

## *Verità e discorso: il “politico” nel linguaggio tragico*

**Valentina Moro**

*Introduzione: il “politico” come conflitto costitutivo della comunità*

L'intento primo di questo articolo è il tentativo per lo meno parziale di seguire e approfondire la metodologia impiegata da Michel Foucault per analizzare i testi letterari antichi. In particolare, la volontà all'origine del presente lavoro è di individuare, nel linguaggio del *Filottete* di Sofocle<sup>1</sup>, il modo di relazionarsi dei soggetti con la verità, e le conseguenze specificamente *politiche* che tale relazione implica. Il fondamentale strumento di comprensione, al fine di individuare il “filo politico” nell'intreccio del discorso senza annullare la distanza storica e culturale che ci separa dal suo autore, è rappresentato da una concezione della verità che lega sempre l'essere col dire, la “realtà” all'*efficacia* della parola che la dice. Tale concezione della verità, come esistente solo all'interno del discorso, è significativamente descritta e delineata da Michel Foucault. È sufficiente in questa sede fare riferimento al corso *Leçons sur la volonté de savoir*<sup>2</sup>, dove Foucault non parla di “verità” ma di “volontà di verità”, che esercita un ruolo di *esclusione* in rapporto al discorso<sup>3</sup>. Foucault introduce il riferimento alla tragedia (e in particolare a quella sofoclea), sottolineando che proprio nell'impossibilità del conoscere risiede la tragedia per gli eroi, ma anche che il «desiderio di sapere» dell'eroe non è in lui connaturato,

<sup>1</sup> Sebbene si tratti di una tragedia ritenuta unanimemente dalla critica fortemente “politica”, non sono stati pubblicati di recente riguardo ad essa studi a carattere propriamente politico, fatta eccezione per l'importante contributo D. Susanetti, *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*, Carocci, Roma 2011.

<sup>2</sup> Il riferimento è a M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Gallimard-Seuil, Paris 2011, pp. 4 e ss.

<sup>3</sup> Questa riflessione sul “ruolo di esclusione” legato a tale concezione della verità verrà approfondita in altri corsi, fra gli anni settanta e ottanta (si veda per esempio M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Gallimard-Seuil, Paris 2013) a proposito di sistemi di esclusione che si sono affermati storicamente (esercitando autorità e violenza), ma che di conseguenza si sono rivelati arbitrari e modificabili come ogni altro paradigma storico, diventando gradualmente sempre più “dolci”.

bensì nasce nel momento in cui dalla divinità viene pronunciata una «parola enigmatica»<sup>4</sup>.

Si sono scelte fonti letterarie, non filosofiche, nella consapevolezza che, sebbene l'intento di ricavare un'analisi politica a partire da un testo tragico non sia nuovo, possono essere nuove la tipologia di analisi condotta e le tematiche politiche analizzabili. Nella drammaturgia classica, il mito si "sgancia" dallo stretto legame con *alētheia* (verità), che gli garantiva tutto il suo prestigio quando la parola del poeta era considerata *vera*<sup>5</sup>; entra invece nello spazio relativo di *apatē* (inganno), dove nulla gode della certezza della "verità", ma tutto ciò che viene detto è ricavato da una logica il cui valore non è assoluto bensì determinato unicamente dal fatto che essa abbia prevalso *occasionalmente* su una logica contrapposta<sup>6</sup>. Infatti, nella peculiare reinterpretazione contenuta in un testo tragico, il mito viene messo in scena come un "gioco di verità", in virtù del quale *alētheia* emerge solo come il risultato di rapporti di forza, analogamente al modo in cui le istanze politiche prevalgono nel contesto politico ateniese di V secolo<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda il tentativo di comprendere quale fosse la concezione politica dei Greci nel V secolo a.C., molto vasto è il panorama

<sup>4</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 15.

<sup>5</sup> C. Brillante, *Le Muse tra verità, menzogna e finzione*, in S. Beta (a cura di), *I poeti credevano nelle loro Muse?*, Edizioni Cadmo, Firenze 2006, pp. 34-35, sul concetto di *alētheia*, rispetto all'interpretazione heideggeriana del termine come ciò che è *dis-velato*, cioè «sottratto alla velatezza», «non più nascosto», sostiene una lettura diversa: *alēthes* è ciò che rimane fermo nel ricordo e non viene cancellato da *lēthē* (la "dimenticanza"), oppure può essere concepito come un contenuto della comunicazione che risulti *attendibile*, poiché «merita di essere affidato alla sfera del ricordo». Come ogni messaggio (dunque come ogni tipologia di comunicazione) ciò che conta è la *posizione* nella quale si comunica, e la relazione tra parlante e uditorio: il poeta era considerato "maestro di verità" poiché aveva ricevuto l'investitura e dunque l'*autorità* di parlare da parte della divinità.

<sup>6</sup> Si veda al riguardo M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967; trad. it. di A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 71 e ss.

<sup>7</sup> Il problema della verità come ciò che risulta da una serie di rapporti di forza si attesta, "intrecciandoli", sui piani politico, giudiziario e sociale, e viene mostrato nelle sue parossistiche conseguenze da Gorgia: si veda al riguardo M. Untersteiner, *I sofisti*, Mondadori, Milano 1996, pp. 207-208 dove, a partire dalla lettura dell'*Apologia di Palamede*, viene messo in evidenza come la parola (*logos*) in tribunale sebbene aspiri a imporsi come verità (*alētheia*), si scopra necessariamente come contraddittoria, pura e semplice opinione (*doxa*) che prevale in forza di una casualità. In questo consiste il primato dell'inganno (*apatē*) per Gorgia.

bibliografico al quale è possibile fare riferimento<sup>8</sup>. Ma ai fini di questo articolo si sceglie piuttosto di procedere accostando un’analisi di tipo foucaultiano sul rapporto del soggetto con la verità alla riflessione di Nicole Loraux sul “politico” come conflitto. Tale riflessione ha come fulcro il modello della *stasis* (guerra civile), conflitto che sta a monte del tessuto comunitario e che da questo riemerge costantemente.

Per meglio comprendere la posizione di Loraux, riferimento importante per destabilizzare il modello identitario e “centrico” di cittadinanza della *polis*, risulterà utile fare un confronto, in maniera schematica e funzionale, col punto di vista di Christian Meier. Da una parte infatti, Meier lega l’affermazione del concetto di “politico” nella Grecia antica alla nascita della *polis*. Il “politico” era inteso come lo spazio del *koinon*, cioè di ciò che è “comune”, “condiviso”, “messo in mezzo”; era ciò che caratterizzava la *polis* «nel suo identificarsi con la cittadinanza»<sup>9</sup>. Ciò si lega strettamente, dunque, alla nozione di *politeia* (“costituzione” e insieme “cittadinanza”) e al suo nesso intrinseco, già solo sul piano linguistico, con ciò che – e con chi – viene considerato *politikon*. La costituzione era considerata “giusta” qualora in essa la cittadinanza potesse identificarsi, cioè qualora essa fosse la garanzia dell’*uguaglianza*<sup>10</sup>, e dunque dei diritti politici di tutti coloro che fossero a pieno titolo cittadini<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Per comprendere la dimensione politica e istituzionale della *polis* classica, fra i riferimenti principali vanno ricordati: M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford 1991; Id., *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, Oxford 2006; F. Fusillo, *Polis*, in R. Esposito e C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 539-540; G. Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Il Mulino, Bologna 2003; P. Schmitt Pantel et F. de Polignac (a cura di), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Albin Michel, Paris 2007; G. Serra, *Edipo e la peste. Politica e tragedia nell’“Edipo re”*, Marsilio, Venezia 1994.

