

Il senso delle occorrenze del termine παρρησία nel *Lachete*

Silvio Marino

Universidade de Brasília (UNB)

silviolisbona@yahoo.it

SOMMARIO: Il presente articolo vuole analizzare il senso del termine παρρησία e del verbo derivato παρρησιάζεσθαι nel *Lachete* di Platone. Lo scopo dell'indagine è quello di considerare il termine e il verbo nella loro relazione semantica con gli altri termini e gli altri concetti che a essi si affiancano nel testo e di mostrare il senso che, nella particolare situazione dialogica di questo testo, questo concetto assume. Al fine di procedere con l'indagine, abbiamo metodologicamente analizzato la semantica di altri termini, come γελοῖον e ἀνακοινόω-ἀνακοινοῦσθαι, che, individuati in altri contesti platonici, sono stati discussi per individuare il senso precipuo della παρρησία nel *Lachete*. L'analisi dei testi e dei contesti che abbiamo condotto ha mostrato che la παρρησία, perlomeno nel *Lachete*, individua lo spazio del dialogo come spazio di una comunità dialogica. La παρρησία all'opera in questo dialogo mostra la necessità, per gli interlocutori che vogliano "veramente" discutere, di armonizzare i discorsi alla vita, nel pieno spirito della sentenza socratica dell'*Apologia*, per cui una vita non esaminata non vale la pena d'esser vissuta.

331

Parole chiave: Platão; παρρησία; λόγοι; comunità; vita.

The Sense of the term παρρησία in the *Laches*

ABSTRACT: This article aims at analyzing the sense of the term παρρησία and its derivative verb παρρησιάζεσθαι in Plato's *Laches*. The aim of the investigation is to consider the term and the verb in their semantic relationship with the other terms and concepts linked to them, and to show the sense acquired by this concept in the specific dialogical situation of this text. To this end, we have methodologically analyzed the semantics of other terms, as γελοῖον and ἀνακοινόω-ἀνακοινοῦσθαι, which we found in other Platonic dialogues and which are discussed in order to catch the sense of παρρησία in the *Laches*. The analysis of both texts and contexts we have conducted shows that the concept of παρρησία, at least in the *Laches*, characterizes the dialogical space



as a dialogical community. In this dialogue, the παρρησία shows the need – for the interlocutors who “truly” want to discuss – of harmonizing the discourses with lives, according to the Socratic sentence of the *Apology*, by which an unexamined life is not worth to be lived.

Keywords: Plato; παρρησία; λόγοι; community; life.

Al termine *παρρησία* sono stati dedicati importanti e approfonditi studi, e grazie all'influenza di Michel Foucault¹ esso si è diffuso anche in ambiti che esulano dall'antichistica, divenendo un concetto importante anche per il mondo contemporaneo. Nella letteratura si segnalano anche interventi recenti sulla *παρρησία* in Platone e nei Socratici,² e tuttavia riteniamo che il senso del termine possieda sfumature, come è lecito intendere, a seconda dei contesti in cui esso viene utilizzato, che determinano anche un senso più profondo del *διαλέγεσθαι*, così come Platone lo mette in scena e Socrate lo mette in opera nei dialoghi. E ciò perché la *παρρησία* si trova associata ad altri termini che ne indicano il campo semantico; questo è il caso, a nostro avviso, delle tre occorrenze di questo termine nel *Lachete*, in cui una volta occorre il sostantivo *παρρησία* e due il verbo correlato *παρρησιάζεσθαι*.

Lo scopo del presente lavoro è mettere in risalto il significato specifico che il termine *παρρησία* assume in questo dialogo a partire dalle occorrenze nella letteratura greca coeva e di mostrare come possa interagire con la concezione del dialogo che Platone mostra nei suoi scritti.

333

Παρρησία è un termine che nasce in ambito tragico, e occorre per la prima volta nell'opera di Euripide.³ Esso appare nella letteratura greca dopo un termine che possiede, dal punto di vista politico, il medesimo significato, ovvero *ισηγορία*.⁴ Vale la pena ricordare quanto Spina (1986, 31) afferma sulla differenza tra i due termini *ισηγορία* e *παρρησία*:

¹ Cfr. Foucault (1998).

² Cfr. rispettivamente van Raalte (2004) e Palumbo (2013). Il contributo di Erler (2010) è di particolare interesse perché mostra non soltanto la fortuna del termine in ambito filosofico, ma tocca aspetti dibattuti quali la presunta contraddizione tra *eironeia* e *parrhesia* e la presunta adozione del modello democratico nel dialogo da parte del Socrate di Platone.

³ *Hipp.* 422; *El.* 1049, 1056; *Ion* 672, 675; *Ph.* 391; *Or.* 905; *Ba.* 668.

⁴ Spina (1986, p.27) spiega nel seguente modo la differenza tra *isegoria* e *parrhesia* nella proposta di Raaflaub (1980): "Accanto a versioni semplificate di tale volontà [scil. quella di Scarpata 1964, p.29], esistono riflessioni certamente più approfondite: tra le più recenti quella di K. Raaflaub, secondo il quale l'affermarsi di *parrhêsia* rappresenterebbe l'orgogliosa rivendicazione del privilegio di libertà da parte dei cittadini di fronte a strati della popolazione – meteci e schiavi – che cominciavano a godere di alcuni tratti di uguaglianza nella *polis* ateniese della seconda metà del V sec.; *isêgoria*, d'altro canto, evidenziava la libertà rispetto al tiranno, ed anche la raggiunta parità tra le cerchie di aristocratici che avevano combattuto la tirannide. Secondo tale prospettiva, i due termini sarebbero soglie-limite, l'una, per così dire, verso il basso, l'altra verso l'alto, della condizione del cittadino ateniese". Interessante la notazione di Raaflaub (1980) riportata – e qui riprodotta – da Spina (1986, 27), che tocca un punto importante della *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte. L'autore di questo scritto denuncia infatti proprio l'estensione dei diritti del cittadino agli schiavi: "è questa dunque la ragione per la quale abbiamo concesso anche agli schiavi libertà di parola di fronte ai liberi, come ai meteci di fronte ai cittadini: perché la città ha bisogno di meteci a causa della gran quantità delle arti e a causa della flotta". (Ps.-Xen., *Costituzione degli Ateniesi*, I 12; traduzione di Serra 2018). È interessante, d'altro canto, notare che il termine *ισηγορία* occorra, due volte, in questo scritto solo in riferimento agli schiavi e ai meteci, alla loro facoltà di parlare ai cittadini, quasi a determinare un cortocircuito semantico tra l'*ισηγορία* e la condizione di schiavo, connotando in tal modo l'*ισηγορία* più che come diritto come licenza, come pratica che esula i giusti comportamenti all'interno di Atene. Tuttavia l'*ισηγορία*, come nota Spina (1986, p.29), indica non solo il diritto di parola, ma anche l'uguale potere deliberativo che la parola ha. In questo senso, l'uguale potere deliberativo della parola

Le valenze semantiche di *parrhēsia* [...] danno ragione del differenziarsi dei due termini, pur nell'affinità del campo semantico soprattutto dal punto di vista istituzionale. È proprio di questa sfera, anzi, che *parrhēsia* offre i maggiori strappi, e non in senso diacronico, ma anche nello stesso periodo o addirittura nello stesso autore. Volendo estremizzare per comodità di esposizione, si potrebbe affermare che mentre *isēgoria*, facendo salve le osservazioni già anticipate, conserva un valore semantico che coincide con la sfera istituzionale (*uguale potere, diritto*), *parrhēsia* coglie la "parola" nei suoi percorsi concreti, nella affermazione pratica e libera di tale diritto, investendo così anche la sfera dei rapporti interpersonali, le valenze etiche della parola.⁵

Pur avendo la prima occorrenza, per le testimonianze di cui disponiamo, nell'opera di Euripide, il poeta tragico utilizza il termine *παρρησία* assieme, e non in sostituzione, ad altre forme che indicano la libertà di parola, non soltanto in contesti istituzionali, ma anche in contesti privati.⁶ Del resto, la *παρρησία* non è sempre una virtù, la pratica virtuosa di dire ciò che si pensa; anche nelle occorrenze in Euripide, *παρρησία* – com'è il caso dell'*Oreste* (905) – indica anche un parlare che travalica i limiti della misura e diviene licenza.

