

Lorella Cedroni

VERITÀ, PARRRESIA E POLITICA NELL'ANTICA GRECIA

Abstract

Following up on Foucault, the author addresses the idea of parrhesia in ancient Greece, especially in Plato. There is no democracy if there is no parrhesia, where parrhesia can be defined as the verbal activity in which the speaker chooses to speak frankly and clearly. In ancient Greece, however, at a certain point the practice of parrhesia “changes,” revealing itself as dangerous for democracy. What ensues is thus the missed alliance of parrhesia and democracy due to the fact not only that truth-saying is rejected by power but also that the imitation of truth-saying, that is, the false truth-saying, gains terrain. It is not by chance that in the Phaedrus, philosophy insofar as itself parrhesia situates itself in a relation of opposition and exclusion with respect to rhetoric.

1. Parrhesia e politica

Fin dal V secolo a.C. i filosofi dell'antica Grecia hanno evidenziato l'esistenza di un rapporto molto stretto tra esercizio del potere e verità o, meglio, tra *politeia* e *parrhesia* – quest'ultima definibile come attività verbale in cui il parlante sceglie di dire cose chiare e franche – e più raramente hanno considerato il rapporto tra menzogna e politica. Euripide, Socrate, Platone e Aristotele considerano la *parrhesia* un'idea centrale della costituzione ateniese e allo stesso tempo un atteggiamento etico caratteristico del buon cittadino. Tre sono infatti i requisiti della democrazia ateniese: l'eguale diritto di parola (*isegoria*), l'eguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere (*isonomia*) e la *parrhesia* politica, esercitata nell'agorà, ossia pubblicamente in assemblea, attraverso la libera manifestazione delle proprie opinioni.

La pratica della *parrhesia* nell'antica Grecia a un certo punto si “altera”, rivelandosi, così, pericolosa per la democrazia: se ciascun cittadino può dire la sua e tutte le opinioni si equivalgono avendo pari dignità, l'accesso alla verità diventa problematico e, a volte, definitivamente precluso. Sorge allora l'esigenza di stabilire *chi* è titolato ad esprimere la verità, avendo le capacità cognitive per discernere il vero dal falso, e chi ha diritto ad accedere alla verità, problema strettamente connesso alla titolarità del potere (di chi governa), e all'obbligo politico (di chi obbedisce).

Foucault ha brillantemente analizzato il fenomeno parresiastico nell'antica Grecia¹, distinguendo due momenti: quello propriamente “politico”, il momento pericleo, e il momento “filosofico” socratico-

¹ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p. 178.

platonico²; il primo si situa nella seconda metà del V secolo, il secondo si colloca all'inizio del IV secolo a.C. Non è che il problema dell'esercizio della *parresia* nel campo politico venga messo da parte nel IV secolo, ma secondo Foucault, con Platone, si ha una sostituzione del *parresiasta* politico con il filosofo: «La scomparsa delle strutture democratiche non fa scomparire totalmente l'orizzonte della *parresia* politica, ma ne restringe molto il campo, gli effetti e la problematica»³.

Nella tragedia di *Oreste* viene individuata una forma particolare di *parresia* “alterata”; si tratta più chiaramente di una “cattiva *parresia*” – così viene denominata da Foucault –, una *parresia* «che non rimane fedele ai propri principi»⁴. Prima di procedere oltre, soffermiamoci brevemente sul significato della *parresia* e su come viene articolato nei pensatori dell'antica Grecia.

La parola appare per la prima volta nella letteratura greca in Euripide (484-407 a.C.)⁵. Con il termine *parresia* si intende il libero accesso di tutti alla parola, una sorta di libertà di parola a cui si collega la nozione di franchezza, per cui si dice ciò che effettivamente si pensa, ciò che effettivamente si crede vero. Nell'antica Grecia la *parresia* è ancorata a un'organizzazione costituita del diritto di parola e dei privilegi del diritto di parola⁶. Nei filosofi greci essa si configura come un obbligo e propriamente come «professione di verità»⁷.