<sup>9</sup> Cfr. C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Il Mulino, Bologna 1988, p. 27 e M. Bontempi, *Forme dell’archein e misto della politeia*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti. Storia del pensiero politico*, Editoriale scientifica, Napoli 2006, pp. 13-62.

<sup>10</sup> Foucault, già all’inizio degli anni settanta, aveva problematizzato l’emersione del concetto di *demòs*, presupposto dell’ideale democratico di “uguaglianza”, e l’istituzione della legge scritta (costituzione politica e insieme “discorso dell’ordine sociale”) a seguito della crisi agraria e delle trasformazioni politiche rispetto alla greicità arcaica di VII e VI secolo a.C. Si veda al riguardo M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., pp. 118 e ss.

<sup>11</sup> In questo modo il concetto di “politico” viene legato specificamente all’identità politica del cittadino. Come sottolineato in G. Leghissa, *Incorporare l’antico. Filologia classica*

Guardando ai testi di Nicole Loraux<sup>12</sup>, tuttavia, risulta impossibile soffermarsi, per comprendere la dimensione del “politico” nell’antica Grecia, unicamente sulla statica e giuridicamente riconosciuta *identità* del cittadino, nonché sul principio dell’uguaglianza civica, tanto caro a Meier. Loraux infatti rivendica lo spazio del *conflitto* come il proprio del “politico”: l’immagine “ufficiale” delle istituzioni della *polis*, pacificata al proprio interno dopo aver respinto il conflitto all’esterno, caratteristica espressione della coesione e dell’uguaglianza, non è che *ideologia*, non storia e soprattutto non politica, ma oblio forzoso dei dissidi interni e instaurazione di un “regime di memoria” ufficiale e collettivamente riconosciuto. La dimensione del “politico” va colta dunque nel conflitto stesso, dove le molteplici istanze contrapposte trovano espressione e prendono forma<sup>13</sup>: l’identità politica aveva nella *polis* greca l’assoluto primato su ogni altro tipo d’identità<sup>14</sup> e dunque ogni istanza poteva trovare attuazione solo se veniva trasposta in senso politico.

### *Cenni storici*

Sofocle, tragediografo di origini aristocratiche, è stato direttamente coinvolto nella politica ateniese ed è vissuto nel corso di quasi tutto il V secolo, periodo storico decisivo per la *polis* e per la Grecia intera. Del *Filottete* è possibile stabilire con certezza la data di rappresentazione, nel

---

*e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007, pp. 207-208, l’elemento del «carattere maschile dell’ideale di umanità incarnato dai Greci» è una costante nella produzione discorsiva sull’antichità greca, basata sull’esaltazione spesso anche strumentale di una soggettività che esclude il femminile e che dunque non è «bisognosa di confrontarsi con la differenza».

<sup>12</sup> Il riferimento è qui in particolare a N. Loraux, *L’invention d’Athènes*, Mouton Éditeur, Paris 1981 e a N. Loraux, *La cité divisée*, Payot & Rivages, Paris 1997.

<sup>13</sup> Questa caratterizzazione dello spazio politico come “luogo” in cui coabitano conflittualmente istanze contrapposte rimanda necessariamente a una riflessione su come i Greci pensassero l’alterità, e sul concetto di “esclusione” come parte integrante del processo di inclusione. Si veda al riguardo F. Hartog, *Le miroir d’Hérodote*, Gallimard, Paris 1980, in particolare pp. 331 e ss. e pp. 524 e ss.

<sup>14</sup> Cfr. C. Meier e P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1988; trad. it. di M. Pelloni, *L’identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 53-54.

corso delle Grandi Dionisie del 409 a.C.<sup>15</sup>. Le vicende storiche degli anni immediatamente precedenti mostrano un'Atene coinvolta appieno nella guerra del Peloponneso. L'ateniese esiliato Alcibiade favorì gli accordi presi contro gli ateniesi tra gli Spartani e i Persiani; nel frattempo ad Atene si attuò un graduale mutamento dell'ordinamento istituzionale che condusse all'instaurazione di un governo di tipo oligarchico<sup>16</sup>. Tale governo dei Quattrocento tuttavia venne depresso già nel 411 a.C. e vennero ripristinate le istituzioni democratiche<sup>17</sup>. Furono privati dei diritti politici tutti coloro che avevano collaborato con il governo oligarchico. Il rientro di Alcibiade ad Atene avvenne infatti nel 408 a.C., l'anno immediatamente successivo alla prima messa in scena del *Filottete*: risulta assai verosimile l'ipotesi che Sofocle, all'interno del dramma che stava redigendo proprio in quegli anni, abbia avuto intenzione d'inserire un riferimento alla persona che più suscitava l'interesse popolare all'epoca<sup>18</sup>. Attorno alla vicenda del susseguirsi dei diversi ordinamenti e del rientro di Alcibiade ad Atene ruotano pertanto diverse problematiche, tutte relative alla domanda di inclusione di una personalità o di un raggruppamento sociale all'interno della cittadinanza, e dunque al limite in base al quale venivano assegnati i diritti politici, problematiche che ritornano nel *Filottete* stesso, in cui per l'esercito acheo vi è la necessità di reintegrare l'eroe precedentemente abbandonato sull'isola di Lemno.

### *La tragedia della verità*

Nell'antefatto della vicenda inscenata dalla tragedia sofoclea, Filottete, eroe diretto a Troia a bordo delle navi greche, viene morso

<sup>15</sup> In G. Ugolini, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2000, pp. 185 e ss. vi è un puntuale riferimento alle fonti che permettono di inquadrare il contesto della rappresentazione del *Filottete*.

<sup>16</sup> Secondo la ricostruzione aristotelica contenuta ne *La costituzione degli Ateniesi* (Arist. *Athen. Pol.* 29 e ss.), il passaggio necessario per la piena istituzione di un nuovo ordinamento oligarchico è il mutamento del criterio di inclusione ed esclusione, spostando la "soglia" di assegnazione dei diritti politici all'interno della cittadinanza solo a coloro che fossero sufficientemente ricchi.