Con questa brevissima ricognizione, che ha funzione meramente introduttoria all'argomento che ci proponiamo di presentare, possiamo dare delle coordinate sul termine *παρρησία*. Innanzitutto, nello stesso periodo storico e anche nello stesso autore, il senso del termine oscilla tra la sfera pubblico-istituzionale e quella privata, e non vi è un *prima* politico e un *dopo* privato del termine, ma possiede una gamma semantica capace di abbracciare le più differenti situazioni locutorie – e ciò a differenza del termine *ισηγορία*. Ugualmente, il termine *παρρησία* non descrive di per sé solo la condizione di un parlante virtuoso, che usa la parola per trasmettere ciò che questi pensa senza nascondere il proprio pensiero o il proprio intendimento nel parlare; *παρρησία*, come appena ricordato, può avere – anche nello stesso autore – valenze che connotano negativamente il locutore.⁷

Una notazione importante viene ancora dal saggio di Spina già citato, e presenta una chiarificazione utile al fine di specificare il senso del termine *παρρησία* nel *Lachete*:

non indica direttamente un sistema politico democratico, ma può essere riferito anche all'uguale peso politico che le famiglie aristocratiche avevano in città non democratiche (*ibidem*).

⁵ Spina (1986, p.31).

⁶ Cfr. Spina (1986, p.80): in contesto privato è il caso di Eracle nel rivolgersi ad Admeto nell'*Alceste*, vv. 1008-10.

⁷ È il caso, questo, delle due occorrenze di *παρρησία* nella *Repubblica* di Platone, l'una riservata al regime democratico (cfr. 557b 5), l'altra al regime tirannico (cfr. 567b4).

se essa [*scil.* la παρρησία] è *data* da un potere, sia esso democratico, tirannico o monarchico (naturalmente in forme più o meno estese), costituisce il terreno istituzionale sul quale si determina l'identità del cittadino; se essa *viene usata* corrisponde alla particolare intenzione che l'individuo mette nell'esercitare non solo i suoi diritti di cittadino, ma i suoi "doveri" di uomo nel rapporto con gli altri uomini, o con lo stesso "potere".⁸

In questo senso, e per introdurre il nostro oggetto, ovvero la disposizione a dialogare *francamente*, sono interessanti gli usi di παρρησία in Isocrate, in cui "la *parrhēsia* assume un pieno statuto morale, identificandosi con la franchezza che deve regolare soprattutto i rapporti di amicizia, secondo una perfetta corrispondenza tra pensiero e parola".⁹ È interessante riportare un passo proprio di Isocrate, in cui alla παρρησία si associa la ricerca in comune: "Da' libertà di parola agli uomini assennati, perché tu possa avere coloro che potranno esaminare assieme le questioni su cui sei in dubbio".¹⁰

335

Il problema, in questo testo rivolto a Nicocle, re di Cipro, non è propriamente quello della libertà di parola, così come poteva essere per il cittadino. Il punto centrale, a nostro avviso, è quello della condivisione di una questione importante che necessita di una analisi per una risoluzione. Ed è proprio in questa prospettiva che nel discorso entra la libertà di parlare in quanto libertà di dire apertamente ciò che si pensa, perché ciò che i consiglieri – in questo caso – pensano può contribuire a una soluzione. Il verbo συνδοκιμάζω indica proprio questo esame condotto assieme. Chiaramente, di qui a voler trovare un senso di παρρησία in Isocrate quale quello che in alcuni luoghi platonici appare, occorre un salto alquanto intrepido e da giustificare; e tuttavia questo passo di Isocrate può introdurci già nello spirito delle occorrenze di παρρησία e di παρρησιάζεσθαι nel *Lachete*.

Già Michel Foucault mette in luce l'importanza del *Lachete* per la questione della παρρησία, individuando il nesso tra questo concetto e la cura di sé, in cui si dà propriamente il rispecchiamento tra le parole e le azioni di un individuo.¹¹ L'inizio del dialogo dà il quadro di riferimento per intendere la situazione dialogica in cui la discussione deve essere posta dal lettore:

[Lisimaco] – Avete dunque visto combattere l'uomo in armi, Nicia e Lachete. Il motivo per cui vi abbiamo chiesto, io e Melesia che è

⁸ Spina (1986, p.84).

⁹ Ivi, p. 89.

¹⁰ Isocrate, *A Nicocle*, 28: "Δίδου παρρησίαν τοῖς εὖ φρονούουσιν, ἵνα περὶ ὧν ἂν ἀμφιγνοῆς ἔχῃς τοὺς συνδοκιμάσοντας". Giannone (2017, p.98-9) individua in questo contesto un uso positivo della παρρησία.

¹¹ Cfr. Foucault (1998, p.59-69).

qui, di venirlo a vedere insieme a noi, prima non ve lo abbiamo detto, ma ora ve lo diremo. Crediamo infatti che almeno di fronte a voi sia necessario parlare con tutta franchezza. Vi sono in effetti alcuni che ridono di tali esercizi; e qualora uno voglia consigliarsi con loro, non dicono ciò che pensano, ma, cercando di indovinare quello che ha in mente chi li consulta, dicono cose diverse dalla loro opinione. Ritenendovi noi, invece, capaci di giudicare e, una volta giudicato, di dire con schiettezza quel che a voi sembra, vi abbiamo perciò chiamato a consiglio sulle questioni di cui vogliamo mettervi a parte.¹²

Come è stato già messo in luce da vari studiosi,¹³ il prologo dei dialoghi di Platone, che sia diegetico o mimetico, dà al lettore le coordinate per intendere la situazione dialogica in cui occorre collocare la discussione che sta per avvenire; e, di fatto, qui Lisimaco ci sta fornendo proprio queste coordinate cui occorre prestare attenzione. Il motivo della discussione è offerto dalla preoccupazione per la cura dei figli suoi e di Melesia; proprio questa fa sì che i due si rivolgano a Nicia e Lachete per chiedere consiglio. Lisimaco, parlando in nome anche di Melesia, dichiara innanzitutto che intendono *parlare francamente* (παρρησιάζεσθαι) con gli altri interlocutori. Eppure, questa disposizione nel parlare è accompagnata da altre notazioni che specificano il senso di questo “parlare francamente”.¹⁴

1. Il “ridicolo” (γελοῖον)

A connotare la παρρησία, per opposizione o per prossimità semantiche, con cui Lisimaco e Melesia intendono parlare vi sono il “ridicolo” (καταγελάω), il “dire una cosa e pensarne un’altra” (οὐκ ἂν εἴποιεν ἄ νοοῦσιν) che è il parlare *para doxan* (λέγουσι παρά τὴν αὐτῶν δόξαν), il “dire ciò che si pensa” (nel senso dell’opinione), e il “mettere in comune” (ἀνακοινοῦσθαι) con gli altri interlocutori le questioni sulle quali si è in dubbio. È nel gioco di queste tre istanze – riso, parlare contro o secondo ciò che si pensa e mettere in comune – che il termine παρρησία acquisisce profondità semantica in questo dialogo e più in generale nell’opera di Platone.

¹² Platone, *Lachete*, 178a1-b5; traduzione di Centrone 2006: “Τεθέασθε μὲν τὸν ἄνδρα μαχόμενον ἐν ὄπλοις, ὧ Νικία τε καὶ Λάχης· οὗ δ’ ἔνεκα ὑμᾶς ἐκέλευσαμεν συνθεάσασθαι ἐγὼ τε καὶ Μελησίας ὄδε, τότε μὲν οὐκ εἴπομεν, νῦν δ’ ἐροῦμεν. ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τῶν τοιοῦτων καταγελάωσι, καὶ ἐάν τις αὐτοῖς συμβουλευῆται, οὐκ ἂν εἴποιεν ἄ νοοῦσιν, ἀλλὰ στοχαζόμενοι τοῦ συμβουλευομένου ἄλλα λέγουσι παρά τὴν αὐτῶν δόξαν· ὑμᾶς δὲ ἡμεῖς ἡγησάμενοι καὶ ἱκανοὺς γινῶναι καὶ γνόντας ἀπλῶς ἂν εἰπεῖν ἃ δοκεῖ ὑμῖν, οὕτω παρελάβομεν ἐπὶ τὴν συμβουλήν περὶ ὧν μέλλομεν ἀνακοινοῦσθαι”.

¹³ Cfr. Desclos (1992) e Capuccino (2014).