Il concetto di *parresia* si presenta nelle sue diverse forme nei testi di Euripide, lo *Ione*, la *Fenicie*, *Ippolito* e le *Baccanti*; la prima forma, che Foucault chiama “*parresia* politica” o “politico-statutaria”, consiste in quella pratica umana concernente il modo «di esercitare il potere attraverso il dire-il-vero». Esistono poi altri due tipi di *parresia*, uno legato a una situazione di ingiustizia – che egli definisce *parresia* giudiziaria – e l'altro consistente nel «confessare la colpa che grava sulla coscienza», la *parresia* morale⁸. In sintesi «la *parresia* è un atto direttamente politico che viene esercitato davanti all'Assemblea, o davanti al capo, o davanti al governante, o davanti al sovrano, o davanti al tiranno ecc. È un atto politico, ma sotto un altro aspetto, la *parresia* [...], è anche un modo di parlare a un individuo, all'anima di un individuo: un atto che riguarda la maniera in cui quest'anima verrà formata»⁹.

La *parresia* politica occupa un posto centrale nel dramma di *Ione* ed è profondamente legata alla democrazia: «Si può dire che vi è una sorta di circolarità tra *parresia* e democrazia, infatti Ione [...] vuole rientrare ad Atene per operarvi la trasformazione a cui il suo nome rimarrà legato, cioè l'organizzazione della città in quattro tribù: un'organizzazione conforme a quell'assetto costituzionale che darà ai diversi abitanti di Atene il diritto di esprimere la loro opinione sui problemi della città e di sceglierne i dirigenti. Ione per rientrare ad Atene e fondare la democrazia ha bisogno della *parresia*. Sarà di conseguenza la *parresia*, impersonata da Ione, il fondamento stesso della democrazia: in ogni caso il suo punto d'origine, il

² Cfr. *ibidem*, p. 323.

³ *Ibidem*, p. 325.

⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁵ Per un'analisi etimologica si veda M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005, pp. 5-13.

⁶ Su questo punto si veda anche M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. A. Fraschetti, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 181.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹ *Ibidem*, p. 188.

suo ancoraggio»¹⁰.

Inoltre, la *parresia* – e questo Foucault lo sottolinea riferendosi al testo di Polibio – è una delle dimensioni interne della democrazia. Il che significa che deve esserci democrazia perché ci sia *parresia*. «E perché ci sia democrazia deve esserci *parresia*»¹¹.

Nella *Fenicie* la *parresia* è strettamente connessa allo statuto di un individuo che trovandosi in un luogo diverso dalla sua patria in cui non gode più dei diritti di cittadinanza, non potendo godere della *parresia* si trova nelle medesime condizioni di uno schiavo: «A partire dal momento in cui non c'è *parresia*, allora tutti [...] sono in preda alla follia del padrone»¹². E allora, cosa fa il *parresiasta*? Prende la parola e dice la verità.

Nell'*Ippolito* la *parresia* non deriva – secondo Foucault – dallo statuto di cittadino, ma «occorre qualcosa di più: [...] le qualità morali della famiglia, la qualità morale degli ascendenti e di conseguenza anche quella dei discendenti. Si tratta di una qualificazione personale necessaria per poter beneficiare della *parresia*»¹³.

Nelle *Baccanti* l'uso della parola *parresia* non è riferito allo statuto del governante, bensì a quello del servitore che intende dire la verità senza essere punito; così si stabilisce un “patto *parresiastico*” tra governante e servitore: «il potente, se vuole governare come si deve, deve accettare che i più deboli gli svelino le verità, per quanto sgradevoli esse siano»¹⁴.

Nella tragedia di *Oreste* con il termine *parresia* viene intesa una modalità atta a persuadere, non necessariamente improntata alla verità, bensì a un «certo numero di procedimenti: l'adulazione, la retorica, la passione» che porteranno a morte *Oreste*¹⁵.

Si tratta di una *parresia* “alterata” che non ha nulla a che vedere con la *parresia* politica di *Ione*, posta a fondamento della democrazia. Non solo nelle tragedie, ma anche nei testi storici – come in quello di Tucidide, il quale si riferisce alla situazione di Atene nel V secolo –, la *parresia* è strettamente collegata alla pratica politica effettiva e, fino alla seconda metà del V secolo a.C., alla democrazia.