<sup>17</sup> Per una dettagliata trattazione riguardante i mutamenti avvenuti all'epoca nell'ordinamento politico ateniese si rinvia a L. Canfora, *La guerra civile ateniese*, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>18</sup> Si veda ancora G. Ugolini, *Sofocle e Atene*, cit., pp. 185 e ss.

da una vipera; i compagni di viaggio, non sopportando l'odore, la vista e le urla dell'ammalato, lo abbandonano sull'isola di Lemno con l'arco che aveva ricevuto in dono da Eracle. Ma un vaticinio svela che l'eroe e l'arco costituiscono l'unica speranza per i Greci di ottenere la vittoria a Troia. Narra dunque Sofocle come a questo punto a Odisseo non resti altro da fare che tornare sull'isola accompagnato dal giovane Neottoleto, figlio di Achille, per sottrarre con l'inganno l'arco a Filottete: fingendosi nemico di Odisseo e degli Atridi, Neottoleto dovrà guadagnarsi la fiducia dell'eroe. Lo stratagemma sembra sortire il suo effetto nel momento in cui Filottete, colto da un accesso di dolore, consegna l'arco al giovane, del quale si fida ciecamente. A questo punto, in preda al rimorso, il figlio di Achille si oppone ad Odisseo, mostrando nobiltà d'animo nei confronti del sofferente, al quale restituisce l'arma tentando invano di persuaderlo a imbarcarsi con loro per conquistare la città nemica. L'intervento *ex machina* di Eracle risolve la situazione e sancisce la partenza di tutti per Troia, dove Filottete sarà curato e la città conquistata grazie all'arco e al suo possessore.

Nel *Filottete* le complicazioni della comunicazione verbale emergono in tutta la loro drammaticità, il che produce conseguenze significative dal punto di vista politico. La verità "entra in circolo" nelle parole di individui che hanno una specifica *posizione* rispetto alle istituzioni della comunità della quale fanno parte, e che sono legati fra loro da una serie di relazioni asimmetriche di potere. Per prima cosa vanno dunque ricercate e analizzate tali forme di relazione asimmetrica tra i principali personaggi, cogliendo in esse il riferimento a rapporti *istituzionalizzati* che indirizzano le vie d'esperienza, e che stabiliscono una concezione del vero e del falso nel confronto costante con la quale, necessariamente, si delinea il rapporto fra un soggetto e la *sua* verità.

Non c'è nel testo una *verità* fondata in senso assoluto<sup>19</sup>, bensì ci sono parole più o meno credibili a seconda della posizione di chi parla rispetto a chi ascolta, del legame di fiducia che si forma o spezza tra i due, della capacità della parola di determinare un comportamento "inserito correttamente" nello spazio della reciprocità e istituzionalmente

<sup>19</sup> Come sottolineato nell'introduzione alla più recente edizione critica del *Filottete* (si veda Sofocle, *Philoctetes*, a cura di S.L. Schein, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 18-20), nemmeno il coro, la voce collettiva, offre una via di fuga rispetto alle "torsioni" del linguaggio, che rendono impossibile una distinzione tra il vero e il falso.

riconosciuto, oppure di motivare un inaspettato “cambiare idea” (come avviene per Neottolemo, in maniera assai originale nell’intero panorama della tragedia greca). È riscontrabile dunque una specifica politicità del linguaggio tragico, in quanto si tratta di un linguaggio *poietico*, che serve per “fare cose”, per produrre azioni all’interno di una rete di relazioni<sup>20</sup>. Fra i personaggi principali del testo tragico, i quali hanno ciascuno un ruolo politico ben preciso, esistono diversi tipi di relazione asimmetrica, la maggior parte dei quali è possibile ricondurre per lo più ad un’istituzione della Grecia classica.

La prima fra queste relazioni, che inquadrano da un punto di vista “istituzionale” la vicenda, è quella fra l’uomo (l’eroe, nel caso della tragedia, che incarna le sorti tragiche dell’intero genere umano) e la divinità, la cui silenziosa onnipotenza si traduce in una conoscenza totale degli eventi, che impone sulla sorte degli uomini, nella forma del fato, una *verità*<sup>21</sup>. Vi è tragedia per gli eroi sofoclei proprio dal momento che essi non comprendono l’ordine divino. Filottete non lo comprende anche per via del fatto che sono Odisseo e Neottolemo a “spiegarglielo” e a farsene portavoce: essi l’hanno ingannato e quindi figurano ai suoi occhi come dei traditori. Filottete dice infatti ad Odisseo, ai vv. 991-992: «[...] con i tuoi giochi di parole: se metti avanti gli dei, tu li sbugiardi!» Infatti, per quanto la parola del dio possa essere reputata *alētheia*, nel momento in cui viene riportata, entra “in circolo” nei discorsi degli uomini ed essi “se ne impossessano” (come Odisseo, pronto ad eseguire le indicazioni dell’oracolo, ma evitando da subito l’indicazione di *persuadere* Filottete, e anzi privo di scrupoli nel volerlo ingannare) o la respingono (come Filottete,

<sup>20</sup> Il riferimento alla “poieticità” del *logos* introduce una comparazione fra l’efficacia performativa del linguaggio nel dramma sofocleo e il modo in cui il sofista Gorgia, appartenente alla medesima generazione di Sofocle, considerava quello stesso potere del *logos*. Si veda al riguardo la riflessione di Barbara Cassin sul carattere performativo del discorso sofistico (B. Cassin, *L’effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 73). Per chiarezza, sul concetto di “performativo” si rimanda a N. Austin, *Sophocles’ “Philoctetes” and the Great Soul Robbery*, University of Wisconsin Press, Madison 2011 e J.R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; trad. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 50-51.

<sup>21</sup> M. Untersteiner, *I sofisti*, Mondadori, Milano 1996, pp. 170-171 scrive che il mito viene riletto dai poeti tragici proprio perché questi ritrovano in esso l’espressione più piena dell’ambiguità e delle contraddizioni che connotano l’esistenza umana; l’inganno che sta dietro al *logos* che detta l’agire umano opera con la legge della necessità, identificandosi dunque con *dike*.

irremovibile nella sua decisione di non ascoltare i suggerimenti del giovane, che pure al termine del dramma si mostra pronto a restituirgli l'arco): essa non comunica "verticalmente" con gli uomini, ma "orizzontalmente" deve inserirsi all'interno di trame relazionali (la gerarchia militare che vincola Neottolemo), tra rivalità (tra Filottete e Odisseo) e tra avvicinamenti (come quello tra il giovane e Filottete), che la rendono sempre una verità *detta* e dunque sottoponibile a dubbio<sup>22</sup>.

### *L'eccedenza di Filottete*

Nella figura di Filottete, abbandonato su un'isola disabitata ma *necessario* per il buon esito della spedizione militare, è individuabile un pieno confronto con una comunità politica (la conformazione dell'esercito degli Achei diretto a Troia è agilmente paragonabile ad una comunità politica se consideriamo che i diritti politici venivano assegnati fin dall'età arcaica a coloro che facevano parte a pieno diritto dell'esercito)<sup>23</sup> che, per salvaguardare la propria tenuta, esclude e allontana l'*eccedenza* rispetto a quello che "ideologicamente" viene presentato come un insieme di *ugualt'*<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Si veda, riguardo al «linguaggio di *aletheia*», M. Untersteiner, *Sofocle*, Lampugnani Nigri editore, Milano 1974, pp. 321-322.