¹⁴ Per i lessici, cfr. LSJ, Ast (1835-1838) e Radice (2003). Per il “parlare francamente” nel *Lachete*, si veda anche Giannantoni (2005, p.41-42)

La παρρησία di Lisimaco evita la derisione che nasce dalla pratica degli esercizi in armi, e tuttavia la derisione e il riso suscitato dai discorsi è la spia di una situazione dialogica in cui l'obiettivo non è la ricerca di per sé, ma il mostrarsi conformi agli usi e ai costumi dominanti, quelli in cui si è vissuto e che si pensano come naturali e pertanto eterni. È questo il senso delle occorrenze di γελοῖον, καταγέλαστος, γέλως, γελάω, καταγελάω nella *Repubblica*, soprattutto nel libro V, in cui le "tre ondate" di ridicolo sembrano spazzare via i risultati del discorso sulla città giusta.¹⁵ Il discorso sul riso e sul ridicolo, che viene condotto nella *Repubblica*, è importante per determinare la situazione in cui gli interlocutori del *Lachete* vogliono trovarsi. In questo senso, la pagina 452 della *Repubblica* può essere chiarificatrice. Discutendo sull'uguaglianza delle occupazioni tra uomini e donne, Socrate afferma:

"Forse però" dissi "molte delle cose che stiamo dicendo trasgrediscono il costume tradizionale fino al punto che potrebbero sembrare ridicole, se venissero realizzate secondo i nostri discorsi".

"Proprio così" disse.

"Che cosa ci vedi" chiesi io "di più ridicolo? Ma sarà, è chiaro, che le donne si esercitino nude nelle palestre insieme con gli uomini – non solo le giovani, ma persino le anziane, alla maniera di quei vecchi nei ginnasi, che amano ancora esercitarsi per quanto siano grinzosi e sgradevoli a vedersi".

"Sì, per Zeus" disse: "risulterebbe ridicolo, almeno per l'uso attuale".¹⁶

Il ridicolo è quindi ciò che è contrario agli usi in voga in un determinato spazio-tempo, a quanto la maggior parte delle persone pensa. Quanto occorre però fare è sfidare il riso e continuare nella ricerca senza badare allo scherno che le "persone di spirito" possono rivolgere a chi indaga.¹⁷ Per mostrare che, in realtà, il riso e il senso di ridicolo non riguardano che un determinato momento, Socrate aggiunge che il ridicolo per le donne nude nei ginnasi è simile al ridicolo che la nudità maschile suscitava nei Greci dei tempi più antichi.¹⁸ Tuttavia, in questa breve storia della nudità che Socrate sta tracciando, il ridicolo svanisce di fronte al ragionamento:

¹⁵ Per una ricognizione sul ridicolo nel libro V della *Repubblica*, si vedano i lavori di Campese (2000) e di Beltrametti (2000).

¹⁶ Platone, *Repubblica*, V 452a7-b5; traduzione di Mario Vegetti in Platone (2007): "Ἰσως δὲ, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ἢ λέγεται. – Καὶ μάλα, ἔφη. – Τί, ἦν δ' ἐγώ, γελοϊότατον αὐτῶν ὄρας; ἢ δῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαιστραῖς γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἡδὴ τὰς πρεσβυτέρας, ὡσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὁμῶς φιλογυμναστῶσιν; – Νῆ τὸν Δία, ἔφη· γελοῖον γὰρ ἂν, ὡς γε ἐν τῷ παρεστῶτι, φανείη".

¹⁷ Cfr. *Repubblica* V 452b6-c2.

¹⁸ Cfr. *Repubblica* V 452c4-d2.

“Ma quando, penso, apparve che per chi si esercitava era meglio spogliarsi invece che coprire tutte queste parti, allora anche quel che per gli occhi era ridicolo svanì di fronte a ciò che si rivelava migliore nel ragionamento; e questo mostrò che è uomo vano colui che ritiene ridicolo qualcosa che non sia il male, e chi cerca di far ridere avendo di mira come ridicolo un qualche spettacolo che non sia quello della dissennatezza e della malvagità, stabilisce poi seriamente, per la sua concezione del bello, un punto di riferimento diverso da quello del bene”.¹⁹

Il ridicolo, pertanto, svanisce a opera di quanto viene mostrato migliore nei discorsi (ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μνησθέντος ἀρίστου), il che indica che la disposizione alla ricerca può esservi solo in e tra chi accantona il senso comune, da cui il ridicolo scaturisce, e si attiene a quanto appare migliore attraverso i discorsi che si fanno su di un determinato oggetto di indagine.

Questo passo della *Repubblica*, pur riferendosi alla nudità e dovendo difendere il principio per cui uomini e donne devono svolgere le stesse mansioni, è indicativo dell’atteggiamento da assumere nella ricerca. Assolutamente prossimo è il contesto del *Lachete*, in cui Lisimaco dichiara di aver scelto Nicia, Lachete e Socrate come interlocutori perché con questi si può parlare liberamente e quindi consultarsi circa la cura dei figli.²⁰ La παρρησία appare, pertanto, nel contesto del prologo del *Lachete*, come una disposizione che rifiuta il ridicolo e il senso comune, e che prelude quindi alla ricerca comune.

2. Il “mettere in comune” (ἀνακοινῶ-ἀνακοινοῦσθαι e κοινωνία)

Prima di passare a una questione più complessa, quale quella del parlare κατά ο παρὰ δόξαν, può essere utile dedicare la nostra attenzione al verbo ἀνακοινοῦσθαι e alle occorrenze, molteplici, di κοινός e dei suoi derivati all’interno di questo dialogo.

Come il passo riportato sopra, l’intenzione nell’usare παρρησία è quella di mettere in comune, di comunicare, la questione che preme a Lisimaco e Melesia.

¹⁹ *Repubblica* V 452d-4-e1; traduzione di Mario Vegetti in Platone 2007: “Ἄλλ’ ἐπειδὴ οἶμαι χρωμένοις ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρῆ ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μνησθέντος ἀρίστου· καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὡς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοῖου ἢ τὴν τοῦ ἀφρονὸς τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὐτὸ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ”.

²⁰ È da notare che il ridicolo della *Repubblica* nasce dalla novità dei discorsi sulla città, per cui il ridicolo è tale per il senso comune, mentre, dipendendo dalla considerazione del combattimento in armi – se innovazione o tradizione –, il ridicolo del *Lachete* può essere interpretato in maniera differente. Tuttavia, ai fini del nostro discorso, la considerazione del combattimento in armi è indifferente, poiché, in un modo o in un altro, il ridicolo indica sempre la volontà di sottrarre la questione alla discussione.

Per intendere questa comunanza espressa dal verbo ἀνακοινοῦσθαι in questo luogo è utile mettere in luce il senso delle altre occorrenze di questo verbo all'interno dei dialoghi. Esso occorre dieci volte,²¹ e indica innanzitutto la condivisione di qualcosa. Nel *Cratilo* questo verbo dà semplicemente inizio al dialogo: "Vuoi che mettiamo in comune il discorso anche con Socrate qui presente?"²² Nel *Liside* il verbo assume una valenza più precisa, perché esprime il mettere a parte una persona, e quindi condividere una questione, al fine di avere un aiuto.²³

Le precedenti occorrenze ci danno il quadro dell'uso del verbo, un uso che non si discosta da quello che si ritrova negli altri luoghi platonici e negli autori più o meno coevi.²⁴ Tuttavia vi sono due occorrenze del *Protagora* che indicano la

²¹ Cfr. *Teage* 128d6, 128e2; *Cratilo* 383a1; *Liside* 206c1; *Lachete* 178b5, 180a1, *Protagora* 314b8, 349a5; *Leggi* 913b2; *Settima lettera* 331b3. Occorre aggiungere una occorrenza del derivato ἐπανακοινοῶ in *Leggi* 918a3.

²² *Cratilo* 383a1-2: "Βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον;"

²³ Ippotale, ribattendo a Socrate, dice: "Ma proprio per questo mi consulto con te, e se hai qualcos'altro da consigliarmi, consigliami che tipo di discorso bisogna tenere o che cosa bisogna fare per divenire gradito al proprio diletto" (*Liside* 206b9-c3: "ἀλλὰ διὰ ταῦτα δή σοι, ὦ Σώκρατες, ἀνακοινοῦμαι, καὶ εἴ τι ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο"; traduzione di Centrone (2006)).