Foucault indica i passi in cui si dimostra la mancata intesa tra *parresia* e democrazia, non solo perché «il dire-il-vero viene rifiutato, ma perché si dà spazio a qualcosa che è l'imitazione di dire-il-vero, che è il *falso* dire il vero»¹⁶.

Da un lato non può esserci il discorso vero, non può esserci accesso di tutti al discorso vero – che nella misura in cui vi è democrazia. Ma dall'altro lato, ed è qui che il rapporto tra discorso vero e democrazia diventa difficile e problematico, bisogna proprio comprendere che questo discorso vero non si ripartisce e non può ripartirsi egualmente nella democrazia secondo la forma dell'isegoria. Non è perché tutti possono parlare che tutti possono dire il vero. Il discorso vero introduce una differenza, o piuttosto è legato, sia nelle sue condizioni, sia nei suoi effetti a una differenza: soltanto alcuni possono dire il vero. E nel momento in cui solo alcuni possono dire il vero, in cui questo dire-il-vero è emerso nel campo della democrazia, in questo stesso momento si produce una differenza che è quella dell'ascendente esercitato

¹⁰ *Ibidem*, pp. 152-153.

¹¹ *Ibidem*, p. 153.

¹² *Ibidem*, p. 158.

¹³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁴ *Ibidem*, ivi.

¹⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶ *Ibidem*, p. 177.

dagli uni sugli altri.

Se la democrazia può essere governata, è perché vi è un discorso vero, la retorica non serve¹⁷.

2. Filosofia o retorica

La *parresia*, così, si sgancia dalla sua funzione strettamente politica per diventare una pratica propriamente filosofica. Emergono allora “quattro grandi problemi” della filosofia politica antica che troviamo formulati già in Platone. Egli nel *Sofista* parla del «falso che si genera nel pensiero e quindi nei discorsi» (260 c 3-4).

Seguiamo il ragionamento di Foucault; in primo luogo: «è possibile definire una volta per tutte il problema dei rapporti tra la verità e l'organizzazione della città? [...] È questo, grosso modo, il problema della città ideale [...] è una città in cui il problema *parresia*stico viene risolto in anticipo, poiché quelli che l'hanno fondata si sono mossi all'interno di un rapporto con la verità: un rapporto inestricabile, indissociabile, tale per cui tutte le ambiguità, i rischi e i pericoli connessi al gioco della *parresia* troveranno perciò stesso una risoluzione».¹⁸

In secondo luogo, «perché la vita della città sia esattamente indicizzata alla verità, è meglio, nell'ambito della democrazia, lasciare la parola a tutti coloro che possono, vogliono o si credono capaci di parlare? Oppure è meglio, al contrario, fare affidamento sulla saggezza di un Principe, illuminato da un buon consigliere?»¹⁹. Tale problema non si risolve banalmente nel confronto tra democrazia e potere autocratico, quanto piuttosto nel confronto, da un lato, tra democrazia e cittadino che possiede ed esercita il diritto di parola e dall'altro tra il Principe e il suo consigliere.

In terzo luogo emerge il problema «della formazione e della condotta delle anime, che è una parte indispensabile della politica» sia per quanto riguarda il Principe, sia per quanto riguarda i cittadini, il mondo in cui vengono formati²⁰. Infine: «la *parresia* è il gioco della verità indispensabile alla vita politica. Lo si può concepire sia come fondamento stesso della città in una costituzione ideale, sia all'interno del rapporto tra la democrazia e i suoi oratori, sia all'interno del rapporto tra il Principe e il suo consigliere»²¹.

La filosofia politica di Platone si sviluppa tutta attorno al problema del dire-il-vero nel campo delle strutture politiche e in funzione dell'alternativa filosofia/retorica. «Dal punto di vista della filosofia, la retorica [...] non è nient'altro che quello strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla, oppure ciò che vogliono i capi o il Principe. La retorica è un mezzo che permette di persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue. Al contrario, la prova della filosofia [...] non è la sua efficacia politica, ma il fatto che [...] essa giochi un proprio ruolo in rapporto alla politica»²², non in quanto ha una funzione di dire il vero sulla politica, ma per il fatto che la filosofia è «l'attività che consiste nel parlar vero, nel praticare la veridizione in rapporto al potere»²³.