<sup>23</sup> Si precisa che tale accostamento tra l'esercito acheo e la comunità politica dell'Atene del V secolo è possibile solo attuando un "anacronismo", vale a dire attraverso una lettura "oplitica" del mito e della realtà militare cui fa riferimento.

<sup>24</sup> Va ricordato a questo punto l'esordio della prima lezione del corso M. Foucault, *La société punitive*, cit., pp. 3 e ss., in cui Foucault mette in evidenza la problematicità del concetto di «esclusione» in relazione a una società. Il riferimento è ai *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss, e in particolare al passaggio in cui l'antropologo distingue fra due tipologie le società a seconda di come esse si sbarazzano di un individuo pericoloso e dotato di una forza ostile: l'uno dei due raggruppamenti risolve il problema assimilando al proprio interno l'elemento ostile, l'altro neutralizzandolo, cioè espellendolo al di fuori del corpo sociale e mantenendolo isolato. L'esclusione, così come è intesa nella distinzione di Lévi-Strauss, colpisce dunque tutti coloro che all'interno della società possono essere considerati «anormali» o «devianti» (delinquenti, minoranze etniche, religiose o sessuali, malati mentali, individui che si trovano al di fuori dei circuiti di produzione o di consumo). Tuttavia Foucault sottolinea che nozioni come quelle di «devianza» e «anormalia», con il loro portato psicologico, sono servite unicamente a nascondere le tecnologie per mezzo delle quali le società escludevano un certo raggruppamento di individui, ma solo per poterli poi identificare, per l'appunto, come «anormali» e «devianti». L'esclusione è quindi soltanto, secondo Foucault, «l'effetto rappresentativo generale di un certo numero di

Come evidenzia Vidal-Naquet, ad Atene in epoca classica l'organizzazione militare e l'organizzazione civica si confondono: l'Ateniese, in quanto cittadino, *deve* combattere<sup>25</sup>. La tragedia infatti presenta una situazione in cui Filottete deve venire reintegrato nel contesto comunitario, ma all'interno di una comunità militare: è la finalità politica della vittoria a Troia che spinge gli Achei a cercare nuovamente Filottete, e questo è ancora più evidente per il fatto che l'eroe è tanto importante per i suoi compatrioti quanto lo è un'arma, il suo arco, che viene simbolicamente a coincidere con la vita stessa dell'eroe: al v. 931 egli dice a Neottolemo «rubandomi l'arco, m'hai tolto la vita», e al v. 933 ribadisce «non togliermi la vital!»

Nel momento in cui l'oracolo afferma la necessità del reintegro dell'eroe, per il buon esito della spedizione su Troia e quindi per la *salvezza* stessa della comunità dell'esercito, ciò può avvenire solo sulla base di una procedura istituzionalizzata: Filottete si relaziona infatti con Neottolemo prima come supplice poi come *philos*<sup>26</sup>. L'esordio del suo discorso viene condotto su un piano di “parità” tra i due: l'arciere comincia la supplica nel nome del padre e della madre del giovane (v. 468), motivo per quest'ultimo di ottima reputazione e di aristocratiche radici, e fa appello all'animo nobile del figlio di Achille (vv. 475-476: «Chi è veramente nobile detesta ciò che è turpe e si gloria del bene»). Ma poi, per aumentare l'efficacia della propria supplica, Filottete si colloca in una posizione di “inferiorità” (per lo meno simbolica) rispetto a Neottolemo. Per ricoprire il ruolo di supplice, l'eroe deve seguire infatti un vero e proprio rituale, nel linguaggio e nei gesti: invoca Zeus protettore dell'*bikesia*, cioè della supplica (v. 484) e poi si inginocchia davanti

---

strategie e di tattiche di potere», e porta con sé l'immagine ingannevole di un consenso sociale nell'escludere colui che viene rappresentato come anormale, mentre l'espressione di tale consenso di fatto non c'è mai.

<sup>25</sup> Si veda al riguardo P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Maspero, Paris 1981; trad. it. di F. Sircana, *Il cacciatore nero*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 103 e ss. Vidal-Naquet sostiene, d'accordo con Loraux (*L'invention d'Athènes*, cit.), che i registri dei caduti in guerra nel V secolo aiutino a delineare cosa si intenda per “identità ateniese”. Infatti in questi registri compariva il termine «Ateniesi» in opposizione all'esercito avversario, ma anche per designare gli opliti rispetto alle truppe leggere.

<sup>26</sup> Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1 e vol. 2, Éditions de Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 1 e vol. 2, Einaudi, Torino 1976, p. 262: «La nozione di *philos* enuncia il comportamento obbligatorio di un membro della comunità nei confronti dello *xenos*, dell'ospite straniero». La *philia* nella società greca antica ha un fondamento istituzionale.

al giovane (vv. 485-486), nonostante sia zoppo (il rituale prevede anche che il supplice abbracci le ginocchia di colui al quale è diretta la supplica)<sup>27</sup>. È finalizzata all'umiliazione anche la richiesta di essere imbarcato «come un carico in più» (v. 473), nonostante il suo trasporto possa costituire per Neottolemo un «grande [...] fastidio» (vv. 473-474); e ribadisce lo stesso concetto con altrettanta umiltà anche ai vv. 480-483. Al fine di muovere la compassione di Neottolemo, Filottete utilizza un altro espediente tipico dei supplici, e cioè il riferimento al proprio padre (vv. 492-494). Il linguaggio dei personaggi rivela inoltre il costituirsi di un legame di *philia* tra Filottete e Neottolemo, che è leggibile nella dimensione istituzionalizzata del contraccambio e della reciprocità: come già evidenziato in precedenza, ai vv. 656-657 e 660-661 Neottolemo chiede di poter «vedere», «toccare» e «adorare come un dio» l'arco, solo qualora fosse per lui «decito»; il giovane rivolge a Filottete parole che questo giudica «riverenti» (v. 662). Accordando al giovane il permesso di prendere l'arco, l'anziano eroe evidenzia il fatto che è stato il giovane, lui soltanto, ad avergli concesso la possibilità di tornare in patria. Come sottolinea Susanetti, l'instaurarsi del rapporto di reciprocità della *philia* impone di rendere i benefici ricevuti<sup>28</sup>.

Ma è proprio questa tipologia di relazione forte tra i due che impedisce a Neottolemo di persistere nell'inganno, e che quindi ostacola lo stesso processo di re-inclusione dell'eroe nella comunità. Il risvolto politico di tale analisi è assai rilevante, dal momento che si può ricondurre il radicamento irriducibile dell'odio di Filottete nei confronti di coloro che l'hanno abbandonato<sup>29</sup> a una *stasis* (“guerra civile”) interna al corpo politico collettivo, che spezza quella coesione che secondo Christian Meier, andando a costituire lo “spazio del comune”, è il “politico” stesso. Tuttavia ciò che risulta è che proprio la riemersione di istanze contrapposte e irriducibilmente contraddittorie (incarnate nel testo tragico dall'irremovibile Filottete, rispetto al risentimento del quale nulla può il

<sup>27</sup> Ivi, pp. 473 e ss.: il supplice è colui che «giunge alle ginocchia»; si veda nello specifico passaggi tratti dall'*Iliade* e dall'*Odisea* citati come esempi in ivi, p. 476.