²⁴ È da notare che il verbo ἀνακοινοῦσθαι non è presente in Sofocle, né in Euripide, né in Tucidide, né nel *Corpus hippocraticum*. In Erodoto il termine occorre soltanto una volta al medio (ἀνακοινοῦται) e indica il mescolarsi delle acque del fiume Pireto in quelle dell'Istro (cfr. IV 48, 3). In Aristofane il verbo occorre solo due volte, una nelle *Nuvole* al medio (v. 470, in cui il coro rassicura Strepsiade del fatto che, una volta appresa la sua scienza, questi avrà la vita più invidiabile per gli uomini: "Certo: molti saranno sempre seduti presso la tua porta, desiderosi di incontrarti [ἀνακοινοῦσθαι] e discutere di liti e di cause di molti talenti; e di consigliarsi con te su problemi degni della tua intelligenza": vv. 467-75; traduzione di Mastromarco in Aristofane (1983)) e una all'attivo nella *Lisitrata* (1177, in cui Lisitrata esorta a informare gli alleati di ciascuna delle parti). Il contesto della prima occorrenza rimanda alla pratica "dialogica" (nella versione che ne dà Aristofane) che ritroviamo in Platone, mentre nella seconda il contesto è quello pubblico delle ambascerie. In Isocrate il verbo occorre quattro volte al medio. Due occorrenze sono in *Ad Demonicum* (25 e 34; in quest'ultima occorre anche il termine παρρησία, ma come reticenza a usarla). Una è in *Philippus* 19, in cui il verbo è riferito ai consiglieri greci con cui Filippo si consulta. L'ultima è nel *Panatenaico* (235), in cui un allievo ricorda che "le persone intelligenti sono solite consultarsi [ἀνακοινοῦσθαι] sulle opere a cui tendono preferibilmente con chi ha più senno di loro, o almeno con chi è in grado di esprimere liberamente il proprio pensiero [τοῖς μέλλουσιν ἀποφαίνεσθαι τὴν αὐτῶν γνώμην]". Quest'ultima occorrenza in Isocrate istituisce una correlazione stretta tra l'ἀνακοινοῦσθαι e la possibilità che le persone con cui si comunica possano esprimere il proprio pensiero, il che altro non è se non la παρρησία con cui Lisimaco parla e che si aspetta dai propri interlocutori. In Senofonte le voci del verbo ἀνακοινοῦσθαι sono sia al medio sia all'attivo. Nelle *Elleniche* vi sono due occorrenze (in VI 3, 8 e in VII 2, 20), nell'ultima delle quali l'ἀνακοινοῦσθαι indica il consultarsi con gli dèi. Nei *Memorabilia* (III 7, 3) l'ἀνακοινοῦσθαι è sempre legato al dare consigli, così come nelle due prime occorrenze nell'*Anabasi* (entrambe in III 1, 5) in cui il verbo si riferisce al mettere a parte prima Socrate e poi Apollo. Nella terza e ultima occorrenza, l'ἀνακοινοῦσθαι si riferisce sempre al mettere a parte gli dèi per chiedere consigli. Nella *Ciropedia*, infine, vi sono altre due occorrenze (V 4, 15 e V 4, 20) che testimoniano sempre del medesimo significato, ovvero quello di comunicare (nella *Ciropedia* non vi è il correlato del consiglio da ricevere, esprimendo queste due occorrenze la mancata comunicazione). Il verbo ἀνακοινοῦσθαι, dalle evidenze appena mostrate, sembra apparire e specializzarsi tra metà V secolo e la metà del IV. Da un generico "mettere in comune", com'è il caso delle acque dei fiumi in Erodoto, il termine sembra specializzarsi nella comunicazione tra uomini; ma

medesima situazione dialogica del *Lachete* e che possono illuminare, pur nella puntualità dell'occorrenza, la concezione del dialogo e della *παρησία* che ritroviamo nel *Lachete* e, più in generale, in Platone. La prima occorrenza riguarda il secondo prologo del *Protagora*, in cui il giovane Ippocrate si reca in casa di Socrate affinché quest'ultimo lo possa introdurre a Protagora e lo raccomandi perché divenga discepolo del sofista di Abdera.²⁵ Socrate mostra al giovane che, non sapendo questi quale sia l'insegnamento di Protagora, sta esponendo a un grave pericolo la propria anima. A questo punto Socrate dice al giovane Ippocrate:

“Quindi ora, come ci proponevamo di fare, andiamo a sentire quest'uomo, e dopo averlo ascoltato ci consulteremo anche con altri; infatti là non c'è solo Protagora, ma si trovano anche Ippia di Elide e credo pure Prodicò di Ceo, oltre a molti altri sapienti”.²⁶

La situazione dialogica è la medesima del *Lachete*: occorre consultarsi per comprendere quale educazione consigliare o a quale occupazione attendere.

La seconda occorrenza, tuttavia, è alquanto diversa, perché è all'interno del dialogo tra Socrate e Protagora, e occorre nel momento in cui bisogna riprendere la discussione dopo l'interruzione dovuta all'esegesi dell'ode a Skopas di Simonide. Il dialogo sembra arrestarsi e Protagora non manifesta le proprie intenzioni a riguardo,²⁷ perciò Socrate dichiara, in tutta *παρησία* – pur se non occorre qui il termine –, le proprie intenzioni: “Protagora, non credere che io voglia discutere con te avendo come scopo qualcosa di diverso dall'esaminare quei problemi su cui io stesso ogni volta mi trovo in difficoltà”.²⁸

La ripresa di un dialogo che si configura come un *ἄγων λόγων*, una gara di discorsi sofistica,²⁹ avviene lentamente per la ritrosia di Protagora ad accettare, durante tutto il dialogo, le modalità dello scambio dialogico. La distanza tra le due modalità discorsive, quella di Socrate e quella di Protagora, erano state, del resto, già rese chiare in precedenza, con la richiesta di Socrate a usare la *brachilogia*:

di più, il verbo sembra indicare una comunicazione che necessita della franchezza perché possa avere buon esito

²⁵ Sul ruolo del secondo prologo del *Protagora*, che vede protagonisti il dialogo tra Socrate e il giovane Ippocrate nel discutere sull'insegnamento da ricevere, ci permettiamo di rimandare a Marino (2019, capitolo I).

²⁶ Platone, *Protagora* 314b6-c2; traduzione di Chiesara (2010).

²⁷ Cfr. *Protagora* 348b, in cui Socrate afferma esplicitamente che il proprio interesse è quello di discutere

²⁸ *Protagora* 348c5-7; traduzione di Chiesara (2010): “Ὁ Πρωταγόρα, μὴ οἶου διαλέγεσθαι μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἐκάστοτε, ταῦτα διασκεψασθαι”.

²⁹ Uno studio attento del *Protagora* in questo senso è quello di Capra 2001, che pone questo dialogo al crocevia tra la commedia aristofanesca e le gare sofistico-eristiche di discorsi.

“Socrate”, rispose, “già con molti sono sceso in campo nell’agone dei discorsi, e se avessi fatto ciò che tu pretendi, parlare come mi ordinava l’avversario, non mi sarei mostrato migliore di nessuno e il nome di Protagora non sarebbe diventato famoso tra i Greci”³⁰

La costruzione della scena è chiara. Protagora non vuole discorrere perché in dubbio circa una questione, ma soltanto per ottenere fama dalle vittorie riportate negli agoni di discorsi; ma soprattutto è chiara la differenza tra la disposizione a dialogare di Socrate e quella di Protagora. Ed è proprio nella disposizione, nella finalità che Socrate si propone, che emerge il verbo ἀνακοινοῦσθαι. Dopo aver chiarito il motivo che lo spinge a discutere, e dopo aver detto che Protagora è esperto circa la virtù, Socrate afferma: “Quindi, perché non dovrei invitarti nell’esame di queste cose, a interrogarti e a consultarti?”³¹

L’ἀνακοινοῦσθαι ritorna quindi come marca dello scambio dialogico che avviene non per altra ragione se non per esaminare una questione in sé.³² Del resto, nei dialoghi è il *logos* a “vincere” e non un interlocutore, proprio come accade nel *Protagora*, in cui a un certo punto l’*exodos* dei discorsi accusa Socrate e Protagora di essere strani, *atopoi*,³³ per il ribaltamento delle posizioni iniziali dei due: avviene quindi un ribaltamento anche in questo senso, perché non sono gli interlocutori a valutare i λόγοι discussi, ma sono i λόγοι a giudicare gli stessi interlocutori.