¹⁷ *Ibidem*, p. 178-179.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 189.

¹⁹ *Ibidem*, ivi.

²⁰ *Ibidem*, p. 190.

²¹ *Ibidem*, ivi.

²² *Ibidem*, p. 221.

²³ *Ibidem*, p. 222.

Foucault individua – nella *Lettera VII* di Platone (330c-331d) – alcune condizioni affinché la filosofia sia non un semplice discorso, ma una “realtà”: la prima condizione è che sia rivolta non a tutti, ma solo a coloro che vogliono ascoltare – a differenza della retorica che parla anche a chi non intende ascoltare –; la seconda è che occorre mostrare loro «in che cosa consiste l’agire filosofico», la pratica filosofica. «Il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: nell’esercizio delle pratiche di sé su di sé, che sono, al tempo stesso, le pratiche di conoscenza attraverso le quali tutti i modi di conoscenza conducono infine in presenza della realtà stessa dell’Essere»²⁴.

Nella *Lettera VIII* Platone spiega in cosa consiste questa attività filosofica. Anzitutto – come fa notare Foucault – si tratta di un’attività parresiastica per cui il filosofo si impegna in prima persona (e che Platone riconosce alla radice della sua attività di consigliere; 354 a); in secondo luogo, essa è legata alle circostanze e al tempo stesso a principi generali; in terzo luogo la *parresia* è un discorso che si rivolge a tutti, ma li persuade individualmente; infine essa «deve scontrarsi con la realtà». «È proprio dal reale politico che il discorso filosofico trarrà la garanzia di non essere semplicemente *logos*, [...] di essere qualcosa che ha a che fare con l’*ergon*»²⁵. Frutto dell’armonia tra le proprie parole (*lògoi*) e le proprie azioni (*erga*) sarà il coraggio di dire-il-vero. Attraverso la politica, il dire-il-vero filosofico trova la sua realtà, la filosofia incontra la politica.

Il testo che meglio esprime e mostra la pratica della *parresia* è l’*Apologia di Socrate*, in cui Platone descrive fino a che punto la pratica e l’esercizio della *parresia* fossero a quell’epoca al tempo stesso così necessarie, quanto pericolose, mostrando come il *parresiasta* fosse così pesantemente minacciato da essere costretto a rinunciare alla verità. «È a questo cattivo funzionamento della *parresia* nella democrazia ateniese», come afferma Foucault, «[...] che Socrate si riferisce. Si è puniti se ci si oppone alla maggioranza»²⁶. All’inizio dell’*Apologia*, Socrate denuncia le molte cose “non vere” dette sul suo conto da chi lo accusa, imputandogli di corrompere i giovani, contestando i valori e gli dei della città. Egli ritiene offensivo essere scambiato per uno che fa uso dell’inganno per persuadere i suoi interlocutori. Costoro, conclude Socrate, «poco o nulla di vero hanno detto, e voi, invece, da me non udirete altra cosa che la verità» (*Apologia* 17 b 4-8), perché il filosofo è prima di ogni altra cosa colui che “dice la verità” alla polis e lo fa per indurre il proprio antagonista a «render conto di sé e del modo in cui ha trascorso la sua vita» (*Lachete* 187 e 10).

In Socrate, per la prima volta, si incontra un regime di verità nel quale verità e soggetto sono indissolubilmente legati nel *modo di vivere*: il soggetto della *parresia* “etico-filosofica”, infatti, può costituire se stesso come soggetto del proprio dir-vero solo nella misura in cui tale verità è in grado di reggere la prova della vita, nella misura in cui tale verità si fa evidente innanzitutto nell’esistenza che egli conduce. Socrate gioca il suo ruolo di *parresiasta* in rapporto alla politica al prezzo della sua stessa vita, facendo valere la verità attraverso i fatti (*ergon*) e non necessariamente attraverso il *logos*. Si tratta di una *verità critica* – come ha ben specificato Andrea Tagliapietra – «che consiste essenzialmente nello smascherare la presunta verità dell’interlocutore, rivelandola per quel che è, ossia una falsa opinione, un’illusione, un inganno. [...] Il filosofo accosta, cioè, all’“analitica della verità” [...] il “dire la verità” come “tradizione critica”, ossia come quella “critica del presente” che verte sul rapporto pratico del discorso di

²⁴ *Ibidem*, p. 246.