<sup>28</sup> Si veda D. Susanetti, *Catastrofi politiche*, cit., pp. 131-132: è Neottolemo stesso a sottolineare che «chi ha ricevuto un beneficio e sa contraccambiare è un amico più prezioso di ogni possesso» (vv. 672-673).

<sup>29</sup> L'odio dell'eroe è più forte del suo attaccamento nostalgico alla Grecia, che pure egli mostra già dal primo incontro con Neottolemo e i suoi marinai, nel momento in cui chiede loro di poterli sentire parlare greco e definisce la terra natia «carissima» (cfr. vv. 223-224 della tragedia).

tentativo di mediazione di Neottolema) sia il cuore contenutistico *politico* della tragedia.

### *Odisseo sofista?*

Il comportamento e i discorsi di Odisseo rimandano a un necessario confronto con i contenuti di pensiero della Sofistica, non fosse altro perché la gran parte della critica che ha scritto sulla tragedia ha insistito su questo tipo di collegamento<sup>30</sup>. In particolare, fondamentale è il riferimento ai principali testi ad oggi leggibili di Gorgia<sup>31</sup>, non solo perché il sofista appartiene alla medesima generazione di Sofocle ed entrambi vivono la stessa temperie culturale, ma soprattutto perché Gorgia nei suoi testi presenta la problematicità del rapporto fra il soggetto e la verità delle parole che questo *dice* come dirompente. Ciò che il sofista intende per “*apatè*” (che può essere qui inteso come “carattere ingannevole del discorso”) è il concetto il cui valore viene da Gorgia esaltato e spinto al parossismo, in quanto gli permette di comprendere la cesura che si crea tra il soggetto e il suo dire, nel momento in cui quello stesso soggetto comprende di essere *incapace* di conoscere e di comunicare qualcosa di vero. Tale cesura è la stessa che segna drammaticamente le vite dei personaggi delle tragedie sofoclee.

Seth L. Schein<sup>32</sup> per spiegare la caratterizzazione sofoclea del personaggio di Odisseo, nel quale l’astuzia e la natura di *polymēchanos*<sup>33</sup> (che si può tradurre come “capace di molti stratagemmi”) vengono spinte al parossismo rispetto ai poemi omerici<sup>34</sup>, fa riferimento a Tucidide (3, 83, 1), il quale commenta i mutamenti prodottisi in ambito morale e sociale durante la guerra del

<sup>30</sup> Si veda ancora, come esempio su tutti, l’edizione curata da Schein (p. 22), in quanto pubblicazione più recente del testo della tragedia.

<sup>31</sup> Lo pseudo-trattato *Peri tou mē ontos* («Sul non essere») e le opere retoriche *Encomio di Elena* e *Apologia di Palamede*.

<sup>32</sup> Cfr. l’edizione curata da Schein, p. 20.

<sup>33</sup> Cfr. v. 1135 del testo tragico; lo stesso epiteto è usato in Hom. *Od.* 5, 203.

<sup>34</sup> Va precisato che i poemi omerici facevano riferimento ad un contesto in cui la verità, come la giustizia, erano il prodotto di un’ordalia: la parola vera non era decretata tale da un giudizio esterno, bensì era quella pronunciata dal dio o l’esito di una sfida fra guerrieri. Si veda al riguardo come in G. Brindisi, *Potere e giudizio*, Editoriale scientifica, Napoli 2010, pp. 106 e ss. tale questione viene rilevata sul piano della pratica giudiziaria.

Peloponneso, a seguito di rivolte e conflitti civili: secondo lui è venuta a mancare l'«onestà» che caratterizza le «nature nobili». Non è sufficiente tuttavia ricondurre l'opposizione tra Odisseo e Filottete a quella tra un abile artefice di macchinazioni politiche e un irriducibile eroe aristocratico, che si mostra fedele ai propri principi.

La peculiarità della tragedia sta proprio nel fatto che la figura di Neottolemo consente allo spettatore/lettore una sorta di “straniamento” rispetto ai modelli rappresentati dai due eroi, che appartengono *entrambi* ad una generazione più anziana; si ritiene sia preferibile prendere perciò le distanze da quel tipo di interpretazione che riconduce Odisseo a una presunta “modernità” corrotta e Filottete all'eroismo di un passato dorato e ormai perduto. Neottolemo rifiuta l'astuzia odissiacca, sebbene essa possa garantire la presenza di Filottete e del suo arco a Troia, e dunque, per i Greci, la vittoria della guerra; ma critica anche l'arroccamento di Filottete sulle proprie posizioni, quando questi si rifiuta di seguire il consiglio di un amico e di accantonare il proprio risentimento in modo da portare a compimento ciò che è bene per i Greci ma anche per lui stesso<sup>35</sup>. Odisseo e Filottete incarnano agli occhi del giovane due modelli comportamentali ed educativi contrapposti, l'uno attento in particolare al *kerdos*, al “profitto”, in senso politico, di ogni azione, l'altro ai principi-guida dell'agire, che, nel caso di una “nobile natura”, dev'essere improntato alla *timē* (“onore”) per essere degno di rispetto.

Nell'Atene del V secolo un sistema di valori come quello propugnato da Filottete risulta perdente rispetto alle logiche della politica, che ricordano l'attività mercantile in quanto focalizzate su un “profitto”: la possibilità di trovare uno stabile *meson*, dunque uno spazio intermedio e condiviso sul quale si basa la struttura della *polis*<sup>36</sup> dipende totalmente dall'individuazione di norme e regole di mediazione valide per tutti, a

<sup>35</sup> Anche Schein (pp. 22-23) sottolinea il fatto che Neottolemo prende le distanze sia dagli insegnamenti di Odisseo, riconducibili a quelli dei sofisti in quanto basati sull'assunzione di modalità di comportamento sempre differenti a seconda dei fini sociali e politici che si vogliono ottenere, sia dalla rigidità della posizione di Filottete, secondo un modello riconducibile a una tipologia di educazione tradizionale che suggerisce di mantenere sempre un certo tipo di comportamento (che si fonda sui valori di “onore” e “nobiltà”), indipendentemente dalle specifiche circostanze in cui si agisce.

<sup>36</sup> Questo “spazio intermedio” è spazio *politico* in quanto i suoi confini sono tracciati dal legislatore e dal suo *nomos*. Si veda al riguardo M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 41-42.

prescindere dalla differenza a livello sociale. Questo comporta dunque il rifiuto di un’etica aristocratica ed elitaria, che necessita delle dimostrazioni di valore individuale e che permette al singolo di distinguersi: la riproduzione di un modello etico non avviene più a partire da uno *status* aristocratico, bensì diventa possibile e anzi *necessaria* per tutti, perché l’identità prima dell’individuo non è più quella legata all’*oikos* bensì quella politica; il presupposto della *polis* democratica è dunque una concezione dell’*aretē* come omogeneità di valore e di capacità fra *tutti* i cittadini.