Possiamo concludere che il senso di ἀνακοινοῦσθαι-ἀνακοινοῦν, pur nella genericità del “rendere partecipe qualcuno di qualcosa”, “informare qualcuno di qualcosa”, “comunicare”,³⁴ già specializzato rispetto all’uso erodoteo, concorre a descrivere la situazione dialogica che intercorre tra amici, tra interlocutori che hanno come unico scopo quello di esaminare una questione al fine di risolverla. Questa definizione del verbo va considerata anche in negativo, poiché, date

³⁰ *Protagora* 335a4-8; traduzione di Chiesara (2010): “Ἦ Σώκρατες, ἔφη, ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμεν, οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην οὐδ’ ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν”.

³¹ *Protagora* 349a4-5; Traduzione di Chiesara (2010): “πῶς οὖν οὐ σέ χρῆν παρακαλεῖν ἐπὶ τῆν τούτων σκέψιν καὶ ἐρωτᾶν καὶ ἀνακοινοῦσθαι;”

³² Alla fine del *Protagora* ritorna l’affermazione di Socrate di voler discutere solo per esaminare la questione. Il sofista di Abdera, infatti, accusa Socrate di “amare la vittoria” (360e3: “Φιλονικεῖν μοι, ἔφη, δοκεῖς, ὦ Σώκρατες”) e Socrate ribatte come nel passo sopra citato: “No davvero’, risposi; ‘domando tutto questo solo per il desiderio di indagare come stiano le cose riguardo alla virtù e che cosa essa sia mai’”(360e6-8: “Οὔτοι, ἦν δ’ ἐγώ, ἄλλου ἔνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ’ ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ’ ἐστὶν αὐτό, ἢ ἀρετή;” traduzione di Chiesara 2010).

³³ Nei dialoghi di Platone, l’aggettivo ἀτοπος è riferito a Socrate, ma qui viene riferito anche a Protagora.

³⁴ Questo è il senso più generico che si ritrova nelle due occorrenze delle *Leggi* (913b2, 918a3 nella forma “ἐπανακοινώσαντες”): la prima si riferisce al non rendere partecipi gli indovini, la seconda al comunicare con i custodi delle leggi; per una ricognizione cfr. LSJ e i lessici sopra menzionati di Ast (1835-38) e di Lombardo (2003).

queste premesse, ἀνακοινοῦσθαι-ἀνακοινοῦν si oppone semanticamente a tutte quelle pratiche sofistico-eristiche che invece hanno lo scopo di persuadere, senza una analisi, o di vincere una gara di discorsi.

Il senso di questo verbo, quale abbiamo proposto, si arricchisce, tuttavia, di questo senso specifico attraverso le varie occorrenze di termini a esso correlati. Nel *Lachete*, infatti, si rincorrono nel testo i termini κοινός, κοινῆ, κοινωνός, κοινωνία e i verbi κοινοῦν e κοινωνεῖν.

L'avverbio κοινῆ occorre quattro volte nel testo, a marcare il fatto che il dialogo e la ricerca sono fatti in comune, e che non è una semplice discussione, ma un partecipare e un unirsi per la cura dei figli. Ed è proprio Lisimaco, continuando il suo discorso di apertura in cui mostra le proprie intenzioni, a dichiarare cosa voglia dai propri interlocutori:

[Lisimaco] – “Sapendo che anche voi avete figli, abbiamo pensato che voi, se mai altri, vi foste preoccupati di curarli perché diventassero ottimi e che, anche se non aveste posto mente a questo, vi avremmo ricordato che non bisogna trascurarlo e vi inviteremo ad aver cura dei figli insieme con noi [κοινῆ μεθ’ ἡμῶν]”³⁵

Poco oltre nel discorso, e dopo aver ribadito che egli e Melesia avrebbero usato *παρησία*,³⁶ Lisimaco specifica la proposta di mettere in comune, di comunicare e di consultarsi, la quale prende l'aspetto proprio di una associazione di compagni:

Ci è sembrato dunque necessario andare a vedere quest'uomo e portarci dietro anche voi sia come spettatori, sia al contempo come consiglieri e *compagni compartecipi* [κοινωνούς], qualora lo vogliate, della cura dei figli.³⁷

E che questa associazione di compagni sia ciò che propriamente si richieda, è lo stesso Lisimaco, alla fine del suo discorso introduttorio, a dirlo:

Ora dunque sta a voi consigliarci, sia a proposito di questa disciplina, se è necessario impararla o no, sia a proposito di altre, se avete qualche insegnamento o occupazione da raccomandarci per

³⁵ *Lachete* 179a8-b6: (traduzione di Cambiano (1970) lievemente modificata).

³⁶ Cfr. *Lachete* 179c1-2: “Come dunque dicevo all’inizio del discorso, vi parleremo con tutta franchezza” (traduzione di Centrone (2006): “ὅπερ οὖν καὶ ἀρχόμενος εἶπον τοῦ λόγου, παρησιασόμεθα πρὸς ὑμᾶς”).

³⁷ *Lachete* 179e4-180a1; traduzione lievemente modificata di Centrone (2006): “ἔδοξε δὲ χρῆναι αὐτούς τε ἐλθεῖν ἐπὶ θεῶν τᾶνδρὸς καὶ ὑμᾶς συμπαραλαβεῖν ἅμα μὲν συνθεατάς, ἅμα δὲ συμβούλους τε καὶ κοινωνούς, ἐὰν βούλησθε, περὶ τῆς τῶν υἱῶν ἐπιμελείας”.

un giovane, e dirci che ne farete della nostra proposta di *associazione* [κοινωνίας].³⁸

La proposta viene accettata da Nicia nei termini propri dell'accordo proposto da Lisimaco: "Io, per conto mio, Lisimaco e Melesia, approvo il vostro proposito e sono disponibile ad associarmi [κοινωνεῖν] a voi, e così penso anche Lachete, che è qui con noi".³⁹

Questa associazione, questa κοινωνία riemerge in altri luoghi del dialogo e, benché non porti alla definizione del coraggio, si mostra come la condizione di possibilità per qualsiasi dialogo, che sola può portare alla soluzione di una questione. Per di più, questa comunanza tocca un punto nevralgico del dialogo come struttura comunicativa, ovvero il dare e rendere ragione: "Se dunque per voi non fa differenza, parlate ed esaminate insieme con Socrate, dando e ricevendo reciprocamente ragione".⁴⁰

La comunanza viene marcata dalla reciprocità con cui si dà e si riceve ragione delle proposte di volta in volta poste nella discussione, ed è un accordo che vale per tutta la discussione. La κοινωνία di cui parla Lisimaco all'inizio e che viene rievocata in vari luoghi di questo dialogo, diviene una condivisione del λόγος per bocca di Socrate.⁴¹ E che Socrate condivida la stessa prospettiva di Lisimaco e di Nicia circa la necessità della comunanza, dell'associarsi per discutere, emerge anche quando Nicia propone una definizione di coraggio e Lachete accusa quest'ultimo di farsi bello coi discorsi.⁴² Lachete, quindi, prega Socrate a continuare la discussione e questi aggiunge: "Sto per farlo, carissimo; ma non credere che ti scioglierò *dalla comunanza del discorso* [τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου]. Fa' attenzione ed esamina con me le cose dette".⁴³

³⁸ Lachete 180a1-5; traduzione di Centrone (2006): "ἤδη οὖν ὑμέτερον μέρος συμβουλεύειν καὶ περὶ τούτου τοῦ μαθήματος, εἴτε δοκεῖ χρῆναι μανθάνειν εἴτε μή, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, εἴ τι ἔχετε ἐπαινέσαι μάθημα νέω ἀνδρὶ ἢ ἐπιτήδευμα, καὶ περὶ τῆς κοινωνίας λέγειν ὅποιόν τι ποιήσετε".

³⁹ Lachete 180a6-8; traduzione di Centrone (2006): "Ἐγὼ μὲν, ὦ Λυσίμαχε καὶ Μελησία, ἐπαινῶ τε ὑμῶν τὴν διάνοιαν καὶ κοινωνεῖν ἔτοιμος, οἶμαι δὲ καὶ Λάχητα τόνδε".