²⁵ *Ibidem*, p. 269-270.

²⁶ *Ibidem*, p. 302.

verità con la mappa dei poteri e delle consuetudini della società»²⁷.

La *parresia* filosofica si identifica con la vita, non solo con una tecnica del discorso, «essa non è assolutamente una funzione politica, ma è necessaria in relazione alla politica»²⁸. Il filosofo non è soltanto colui che dice la verità, ma è anche un “agente di verità” che pratica la *parresia* come forma di vita²⁹, e che «non accetta mai di mentire consapevolmente», come scrive Platone nella *Repubblica*, perché è «amante della verità»³⁰. «Il suo essere “filosofo” si pone, di conseguenza, in rapporto di contraddittorietà con il contrario dell’*alétheia*, ovvero con la falsità, con la bugia, con il *pseudos*»³¹.

Nel libro VIII della *Repubblica*, Platone tratta la genesi della democrazia (555 b – 557 a) che nasce a partire dall’oligarchia, «quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l’accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere»³², realizzandosi così l’isonomia e l’isegoria. Conseguenza di questa democrazia è la libertà, in primo luogo libertà di parlare, *parresia*, e in secondo luogo libertà di fare ciò che si vuole.

La *parresia* – in una democrazia siffatta – non è l’elemento costitutivo di un’opinione comune, piuttosto: «tale libertà di parola permetterà a chiunque di alzarsi e di parlare in modo da blandire la folla»³³. A questa descrizione di una “cattiva *parresia*” Platone contrappone quella della *parresia* in grado di produrre una cesura del discorso vero e far sì che degli uomini ragionevoli esercitino l’ascendente sugli altri.

L’assenza di discorso vero costituisce per Platone – come osserva Foucault – il carattere fondamentale dell’uomo democratico che ha respinto fuori dall’anima il discorso di verità³⁴. Quest’uomo a cui manca il discorso di verità «si introdurrà nella vita politica della democrazia e vi eserciterà la sua influenza e il suo potere [...] A partire dall’anarchia dei propri desideri egli vorrà soddisfare appetiti sempre più grandi: cercherà di esercitare sugli altri il suo potere: quel potere in se stesso desiderabile che gli darà accesso alla soddisfazione di tutti i suoi desideri»³⁵.

Per Platone la *parresia* è necessaria sia alla vita della città sia all’anima dell’uomo. La *parresia* civica – la *parresia* politica – è legata a una *parresia* dell’anima. Il luogo privilegiato dei rapporti fondamentali tra filosofia e politica è – per Platone – l’anima del Principe.

Nel III libro delle *Leggi* (694 a) Platone propone un’immagine completamente diversa della *parresia* nel descrivere la costituzione del regime di Ciro, in base alla quale i Persiani «disponevano di una maggiore temperanza tra schiavitù e libertà». Mentre nella *parresia* democratica ognuno aveva diritto alla parola, nell’Impero persiano Ciro concede «la libertà di parola e onore a quanti fossero in grado di dare consigli» (694 a – b). Questa *parresia* è «la forma concreta della libertà nell’autocrazia»³⁶.

²⁷ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 166.

²⁸ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 310.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 306.

³⁰ PLATONE, *Repubblica*, VI, 485 c 6 - d 1.

³¹ A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 167. Si veda anche M. DETIENNE, *op. cit.*

³² PLATONE, *Repubblica*, VIII, 557 a.

³³ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 195.

³⁵ *Ibidem*, *ivi*.

³⁶ *Ibidem*, p. 198.