Filottete e Odisseo possono essere pensati come rappresentanti di due diverse tipologie di comunità: rispettivamente, l’una fondata su un insieme di valori tradizionali, *aristo-cratici*, e l’altra su rigide gerarchie e sul “principio di autorità”. Essi sono anche portatori di una diversa concezione del linguaggio, che può creare o meno rapporti di fiducia. Il linguaggio di Odisseo è riconducibile alle astuzie retoriche e alle macchinazioni politiche dei sofisti in quanto ogni affermazione dell’eroe è attentamente architettata per raggiungere specifici fini, e tutto risulta ai suoi occhi “malleabile” e “catturabile”<sup>37</sup>. La comunicazione che Filottete intrattiene con Neottolema è invece di tutt’altro tipo: piana, lineare, fa riferimento a legami ben precisi, istituzionalizzati, consacrati agli dei. Per esempio quando, all’inizio del dramma, vuole convincere il figlio d’Achille a riportarlo a Lemno, instaura con lui un legame in qualità di *supplice*, e così facendo risulta *persuasivo* anch’egli, ma in maniera diversa rispetto a Odisseo, in quanto priva d’inganno e fondata su un rapporto di onestà e di fiducia. I due eroi più anziani parlano dunque a Neottolema a partire da dimensioni istituzionali e da *posizioni* diverse, contendendosi nei suoi confronti un ruolo pedagogico: Odisseo ostenta una posizione gerarchicamente superiore, mentre Filottete alterna il ruolo di supplice alla posizione di parità garantita da una *philia* tra aristocratici.

<sup>37</sup> Mentre ai vv. 93-94 Neottolema dice con fierezza di non voler «essere chiamato traditore (προδοτής)», Odisseo è pronto anche a ricevere ingiurie, se questo può servire alla buona riuscita del suo stratagemma politico (cfr. vv. 64-65), e dichiara di non essere interessato ad avere la fama di eroe, ma di essere orgoglioso piuttosto nel saper essere qualsiasi tipo di uomo, a seconda del genere d’uomo che occorre in ogni specifica situazione (cfr. vv. 1050-1051). Come sottolinea Filottete, da parte di Odisseo «tutto può essere detto, tutto può essere osato» (vv. 633-634).

*Neottolema e la pratica del “dir vero”*

La maggiore innovazione sofoclea del mito di Filottete è la figura di Neottolema e il suo “cambiare idea” finalizzato a rivelare la verità. Questa decisione del giovane figlio di Achille viene a collocarsi nella rete di relazioni nella quale egli è inserito e soprattutto rispetto alla *posizione* che egli ha: il suo ruolo politico, come capo dell’esercito, legittimo erede di un trono regale, nonché destinatario di una supplica e *philos* rispetto a Filottete, ma anche soldato agli ordini di Odisseo. È alla luce di questo evento determinante nel testo tragico che si deve riprendere l’interrogativo di partenza di quest’indagine, riguardante la concezione della “verità” nel V secolo di Sofocle. Una “verità” che, come mostra il personaggio di Neottolema, è una dimensione che il soggetto deve *individuare* e *incarnare* con il proprio agire.

Il “parlar franco” di Neottolema può essere almeno parzialmente accostato alla pratica della *parrèsia*, che, come sottolinea Foucault, è prima di tutto una nozione politica: è un “dire la verità” a partire da uno *status* “inferiore” del parlante rispetto all’uditorio (si può trattare anche di un’opinione che si pronuncia con l’idea che si tratti di *verità*, ma in disaccordo con l’opinione della maggioranza) e che quindi richiede le qualità morali necessarie per l’assunzione del rischio<sup>38</sup>. Il discorso di verità del parresiasta va valutato sulla base dello stile dell’esistenza di chi lo pronuncia, va “incarnato”, “vissuto”. Allo stesso modo Neottolema incarna il proprio discorso di verità dopo aver sperimentato l’inganno come pratica contraria ad una condotta onesta. Nel suo caso, dopo aver attraversato la negazione di un “codice di condotta”, riconosce il valore dello stesso, e lo *sceglie*. Tale

<sup>38</sup> Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrèsia*, Northwestern University Press, Evanston 1985; trad. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, pp. 5 e ss. Si veda al riguardo anche M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Seuil, Paris 2009, p. 10: la nozione di *parrèsia* emerge inizialmente, nella Grecia antica, nella pratica politica e nella problematizzazione della democrazia, poi la filosofia la riconsidera dal punto di vista dell’etica personale e della costituzione del soggetto morale. Sulla trattazione foucaultiana del concetto di *parrèsia*, cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, ETS, Pisa 2008, pp. 145 e ss. e A. Sforzini, *Dramatiques de la vérité: la parrèsia à travers la tragédie attique*, in D. Lorenzini, A. Revel e A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*, Vrin, Paris 2013, pp. 139-160. Per una ricognizione storica del concetto si veda anche G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia 2001.

codice di condotta, tuttavia, non corrisponde propriamente alla pratica della *parrèsia*, che Foucault distingue dall’enunciato performativo «per il fatto che quest’ultimo è integralmente ritualizzato, in qualche modo liturgico, prevede uno statuto riconosciuto dell’enunciatore e produce effetti predeterminati nell’intenzionalità che agisce il linguaggio»<sup>39</sup>. Al contrario, si tratta infatti per Neottolemo di scegliere un codice di condotta *anch’esso* “istituzionalmente inquadrato”, in questo caso non a partire dal ruolo del giovane nell’esercito rispetto al proprio comandante, bensì a partire dal suo ruolo di ospite, di *philos*, di discendente di Achille. Va infatti sottolineato che il turbamento del giovane si accentua proprio nel momento in cui Filottete dice, ai vv. 904-905, «nulla che sia indegno di tuo padre tu fai o dici, soccorrendo un uomo valente»: in questo modo l’eroe tocca un tasto dolente, perché il principale timore di Neottolemo è per l’appunto quello di mostrarsi indegno del proprio padre (di rivelarsi «*aiskros*», al v. 906, cioè “turpe”, “indegno”, definizione che caratterizza l’esatto opposto della figura eroica).

Ciò non toglie, tuttavia, che il “gioco di posizioni” all’interno del quale si muove Neottolemo, e in particolare la relazione asimmetrica che lo lega a Odisseo, comporti che il giovane debba assumersi un *rischio* nel prendere parola. L’ordine gerarchico è infatti l’elemento chiave che regge la società così come l’esercito: è per questo che Odisseo, nell’impartire l’ordine a Neottolemo, gli ricorda prima di tutto il fatto che è «figlio di Achille» (all’inizio del v. 50), poi il fatto che si trova lì con un ben preciso dovere militare al quale adempiere (v. 50: «quello per cui sei venuto») e infine sottolinea che il giovane deve essere all’altezza della sua stirpe<sup>40</sup> (v. 51). E tutto questo deve essere portato a compimento rigorosamente senza che il giovane si interroghi sulla “liceità” degli ordini che deve eseguire (vv. 52-53: «se ricevi un ordine strano, / un ordine di quelli da te mai uditi in passato, devi obbedire»). Per persuadere Neottolemo ad agire secondo i suoi ordini il re di Itaca fa perno anche su un altro argomento, mettendo in evidenza il fatto che se il giovane facesse in modo che Filottete li seguisse a Troia compirebbe un’azione di utilità “comune” per i Greci, come sottolinea anche il coro a vv. 1143-1145: «Neottolemo, / sottoposto al comando di lui, / ha fatto il bene comune di tutti i suoi». In questo

<sup>39</sup> S. Chignola, *Foucault oltre Foucault*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 179.

