattro persone che si levano a parlare nell'assemblea due provengono dal mondo del mito omerico, due dalla realtà ateniese del tempo. Taltibio era l'araldo di Agamennone, e per essere egli tale, il suo discorso viene presentato come privo di autonomia: Taltibio non è un libero *parresiastes*, ma solo un portavoce del potere, che cerca di non irritare chi di volta in volta comanda, le sue parole sono definite «ambigue», nel senso che dicono due cose opposte nello stesso tempo, «un viluppo tortuoso di lodi e di biasimi» per Oreste, figlio del re che egli un tempo servì, ma autore di un'azione che la città non può non condannare e per la quale i parenti degli uccisi chiedono vendetta. Si leva allora Diomede, nobile guerriero compagno di Agamennone, protagonista qui di una *parresia* positiva, contrapposta a quella negativa di Taltibio: il suo giudizio è indipendente, la sua proposta saggia e moderata, e soprattutto utile alla città: è bene che, dimostrando rispetto per i valori religiosi, la città si purifichi mandando in esilio l'autore del-

l'uccisione.

Gli altri due oratori non hanno nome, non provengono dal mondo mitologico di Omero, ma sono due "tipi sociali"; il primo è l'esempio perfetto del *parresias* negativo, del demagogo di professione (vv. 902-906):

Si leva poi a parlare un tizio,  
uno che non sa tenere a freno la lingua,  
armato della sua impudenza,  
argivo e non argivo, entrato a forza tra i  
cittadini,  
abituato allo schiamazzo e alla grossolana  
franchezza,  
persuasivo nello spingere i cittadini alla  
rovina.

Il suo consiglio è di lapidare Oreste, ma a noi interessa la sua «grossolana franchezza» (*amathes parresia*), una licenza verbale qualificata dall'essere priva di *mathesis*, cioè di saggezza e di formazione culturale: la *PARRESIA*, suggerisce Euripide, ha effetti politici positivi solo se è connessa con la formazione intellettuale e morale, con la *mathesis* e la *paideia*, altrimenti potrà anche essere persuasiva, ma certo non giova alla città.

**I**l quarto tipo è un uomo solido, poco gradevole d'aspetto, ma coraggioso, tutto d'un pezzo, di vita specchiata, intelligente e capace di sostenere, volendo, una discussione, uno che si vede poco nell'assemblea, e il perché è presto detto: è uno che lavora da sé il proprio pezzo di terra. Non dunque un demagogo che vive di politica, ma uno che nei momenti politicamente importanti per la città sa presentarsi e fare un discorso provocatoriamente controcorrente: «Oreste, figlio di Agamennone, merita una corona, perché ha vendicato il padre uccidendo una donna infame e maledetta: chi si armerà per andare alla guerra, se chi resta cor-

rompe le donne rimaste sole a casa?». La conclusione del dibattito è che gli onesti approvano e più nessuno parla.

Scegliendo come esempio di *parresia* positiva, in parallelo al grande Diomede, un uomo delle classe media, Euripide individua ora come «buon cittadino» non più l'aristocratico di sangue, ma uno che pur sempre appartiene a una sorta di nobiltà, quella, per così dire, dello spirito, dotato com'è di saggezza, di autonomia di giudizio, di disinteresse personale e soprattutto di vera preoccupazione per il bene della città.

Dopo il capitolo su Euripide, Foucault passa a studiare il problema della *parresia* in relazione alla crisi delle istituzioni democratiche in Atene e si sofferma sull'evoluzione del dibattito politico-filosofico, dai sofisti a Socrate, a Platone, ad Aristotele, fino ai cinici e agli stoici: ed è facile vedere come, venendo meno il contesto politico della democrazia ateniese, la *parresia* si avvia ad assumere funzioni diverse e particolari, volte al rapporto interpersonale e alla cura del singolo individuo.

Nell'ultima parte del libro di Foucault il discorso procede storicamente, allargandosi, oltre i limiti della grecità classica, al rapporto fra colui che dice la verità e i sovrani ellenistici, gli imperatori romani, il Cristianesimo: Diogene di fronte ad Alessandro diventa figura della solitudine del *parresiastes* di fronte al tiranno, una prefigurazione dei doveri dell'intellettuale di fronte al potere, quand'anche la comunità, respinta dalle circostanze storiche nello sfondo, manifesti un sostanziale disinteresse sulla natura e l'esito dello scontro. Il dovere di dire la verità permane, anche se è destinato a diventare un atto che ricade su stesso, restringendosi alla persona del *parresiastes* come parte di quell'automodellamento che Foucault chiama la «cura di sé».