Nel libro VIII delle *Leggi* la *parresia* compare come discorso vero che deve essere tenuto da «un uomo audace, che, onorando specialmente la libertà di parola, dirà ciò che gli sembri essere migliore per la città e per i cittadini imponendo nelle anime corrotte ciò che conviene e si uniforma a tutta la costituzione [...]» (835 c). Questo uomo audace è il filosofo che pratica la *parresia* per assicurare il buon governo della città. Quando il gioco politico del dire-il-vero non trova più spazio nell'ambito della politica e nessuno può garantirne la correttezza, allora bisogna che i filosofi assumano il ruolo di reggitori (328 b). Il filosofo non deve essere “capace solo di parole” (328 b – c), ma deve concretamente partecipare all'azione politica. Come afferma Foucault: «È partecipando direttamente, con la *parresia*, alla costituzione, al mantenimento e all'esercizio di un'arte di governare, che il filosofo non si ridurrà, nella sfera della politica, a semplice *logos*: al contrario egli sarà proprio *logos* ed *ergon*, secondo quello che è l'ideale della razionalità greca»³⁷.

Per Platone sono i reggitori filosofi a disporre del privilegio della menzogna, i quali, sapendo discernere tra verità e menzogna, utilizzano quest'ultima come un farmaco, ma solo per il bene dello Stato. La menzogna verbale, inoltre, appare utile e può servire come medicina anche «nei confronti dei nemici, o anche di quelli che riteniamo amici, quando si apprestino a fare qualcosa di male, spinti dalla follia o da improvvisa demenza», come afferma nel libro II della *Repubblica* (382 c 6-10). Criticando l'educazione tradizionale della città greca, Platone biasima la menzogna soprattutto quando questa è presentata in modo maldestro, come nelle “favole menzognere” di Omero, Esiodo e di altri poeti (377 d 5-9). Sempre nel libro II, alla fine (382 a 1-2), egli nega che gli dei possano «mentire con parole e azioni» apparendoci diversi da come sono, infatti, «la vera menzogna, se è lecito esprimerci in questo modo, è universalmente detestata, sia dagli uomini, sia dagli dei» (382 a 4-5). «Nessuno acconsentirebbe a rimanere ingannato nella parte più preziosa del suo essere e sulle cose più importanti; tanto è il timore in ogni uomo di albergare in sé la menzogna» (382 a 7-9).

Platone fa una differenza tra la “menzogna vera e propria” e la “menzogna espressa soltanto con le parole”; la prima è «l'ignoranza depositatasi nell'anima di chi si lascia ingannare; diversamente, la menzogna espressa per mezzo della parola è soltanto imitazione rispetto a un'affezione dell'anima, come un'immagine formatasi successivamente: non si tratta, cioè, di menzogna allo stato puro» (382 b 7- c 1). Nel Libro III sostiene che la “menzogna verbale” può tornare utile «come una medicina», tuttavia il *pharmakon* della menzogna non può essere affidato a chiunque; soltanto i «medici del corpo sociale»³⁸, ossia i reggitori dello stato possono «concedersi l'uso della menzogna nei confronti dei cittadini o di nemici, per il bene dello stato; gli altri se ne debbono astenere» (389 b 7-9).

La menzogna, però, può essere utile oltre che necessaria. È il caso della “nobile menzogna” finalizzata a produrre solidarietà sociale e a «far compiere a tutti le cose giuste, non con forza, ma spontaneamente» come scrive nelle *Leggi* (II, 663 d 6 - e 2).

Leo Strauss condannerà le “nobili menzogne” di Platone in quanto «asserzioni che, pur essendo utili alla comunità politica, sono nondimeno menzogne [...] Tra verità e menzogna (falsità) c'è una differenza non di grado, ma di genere»³⁹. In realtà, si tratta di un atteggiamento *ironico* di Platone – come afferma

³⁷ *Ibidem*, p. 212.

³⁸ L'espressione è di A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 182.

³⁹ L. STRAUSS, *L'insegnamento essoterico* in ID., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, p. 301: «Ciò che vale per la differenza tra verità e menzogna, - afferma Strauss - vale ugualmente per la differenza

Tagliapietra – che consiste in un procedimento di finzione «che muta l'intendimento delle parole nel loro contrario, per manifesta autoriduzione del parlante»⁴⁰.

3. Dall'ironia alla verità

«Lungi, allora, dal costituire una forma di menzogna o di dissimulazione, l'ironia di Socrate e, in parte, la stessa scelta per il genere letterario dialogico compiuta da Platone, rappresentano un modo di corrispondere alla vocazione originaria del filosofo per la verità. Una verità, tuttavia, che per esser tale e per svolgere fino in fondo la sua *funzione critica* deve fondarsi su un rapporto costante con la vita»⁴¹.