⁴⁰ Lachete 187d1-3; traduzione di Centrone (2006): "εἰ οὖν ὑμῖν μή τι διαφέρει, εἶπατε καὶ κοινῇ μετὰ Σωκράτους σκέψασθε, διδόντες τε καὶ δεχόμενοι λόγον παρ' ἀλλήλων".

⁴¹ Cfr. Lachete 196c8-d2: "Nulla me l'impedisce [*scil.* di interrogare Nicia]; questo domandare, infatti, riguarnerà me e te in comune. [...]. Dimmi, allora, Nicia - o meglio, dicci. Io e Lachete, infatti, partecipiamo in comune alla discussione. Dici che il coraggio è scienza delle cose da temere e di quelle da osare?" (traduzione di Centrone 2006: "Ἄλλ' οὐδέν με κωλύει· κοινῇ γὰρ ἔσται ἡ πίστις ὑπὲρ ἑμοῦ τε καὶ σοῦ. [...] Λέγε δὴ μοι, ὦ Νικία - μᾶλλον δ' ἡμῖν· κοινούμεθα γὰρ ἐγὼ τε καὶ Λάχης τὸν λόγον - τὴν ἀνδρείαν ἐπιστήμην φῆς δεινῶν τε καὶ θαρραλέων εἶναι;").

⁴² Cfr. Lachete 197c2-4.

⁴³ Lachete 197e6-8; traduzione lievemente modificata di Cambiano: "Τοῦτο μέλλω ποιεῖν, ὦ ἄριστε· μὴ μέντοι οἴου με ἀφήσειν σε τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου, ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ συσκόπει τὰ λεγόμενα".

La volontà di Socrate di non sciogliere la comunanza del *λόγος* diviene, nelle parole pronunciate da Socrate alla fine del dialogo, l'invito alla ricerca in comune di un maestro⁴⁴ e a prendersi cura in comune di sé stessi e dei figli.⁴⁵

3. Il “parlare secondo la propria opinione” (κατὰ τὴν δόξαν λέγειν)

Un altro aspetto attraverso il quale il senso di *παρησιία* si arricchisce semanticamente, ma che è comune e implicito nell'uso di questo termine anche negli altri autori, è il parlare secondo quanto si pensa. Dato il tema che si intreccia con quello più generale del dialogo e del parlare *κατὰ δόξαν*, presenteremo qui solo alcune occorrenze per mostrare in che modo la *παρησιία* possa intrecciarsi anche a questa disposizione e cosa significhi questa vicinanza. La formula che appare nel *Lachete* è negativa e la ricordiamo qui:

Vi sono in effetti alcuni che ridono di tali esercizi; e qualora uno voglia consigliarsi con loro, non dicono ciò che pensano, ma, cercando di indovinare quello che ha in mente chi li consulta, dicono cose diverse dalla loro opinione.⁴⁶

Nella formula *παρὰ δόξαν* occorre mettere in rilievo una opposizione forte, uno scontro fra quanti pensano cose differenti. Tuttavia, anche questo sintagma, così come le occorrenze di *κοινός*, *κοινῆ*, *κοινωνός*, *κοινωνία* e dei verbi *κοινοῦν*, *κοινωνεῖν* e *ἀνακοινοῦσθαι* prima analizzate, individua *e contrario*, la dimensione dialogica specifica che gli interlocutori devono avere per poter condurre un vero dialogo. Questo è il senso dell'intimazione di Socrate a Critone nell'omonimo dialogo:

Dunque non dobbiamo ricambiare le ingiustizie, né far del male a nessuno, qualsiasi cosa gli altri facciano a noi. E bada, Critone, di non concordare con me su questo punto se non sei veramente di questo parere [ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῆς]; a condividere queste opinioni, lo so bene, sono e sempre saranno pochi.⁴⁷

Il senso di *παρὰ δόξαν* trova una propria specificazione nel contesto del *Critone*. Qui non si tratta soltanto di non dire ciò che si pensa, in contrasto con la *παρησιία*, ma il senso è arricchito dai riferimenti ai pochi e alla *ὁμολογία*. Parlare

⁴⁴ Cfr. *Lachete* 201a2-4.

⁴⁵ Cfr. *Lachete* 201b3-5.

⁴⁶ *Lachete* 178a5-b3; traduzione di Centrone 2006: “εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τῶν τοιούτων καταγελωστοί, καὶ ἔάν τις αὐτοῖς συμβουλευέσθαι, οὐκ ἂν εἴποιεν ἅ νοοῦσιν, ἀλλὰ στοχαζόμενοι τοῦ συμβουλευομένου ἄλλα λέγουσι παρὰ τὴν αὐτῶν δόξαν”.

⁴⁷ *Critone* 49c10-d2; traduzione di Maria Michela Sassi 1993: “Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν. καὶ ὅρα, ὃ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῆς· οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει”.

secondo quanto si pensa indica innanzitutto il fatto che pochi potranno concordare, giungere a una *ὁμολογία*, con quanto un individuo dice senza apporre infingimenti nel proprio discorso: è il caso del senso del ridicolo, veicolo del sentire comune della società. La *ὁμολογία*, infatti, è il risultato di un dialogo condotto correttamente: gli interlocutori, esprimendo ciò che pensano e non mascherando il proprio pensiero, giungono in comune a un accordo, appunto a una *ὁμολογία*, che non è un accordo né preliminare né stabilito per convenzione,⁴⁸ ma un accordo che nasce per convinzione. La *ὁμολογία* nasce proprio dal divenire, spontaneamente, una l'opinione degli interlocutori.⁴⁹

4. La *παρησιία* nel *Lachete*

Dopo aver cercato di approfondire il campo semantico del termine *παρησιία* attraverso i termini che, nelle parole di Lisimaco, ne specificano il senso, possiamo tentare di proporre alcune conclusioni attraverso i richiami alla pratica dialogica presenti nel *Lachete*.

Innanzitutto, la situazione dialogica che si configura a partire dalla prima battuta di Lisimaco lascia intendere chiaramente che si tratta di una discussione tra amici, in cui il ridicolo o le remore vengono abbandonate e ognuno parla secondo quanto pensa al fine di giungere alla soluzione del problema posto da Lisimaco anche a nome di Melesia; ma di più. Dopo che Socrate viene lodato nel ricordo di Lisimaco⁵⁰ e nelle parole di Lachete,⁵¹ Lisimaco chiarisce le relazioni che vuole avere, da quel momento in poi, con Socrate:

Socrate, è davvero bella questa lode, sia perché ti è tributata da uomini degni di fede, sia per ciò per cui costoro ti lodano. Sappi dunque che, sentendo queste cose, mi rallegro che tu goda di buona fama, e considerami tra coloro che ti vogliono più bene. Anzi, avresti dovuto venire da noi anche prima e considerarci dei tuoi, come sarebbe giusto; da oggi, però, dato che ci siamo riconosciuti, non fare diversamente, ma impara a conoscerci e divieni familiare con noi e con costoro, che sono più giovani, perché anche voi preserviate la nostra amicizia.⁵²

⁴⁸ Cfr. Adorno (1968).

⁴⁹ Cfr. Marino (2019, p.242-65).

⁵⁰ Cfr. *Lachete* 180d4-181a2.

⁵¹ Cfr. *Lachete* 181a7-b4.

⁵² *Lachete* 181b5-c6; traduzione di Centrone 2006: “ὦ Σώκρατες, οὗτος μέντοι ὁ ἔπαινός ἐστιν καλός, ὃν σὺ νῦν ἐπαινῆ ὑπ’ ἀνδρῶν ἀξίων πιστεύεσθαι καὶ εἰς ταῦτα εἰς ἃ οὗτοι ἐπαινοῦσιν. εὖ οὖν ἴσθι ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀκούων χαίρω ὅτι εὐδοκιμεῖς, καὶ σὺ δὲ ἡγοῦ με ἐν τοῖς εὐνούστατόν σοι εἶναι. χρῆν μὲν οὖν καὶ πρότερόν γε φοιτᾶν αὐτὸν παρ’ ἡμᾶς καὶ οἰκείους ἡγεῖσθαι, ὥσπερ τὸ δίκαιον· νῦν δ’ οὖν ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας, ἐπειδὴ ἀνεγνωρίσαμεν ἀλλήλους, μὴ ἄλλως ποίει, ἀλλὰ σύνισθι τε καὶ γνῶριζε καὶ ἡμᾶς καὶ τούσδε τοὺς νεωτέρους, ὅπως ἂν διασώζητε καὶ ὑμεῖς τὴν ἡμετέραν φιλίαν”.