<sup>40</sup> Il termine *ghennaios*, qui impiegato, letteralmente significa infatti «corrispondente alla natura/alla nascita».

modo il testo tragico ci permette di “segmentare”, nella diacronia della sua realizzazione, la trasmissione di un ordine all’interno di una gerarchia militare (proprio grazie al fatto che la “ribellione” di Neottolemo agli ordini del suo comandante interrompe la fluidità di tale trasmissione), e di analizzarla in ogni suo passaggio, mentre normalmente se ne considera soltanto la realizzazione finale.

Il giovane sceglie di assumersi tale rischio, nella netta convinzione che il discorso che sta pronunciando sia parola di *verità*. Infatti, con le parole «cosa debbo fare?» al v. 895 questi pronuncia la prima esplicita espressione di turbamento e inizia una sorta di “monologo interiore”, condotto contemporaneamente alla sticomitia con Filottete: egli capisce che può confrontarsi solo con se stesso per decidersi riguardo al da farsi, lamentando il fatto che il suo «discorso» non abbia «vie d’uscita» (v. 897), e che «tutto diventa fastidio quando si tradisce la propria natura per fare ciò che non si deve». Il giovane denuncia quindi un tradimento verso se stesso ma (qui ancora indirettamente) anche verso Filottete. Egli dimostra infatti il proprio valore individuale attraverso il proprio “mutamento” (si veda v. 1270, dove lui stesso dichiara di «aver cambiato idea»; cfr. anche vv. 915 e ss., dove il giovane svela l’inganno a Filottete, dicendogli: «non ti terrò nascosto nulla»), con l’ammissione di aver «commesso un errore» (cfr. v. 1224) e di aver ingannato un uomo (cfr. v. 1228, «con turpi raggiri e inganni» e v. 1234), ma anche con la compassione che prova nei confronti dell’uomo ferito e malato (cfr. vv. 965-966).

È proprio questo stesso discorso, infine, che gli consente di relazionarsi nuovamente con Filottete, giocando a carte scoperte e tentando di *riposizionarsi* rispetto all’eroe, suo interlocutore, ricostruendo la reciprocità, la *parità* richiesta come base per un rapporto di fiducia. Il giovane infatti invita Filottete a salpare, invocando come proprio testimone «Zeus, garante dei giuramenti» (v. 1324): appoggiandosi non dunque a una base di fiducia che sa bene di aver perduto, ma alla ragionevolezza ed ineluttabilità della parola degli dei. Con la stessa autorevolezza il giovane rimprovera in seguito Filottete per la sua scelta “suicida” di restare a Lemno, non ascoltando le sue parole sebbene egli si mostri suo *philos* (cfr. v. 1385), e gli impartisce un insegnamento, in virtù dell’esperienza che lui stesso ha appena conseguito nel “conoscere se stesso”: «impara a non essere fiero in relazione ai mali» (v. 1387).

Riassumendo, perché si possa parlare di “responsabilità” del parlante è dunque necessario che chi parla lo faccia a partire da una certa *posizione*

rispetto alle relazioni istituzionali nelle quali si trova calato: deve esserci, come già evidenziato, una differenza di *status* tra il parlante e il suo uditorio. All'interno del *Filottete* (e in generale nelle tragedie sofoclee) non si trova mai un riferimento lessicale ad un rapporto parresiastico. Eppure è rilevante sottolineare l'affinità nella concezione della verità che emerge nel discorso del parresiasta così come in quello di Neottolema, e il risvolto politico che tale concezione assume. Si tratta, appunto, di una verità non più *s-velata* agli uomini dagli dei e non più monopolio esclusivo di una qualche autorità (politica, sociale eccetera), bensì la verità è quella che ciascuno si assume (ed è *in grado* di assumersi) la *responsabilità* di dire, e che dunque ha valore proprio in quanto si configura all'interno di un “dire”, nella dimensione sociale (pertanto istituzionale) a partire dalla quale si parla.

Analizzando lo *Ione* di Euripide, Foucault<sup>41</sup> sottolinea il fatto che nella tragedia vi sia stato uno spostamento della verità da Delfi ad Atene, dove, appunto, essa non veniva più svelata agli esseri umani dagli dei, bensì da esseri umani ad altri esseri umani, per mezzo della *parrèsia*; è una verità per *trovare* e per *dire* la quale gli uomini si devono mettere in gioco. La dimensione politica in cui si configura propriamente tale “dir vero”, sottolinea ancora Foucault, è quella istituzionale della cittadinanza ateniese: conferire la cittadinanza ateniese significava concedere la possibilità di avere, all'interno delle istituzioni della *polis*, lo *status* di “uomo libero” e il “privilegio della *parrèsia*”. Questa concezione della verità va dunque di pari passo con una “specializzazione” del linguaggio politico tra l'età arcaica e quella classica, nel momento in cui la libertà di parola in assemblea diventa diritto base del cittadino<sup>42</sup>. La riflessione foucaultiana si iscrive all'interno di una considerazione della politica sulla base di relazioni asimmetriche che portano a pensare il potere sempre a partire dalla critica ad esso.

### *L'assenza di verità come morbo politico*

La posta in gioco propriamente politica di quest'analisi della tragedia sta nel comprendere le ripercussioni dell'oscillazione della decisione politica fra la necessità di una mediazione e di un compromesso che

<sup>41</sup> Cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, cit., p. 22.

<sup>42</sup> Si veda al riguardo anche L.M. Napolitano Valditara, *Platone e le “ragioni” dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 141.

scaturisca dall'oblio dell'odio e dal respingimento del conflitto all'esterno della compagine comunitaria, e una riemersione continua della pulsione conflittuale. Nell'economia del testo tragico, da una parte Filottete rappresenta questa drammatica e irriducibile riemersione, tanto più in quanto egli è l'eroe extra-ordinario, la cui voce non accetta di essere messa a tacere, dall'altra Odisseo rappresenta l'istituzione, quell'istanza che si pone come punto fermo, come garanzia di sicurezza per la decisione dell'uomo politico, e che, tuttavia, è incarnata dall'uomo *polytropos* per eccellenza, l'uomo dell'artificio e, in particolare nell'interpretazione sofoclea della vicenda, dell'*apatē*. Le due istanze contrapposte si fronteggiano e la tragedia dell'uomo greco del V secolo, in particolare di colui che ricopre un incarico politico (nel testo si tratta, evidentemente, di Neottolemo), è proprio quella del decidere, avendo la responsabilità non solo per la propria sorte ma soprattutto per quella della comunità.