Nel Libro V, delineando la figura del filosofo-reggitore dello Stato, Platone afferma che il vero filosofo è colui che ama contemplare la verità nella sua interezza (474 c – 475 e), argomento ripreso nel Libro VI, nel quale specifica i caratteri peculiari del filosofo reggitore dello Stato, sapienza e sincerità, affinché «essi siano ben consapevoli di non dover mai cedere alla menzogna. La odino, anzi, per amore della verità» (485 b – 486 c).

Se nelle *Lettere* Platone aveva definito il rapporto della filosofia come *parresia* con la politica, nel *Fedro* la filosofia, in quanto *parresia*, si colloca entro una relazione di opposizione e di esclusione in rapporto alla retorica. Nell'esaminare le ragioni per cui un «discorso o uno scritto siano belli oppure no», Socrate chiede a Fedro se «forse un discorso bene detto e con successo» non debba «presupporre nella mente di chi lo dice la conoscenza della verità sull'argomento di cui sta per parlare» (259 e). Fedro risponde di aver sentito dire che chi vuol riuscire oratore non ha alcuno stretto dovere di comprendere ciò che è veramente giusto, ma soltanto quello che ne pensa la folla che decide, né di conoscere il bene e il bello in sé, ma ciò che sembra. Perché è da questa opinione che viene la persuasione, non dalla verità. Ribatte Socrate: «Quando allora l'oratore, ignorando il bene e il male, cerca di persuadere una città ignara delle stesse cose come lui [...], lodando il male come se fosse bene, e quando, dopo aver fatto uno studio delle opinioni delle masse, le persuade a fare il male invece del bene, quale frutto mai credi che l'arte oratoria raccoglierà dal seme che ha gettato?» (259 c - d).

Per Platone, dove vi è filosofia «deve ben esserci un rapporto con la politica. Ma dove vi è filosofia, non può esserci retorica [...]. La filosofia non può dunque esistere che al prezzo di un sacrificio della retorica. Ma in questo sacrificio la filosofia manifesta, afferma e costituisce il suo legame permanente con la verità»⁴².

La verità è anche il perno attorno al quale ruota il discorso sulla metempsicosi: «Qualunque anima,» – scrive nel *Fedro* – «trovandosi al seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al prossimo periplo rimane intocca da dolori, e se sarà in grado di far sempre lo stesso, rimarrà immune da mali. Ma quando l'anima, impotente a seguire questo volo, non scopra nulla della verità [...], allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna natura ferina durante la prima generazione; ma prescrive che

tra insegnamento esoterico e insegnamento essoterico, giacché l'insegnamento essoterico di Platone coincide con le sue nobili menzogne» (*ibidem*, ivi).

⁴⁰ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 184.

⁴¹ *Ibidem*, p. 187.

⁴² M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 334-335.

quella fra le anime che più abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello, o un musico, o un esperto d'amore [...]. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì, in quel prato, si trova il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima [...]» (*Fedro*, 248 a - c).

La possibilità di dire la verità volendo mentire e di mentire dicendo il vero viene presa in considerazione da Platone nell'*Ippia minore* (367 a). Nel dialogo Socrate chiede a Ippia: «Quando tu parli dei mentitori, tu intendi delle persone che, come gli ammalati, sono incapaci di fare qualche cosa o ne sono capaci?» Ippia risponde: «Capaci eccome, e di molte altre cose e, soprattutto di ingannare gli uomini [...]». Da qui il paradosso socratico della superiorità del bugiardo cosciente, rispetto al sincero ignorante.

Platone considera l'arte del mentire come un'abilità posseduta solo dal sapiente il quale può decidere se dire il falso o il vero perché li conosce (366 d - 368 a). Mentire, pertanto, è un atto di libertà che presuppone il sapere (366 b)⁴³.

⁴³ Platone distingue tra errore e menzogna, ossia tra *pseudos* involontario e *pseudos* volontario, ad esempio: mentre Achille mente «non di proposito, bensì involontariamente», Ulisse mente invece sempre «volontariamente e di proposito» (*Ippia minore*, 370 e).