Solo dopo questo intervento di Lisimaco comincia la discussione vera e propria, che porterà ai tentativi di definizione del coraggio. Quanto mette conto notare è che la situazione dialogica, dalla prima battuta di Lisimaco fino a questa che prelude alla discussione, si va specificando, e dalla παρρησία si giunge all'amicizia come legame di vita. E che questa sia la dinamica che deve – o dovrebbe – presiedere a uno scambio dialogico sano lo affermano le parole di Prodicò e di Ippia nel *Protagora*. Quando, infatti, la discussione tra Protagora e Socrate sembra volgere al termine a causa della differenza nel modo di discutere, intervengono gli altri presenti al fine di ricomporre la frattura e di continuare la discussione, e le parole dei due sofisti indicano proprio quanto Lisimaco chiede a Socrate nel *Lachete*. Prodicò interviene e indica la “bellezza” della discussione:

Anch'io ritengo, Protagora e Socrate, che dobbiate venirvi incontro e discutere le vostre ragioni senza litigare; infatti discutono benevolmente gli amici con gli amici [οἱ φίλοι τοῖς φίλοις], mentre gli avversari e i nemici litigano. In questo modo la discussione per noi sarà bellissima.⁵³

346

Subito dopo prende la parola Ippia e ribadisce il principio per cui gli interlocutori sono amici, parenti e simili l'un l'altro:

“Signori qui presenti”, disse, “io credo che voi siate tutti congiunti, famigliari e concittadini per natura, non per legge [συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι – φύσει, οὐ νόμῳ]; infatti per natura il simile è affine al simile, mentre la legge, tiranna dell'essere umano, lo costringe a molte cose contro natura. Ora, è vergognoso che noi, che conosciamo la natura delle cose essendo i più sapienti tra gli Elleni, e che per ciò stesso ora siamo convenuti nel Pritaneo della sapienza e nella casa più bella e illustre di questa città, non mostriamo nulla che sia degno di questa nobiltà, ma litighiamo tra noi come i più insulsi tra gli uomini [ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων]”.⁵⁴

⁵³ *Protagora* 337a6-b3; traduzione lievemente modificata di Chiesara 2010: “ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὡς Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή – ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις – καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἢ συνουσία γίγνοιτο”.

⁵⁴ *Protagora* 337c7-e2; traduzione lievemente modificata di Chiesara 2010: “ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἠγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι – φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται – ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφύνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεισθαι ἀλλήλοις”.

È chiaro che il contesto del *Protagora* è un agone di discorsi, e che quindi le parole di Prodicò e di Ippia abbiano un senso diverso rispetto a quelle di Lisimaco e denuncino proprio la patologia di un dialogo quale quello che Socrate e Protagora portano avanti. Eppure, proprio per il diverso senso, il richiamo all'amicizia, alla *συγγένεια*, all'essere concittadini per sapienza fa emergere il principio per cui un dialogo condotto correttamente prevede proprio una affinità più che di discorsi di anime, di inclinazioni, e quindi di intenti.⁵⁵

Il dialogo del *Lachete*, pur non mancando di momenti di tensione, viene ricondotto da Socrate allo spirito con cui Lisimaco chiedeva che si discutesse, con franchezza e da amici. Infatti, dopo che Lachete accusa Nicia di parlare a vanvera, Socrate indica la strada da seguire per discutere: "Allora istruiamolo, non offendiamolo".⁵⁶ Il richiamo è molto vicino a quello del *Menone*. La scena è celebre: se si dà una definizione i cui termini l'interlocutore afferma di non conoscere, vi possono essere due strade per continuare la discussione; la prima è quella di affermare che si è detta la verità, senza darsi pena se l'interlocutore stia capendo o meno il senso delle parole. Questa prima strada è l'atteggiamento che si assume quando ci si trova in una discussione eristica, in cui la posta in palio è la vittoria, e non la verità. La seconda strada è quella da scegliere in una discussione tra amici: "Ma se, proprio come facciamo ora io e te, volessero discuterne da amici, bisognerebbe rispondere in maniera per così dire più dolce e più dialettica".⁵⁷

È proprio la condizione di amici e di compagni, come nel *Lachete* si dice espressamente, che mostra anche un altro lato importante della *παρρησία*, ovvero la corrispondenza tra i λόγοι e gli έργα, la connessione e, soprattutto, la coerenza tra quanto si dice e quanto si agisce. Questa prospettiva peculiare è presente sia in Socrate sia in Lachete, ed è un altro centro gravitazionale attorno al quale ruota il termine e il concetto di *παρρησία* in questo dialogo. In poco più di una pagina, la coerenza e l'armonia tra i discorsi e gli atti di un individuo divengono l'oggetto specifico della discussione, ed è qui che occorre il termine *παρρησία*, a sancire un'altra caratteristica che essa ha all'interno del contesto del *Lachete*.

Dopo aver affermato che Lisimaco non conosce Socrate, Nicia spiega al primo il vero scopo dell'indagare socratico:

Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro,

⁵⁵ Per questi aspetti del dialogo, cfr. Marino (2019, p.242-65), e per la dialettica ὁμοιον-διάφορον soprattutto le pagine 258-65.

⁵⁶ *Lachete* 195a7; traduzione di Chiesara (2010): "Οὐκοῦν διδάσκωμεν αὐτὸν ἀλλὰ μὴ λοιδορῶμεν".

⁵⁷ *Menone* 75d2-4; traduzione di Ferrari (2016): "εἰ δὲ ὡσπερ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλοιντο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, δεῖ δὴ πρῶτον πῶς καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι".

viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la sua vita trascorsa.⁵⁸

L'interrogare socratico, quindi, al di là della specificità dell'oggetto, nelle parole di Nicia, si trova a essere un modo per considerare quell'accordo tra i λόγοι e gli ἔργα di cui parla anche Lachete subito dopo nel testo:

Il mio atteggiamento verso i discorsi, Nicia, è semplice; o, se vuoi, non semplice ma duplice; potrei infatti sembrare a qualcuno amico dei discorsi, e un'altra volta apparire loro nemico. Quando infatti sento un uomo che dialoga o su una qualche forma di sapienza, se è veramente un uomo all'altezza dei discorsi che tiene, ne traggo enorme piacere, considerando al tempo stesso chi parla e le cose dette, come siano consentanei l'uno all'altro e in perfetta armonia [...].⁵⁹

È in questo momento che Lachete dice Socrate degno di ogni παρρησία e di essere pronto a farsi esaminare da questi:

Quanto a Socrate, dei suoi discorsi non ho esperienza, ma, a quanto pare, ho prima sperimentato le sue azioni, e in esse l'ho trovato degno di bei discorsi e di ogni franchezza [αὐτὸν ἡῦρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας]. Se dunque ha anche questa dote, acconsento con l'amico e con somma gioia mi farò passare in rassegna [ἐξεταζοίμην] da un simile uomo e non sarò infastidito dall'imparare, anzi, anch'io consento con il detto di Solone, con una sola aggiunta: invecchiando, infatti, desidero apprendere solo dalle persone di valore.⁶⁰

Qui incontriamo l'unione di vari punti che hanno, come *trait d'union*, proprio il dialogare socratico così come nell'opera di Platone viene presentato.

⁵⁸ *Lachete* 387e6-188a2; traduzione di Centrone (2006): “Οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὅς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἢ λόγῳ καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιεγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν <ἂν> ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὅντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν”.

⁵⁹ *Lachete* 188c4-d2; traduzione di Centrone (2006): “Ἀπλοῦν τό γ' ἐμόν, ὦ Νικία, περὶ λόγων ἐστίν, εἰ δὲ βούλει, οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν· καὶ γὰρ ἂν δόξαίμι τῷ φιλόλογος εἶναι καὶ αὐτὸν μισόλογος. ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγόμενου ἢ περὶ τίνος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι κ.τ.λ.”