In un'epoca in cui il punto di riferimento della voce della divinità è venuto ormai totalmente a mancare, assieme a quello di ogni possibile "maestro di verità", poeta o indovino che sia, in cui la verità è universalmente intesa come una "verità" detta, comunicata, e dunque inevitabilmente sottoposta a dubbio e a interpretazione (il portato più innovativo dell'insegnamento della Sofistica), le conseguenze effettive della difficoltà politica, oltre che morale, del decidere risultano efficacemente riscontrabili nella letteratura del tempo, e ancor più in un testo tragico. Nel *Filottete* il conflitto interno alla comunità riemerge fino alla fine come impossibile da mettere a tacere, se lo si considera dal punto di vista del rapporto fra il soggetto e le parole da lui stesso proferite. L'accostamento con la sedizione all'interno della *polis*, in quanto comunità organizzata, sistema chiuso, è infatti immediato. Un morbo politico che dunque assomiglia tanto ad un morbo fisico, al medesimo morbo che colpisce Filottete, e che il corpo malato stesso di Filottete, a sua volta, rappresenta, all'epoca della prima spedizione greca su Troia, per la stabilità interna dell'esercito sulle navi dei Greci, impossibilitato, a causa del fetore della ferita, a celebrare i riti e le libagioni in onore degli dei.

Sulla scorta delle analisi di Foucault è possibile leggere, nel testo tragico, il mito nella forma di quei "giochi di verità" cui si accennava nel terzo paragrafo di questo articolo. Proprio in essi è riscontrabile inoltre la riemersione costante della pulsione conflittuale, che Loraux mostra come centrale per definire il "politico" nella Grecia del V secolo:

la presa di parola, nella menzogna o nell’assunzione di responsabilità che il *dire-vrai* comporta, viene da Sofocle presentata come totalmente libera (anche qualora comporti un rischio per il parlante), rispecchiante il contesto assembleare che veniva considerato il simbolo dell’ideologia democratica ateniese.

Similmente, il personaggio di Tersite, nel secondo libro dell’*Iliade*, prende la parola nel corso di un’assemblea deliberativa in opposizione a Odisseo, trovandosi poi a subire la violenza di questo<sup>43</sup>. Arlene W. Saxonhouse fa riferimento all’episodio omerico, sottolineando come Tersite non fosse in realtà legittimato a parlare liberamente. Eppure è il suo stesso *atto* di presa di parola che gli consente, pur con ripercussioni violente, di entrare *di fatto* nella cerchia deliberativa tradizionalmente riservata ai potenti. In episodi come questo, Saxonhouse legge l’emergere nel pensiero greco dei prodromi di quello che Foucault definirà il “parlar franco” dei parresiasi, che non nasce dunque come un diritto garantito (come sarà poi nell’Atene del V secolo), bensì come il raggiungimento della libertà dalle gerarchie, nel rifiuto dei principi aristocratici afferenti alla cosiddetta «società della vergogna»<sup>44</sup>.

Il conflitto, di cui parla Loraux, costitutivo della democrazia ateniese ma occultato, nella stessa, dall’ideologia dell’uguaglianza assembleare, si traduce per Foucault nella libera presa di parola individuale, la cui componente di rischio è inversamente proporzionale alla posizione d’autorità a partire dalla quale ciascuno parla. Non ci è possibile in questa sede sviluppare un’analisi comparata e dettagliata delle specificità rispettive delle ricerche di Foucault e Loraux attorno alla democrazia ateniese, che permetta di comprendere appieno ciò che diversifica il concetto di “regime di verità” rispetto al “regime di memoria” di cui parla Loraux. È sufficiente in questa sede fare solo un breve riferimento al testo di Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, il cui quarto capitolo mette a confronto le analisi condotte da ciascuno dei due autori attorno alla tragedia *Ione* di Euripide, alla quale

<sup>43</sup> Cfr. Hom. *Il.* II, vv. 274-360.

<sup>44</sup> Si veda al riguardo A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2006. Si veda anche H.M. Roisman, *Women’s Free Speech in Greek Tragedy*, in I. Sluiter e R. M. Rosen (a cura di), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden 2004, pp. 91 e ss., sulla fondamentale distinzione tra *isēgoria*, come diritto proprio a tutti i cittadini al “discorso pubblico” (cioè a prendere parola rivolgendosi a un organo di governo della *polis*), e *parrēsia*, come “privilegio” di parlare in pubblico anche criticando persone, istituzioni e politiche specifiche.

abbiamo fatto riferimento in precedenza<sup>45</sup>. Da una parte Loraux si occupa della questione della *parrësia* in riferimento alla democrazia ateniese, ritrovando nel teatro (e, nello specifico, nella tragedia) lo strumento grazie al quale le istituzioni democratiche mettevano in questione i propri limiti e presupposti, tra i quali, per l'appunto, l'imposizione di un artefatto "regime di memoria" che mettesse a tacere quella dimensione conflittuale originaria della quale abbiamo discusso anche in questo contributo. Dall'altra Foucault "relativizza", al contrario, la specificità della democrazia greca del V secolo: essa, non diversamente da qualsiasi altro ordinamento istituzionale, si traduce pur sempre in relazioni di potere. È alla luce di queste (e non della "deliberazione pubblica" che caratterizza in maniera originale l'ordinamento democratico ateniese, secondo Loraux) che a Foucault interessa studiare la *parrësia*: un diritto e insieme una sorta di dovere di *resistenza* per il governato, di *critica* per l'intellettuale.

Valentina Moro

Università degli Studi di Padova  
*valentina.moro.8@gmail.com*

*Truth and Discourse: the "Political" in Tragic Language*

The aim of this article is to problematize some key elements of Sophocles' *Philoctetes* by using a Foucauldian methodology and analyzing its language and dramaturgy. It focuses on the very idea of truth, and on the relationship between the subjects and their own particular way of understanding and telling the truth. Truth is always told – as Foucault points out – and the way it is told is framed by the rules of language. This is the same tragic conclusion achieved by Neoptolemus, the young protagonist of the *Philoctetes*, at the end of the play. In this article, I explain how this idea has a strong relation with the 5th century BC socio-institutional context, and with the Greeks' philosophical and political thought. In doing so, I mainly refer to Nicole Loraux and her account of Greek politics as framed by the element of conflict, instead of the institution of citizenship and the idea of equality. The aim of the article is to use Foucault

<sup>45</sup> Si veda J. Terrel, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris 2010, pp. 225 e ss.

as a model of analysis – as a tool – in order to understand how Sophocles’ play, instead of being centered on a prevalent notion of “truth”, presents a polyphony of many different voices in conflict with each other, showing how truth always circulates through language and is always embodied.

*Keywords:* Theatre of Truth, Sophocles, Nicole Loraux, *Parrēsia*, Stasis, Tragic Language, Greek Political Thought.