⁶⁰ *Lachete* 188e5-189a6; traduzione di Centrone (2006): “Σωκράτους δ' ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἐμπειρὸς εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἡῦρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας. εἰ οὖν καὶ τοῦτο ἔχει, συμβούλομαι τάνδρῃ, καὶ ἥδιστ' ἂν ἐξεταζοίμην ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου, καὶ οὐκ ἂν ἀχθοίμην μαθάνων, ἀλλὰ καὶ ἐγὼ τῷ Σόλωνι, ἐν μόνον προσλαβῶν, συγχωρῶ· γηράσκων γὰρ πολλὰ διδάσκεσθαι ἐθέλω ὑπὸ χρηστῶν μόνον”.

Questi tre punti sono i “bei discorsi”, la *παρρησία* e l’esaminare. Innanzitutto, Lachete afferma che Socrate è degno di “bei discorsi e di ogni *παρρησία*”: la *παρρησία*, quindi, va di pari passo con i bei discorsi, che sono quei discorsi intorno alla virtù che generano la saggezza.⁶¹ Tuttavia, ad accompagnare il termine *παρρησία* vi è anche il verbo *ἐξετάζω*, al medio, per indicare l’azione che Lachete si augura Socrate operi su di lui. Il verbo, e ovviamente il concetto relativo, è quello che occorre nel celebre luogo dell’*Apologia*, quando Socrate afferma che “una vita non esaminata non è degna di essere vissuta dall’uomo”,⁶² e che questo sia il massimo bene per l’uomo è detto, sempre nell’*Apologia*, due righe prima *apertis verbis*.⁶³

Le questioni sollevate in questo contributo, pur nella brevità della trattazione, ci sembrano dare un quadro alquanto preciso della *παρρησία* così come è pensata nel *Lachete*; e il fatto che queste osservazioni siano limitate al *Lachete* è da tener presente perché la *παρρησία* funziona in modo differente nelle altre occorrenze – si pensi ad esempio a quelle del *Gorgia*.

La *παρρησία* si trova al crocevia tra varie questioni squisitamente platoniche, o se si vuole socratico-platoniche. Il termine sembra essere una chiave di volta per intendere il dialogo come struttura comunicativa corretta, perché trae con sé, almeno per il *Lachete*, il principio di possibilità della costituzione non solo di una comunità dialogica, ma anche, e forse in maniera ancora più pregnante, di una comunità “politica” costituita da amici e compagni associati in una *κοινωνία*, che indica propriamente una alleanza. Il riferimento alla comunanza, del resto, non si limita a un senso politico, anche se tale comunità politica si troverebbe a operare all’interno della medesima *πόλις* in uno spazio privato, ma procede in direzione di una compartecipazione reciproca alla vita fondata dal comune intento della ricerca. In questo senso, *παρρησία* indica il legame che intercorre fra la vita e i discorsi, nel senso di una coerenza e disposizione all’esame.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Francesco. Appunti su *ὁμολογεῖν* e *ὁμολογία* nel vocabolario di Platone. *Dialoghi di archeologia*. Milano: Il Saggiatore, vol. 2, 1968, p.152-72.

⁶¹ Cfr. *Carmide* 157a3-5: “E disse, mio caro, che l’anima si cura con certi incantesimi, e che questi incantesimi sono i bei discorsi” (“θεραπέυεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὧ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ’ ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς”). Per la relazione dell’incantamento e dei bei discorsi, cfr. Tulli 1998.

⁶² Cfr. *Apologia* 38a5-6: “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων”.

⁶³ Cfr. *Apologia* 38a1-5. Per il dialogo come *megiston agathon*, cfr. l’importante lavoro di Gabriele Giannantoni (2005, capitolo IV).

ARISTOFANE. **Commedie**. A cura di Giuseppe Mastromarco. Torino: UTET, 1983.

AST, G.A. Friedrich. *Lexicon platonicum, sive Vocum platoniarum index*. Lipsiae in Libraria weidmanniana, 1835-1838.

BELTRAMETTI, Anna. L'utopia dalla commedia al dialogo platonico. In: VEGETTI, Mario. **Platone**. La Repubblica. Napoli: Bibliopolis, 2000, p.233-256.

CAMBIANO, Giuseppe. PLATONE. **Dialoghi filosofici**. A cura di Giuseppe Cambiano. Vol. I. Torino: UTET, 1970.

CAMPESE, Silvia. La prima ondata: il 'dramma femminile'. In: VEGETTI, Mario. **Platone**. La Repubblica. Napoli: Bibliopolis, 2000, p.150-195.

CAPRA, Andrea. **Ἀγὼν λόγων, Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia**. Milano: LED, 2001.

CAPUCCINO, C.. **ΑΡΧΗ ΛΟΓΟΥ**. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico. Olschki: Firenze, 2014.

CENTRONE, Bruno. PLATONE. **Teage, Carmide, Lachete, Liside**. A cura di Bruno Centrone. Milano: BUR, 2006.

CHIESARA, Maria Lorenza. PLATONE. **Protagora**. A cura di M.L. Chiesara. Milano: Rizzoli, 2010.

DESCLOS, M.-L. (1992). La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. In: VERNANT, Denis (ed.). **Du dialogue** (Recherches sur la philosophie et le langage, XIV). Paris: Vrin, 1992, p.15-29.

ERLER, Michael (2010). La *parrhesia* da Socrate a Epicuro. In: ROSSETTI, Livio; STAVRU, Alessandro (eds.). **Socratica 2008**. Studies in Ancient Socratic Literature. Bari: Levante Editori, 2010, 279-298.

FERRARI, Franco. PLATONE. **Menone**. A cura di Franco Ferrari. Milano: BUR, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Discorso e verità nella Grecia antica**. Traduzione italiana a cura di Adelina Galeotti. Roma: Donzelli Editore, 1998.

GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia platonica**. Edizione postuma a cura di Bruno Centrone. Napoli: Bibliopolis, 2005.

GIANNONE, Maria Gisella. The Role of *Parrhēsia* in Isocrates. **Antesteria**, Madrid, vol. 6, 2017, p. 95-108. Disponibili in: <https://www.ucm.es/preharg-hantigua/antesteria>. Accesso in: 11/12/2020.

MARINO, Silvio. **il corpo del dialogo. una teoria della comunicazione a partire dal protagora di platone e dal corpus hippocraticum**. Paolo Loffredo: Napoli, 2019.

PALUMBO, Lidia. Socrate, I Socratici e la *parrhēsia*. In: DE LUISE, F. ; STAVRU, A.. **Socratica III**. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p.242-260.

351

RAAFLAUB, Kurt A. Des freien Bürgers Recht der freien Rede. In: ECK, W.; GALSTERER, H.; WOLF, H. (ed.). **Studien zur antiken Sozialgeschichte**. Festschrift F (hrsgs). Vittinghoff, Köln-Wien, 1980, p. 7-57.

RADICE, Roberto. **Lexicon I**. Plato. Milano: Biblia, 2003.

SASSI, Maria Michela. Platone. **Apologia di Socrate. Critone**. A cura di Maria Michela Sassi. Milano: BUR, 1993.

SCARPAT, Giuseppe. Parrhesia. **Storia del termine e delle sue traduzioni in latino**. Brescia: Paideia, 1964.

SERRA, Giuseppe. Pseudo-Senofonte. **Costituzione degli Ateniesi**. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori, 2018.

SLUITER, I., ROSEN, R.M. (eds.). **Free Speech in Classical Antiquity**. Leiden-Boston: Brill, 2004.

SPINA, Luigi. **Il cittadino alla tribuna: diritto e libertà di parola nell'Atene democratica**. Napoli: Liguori, 1986.

TULLI, Mauro. La poesia nuova del *Carmide*. **Studi Classici e Orientali**. Pisa: Pisa University Press 1998, vol. 46 n.1, p. 377-83.

VAN RAALTE, Marlene. Socratic *Parrhesia* and its Afterlife in Plato's *Law*. In: Sluiter- Rosen. Leiden: Brill 2004, p.279-312.

VEGETTI, Mario. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. IV, Libro V. Napoli: Bibliopolis, 2000.

VEGETTI, Mario. *Platone. La Repubblica*. A cura di Mario Vegetti. Milano: BUR, 2007.

Data de envio: 26/09/2020
Data de aprovação: 23/11/2020
Data de publicação: 21/12/2020

352
