

Anonimo ateniese

# La democrazia come violenza



Sellerio editore Palermo

«L'attaccamento che gli uomini provano per la libertà e quello che risentono per l'eguaglianza sono due cose distinte – scriveva Alexis de Tocqueville –; non esito ad aggiungere che sono anche disuguali: l'uno muta incessantemente d'aspetto, si riduce, si dilata, s'afforza, si debilita secondo gli eventi, l'altro è sempre uguale a se stesso, sempre teso al medesimo obiettivo col medesimo ardore ostinato e talora cieco».

L'anonimo che nel quinto secolo avanti Cristo compose questo trattato sul *Sistema politico ateniese* (il primo esemplare superstite di prosa attica) ha per l'appunto questo obiettivo: di mostrare come la cieca uguaglianza democratica vigente in Atene abbia dato vita al sistema maggiormente lesivo della libertà dei «migliori». La democrazia è dunque per lui – nel pieno valore etimologico – «violenza di popolo», ed il mondo intero (non solo Atene) è diviso tra «buoni» e «canaglia» in lotta incessante e irrimediabile. La sua riflessione nondimeno lo porta a concludere – ed è qui la sua originalità – che la democrazia, il «predominio della canaglia», proprio nel suo pessimo funzionamento, è un sistema a suo modo perfetto.

In copertina:

*Eracle e l'Idra*, stamno attico (480-460 a.c). Museo Nazionale Archeologico, Palermo.

## La memoria

42



Anonimo ateniese

# La democrazia come violenza

A cura di  
Luciano Canfora

Sellerio editore  
Palermo

1982 © Sellerio editore via Siracusa 30 Palermo

1991 Ottava edizione

La democrazia come violenza / Anonimo ateniese;

a cura di Luciano Canfora.

8. ed. - Palermo: Sellerio, 1991

67 p.; 17 cm. - (La memoria; 42)

I. ANONIMO ATENIESE

CDD. 888.01

*(a cura di S. & T. - Torino)*

Titolo originale: ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

La democrazia come violenza





Non è possibile dar conto in modo sommario e soddisfacente delle ipotesi suscitate da questo opuscolo, giunto a noi tra le opere di Senofonte col titolo *Athēnaion Politeia*, ma certamente non scritto da lui. In realtà si tratta della più antica prosa attica superstite: la prima voce che si sia espressa nella lingua di Tucidide e di Platone è una critica serrata e lucida del sistema politico – la democrazia diretta – che fu caratteristico di Atene.

Mentre nell'ultimo trentennio sembra definitivamente spenta l'inclinazione a dare un nome a questo autore (l'ultimo tentativo di attribuire l'opuscolo a Tucidide fu fatto da Nestle nel 1943), viene spesso riproposta la questione cronologica. Da un generale consenso per una datazione nei primi anni della guerra del Peloponneso (con preferenza per il periodo che va dalla morte di Pericle, 429 a.C., alla rappresentazione dei *Cavalieri* di Aristofane, 424), si è passati ad ipotesi più arcaizzanti, con preferenza per gli anni '40 del quinto secolo (Mazzarino); isolata è la tendenza di chi vorrebbe avvicinare l'epoca di composizione di questo opuscolo al 411, l'anno del cruento colpo di Stato oligarchico in Atene.

La data più probabile mi sembra il periodo 429-424 a.C., per queste ragioni: 1) il quadro del personale politico tipico della democrazia ateniese tracciato dall'autore sembra implicare chiaramente che Pericle, figura imponente di dominatore dello Stato 'al di sopra' dei partiti,

è scomparso; 2) tutta la parte dell'opuscolo che descrive come gli Ateniesi si comportano in caso di guerra, mostra appunto che Atene è in guerra mentre l'autore scrive, ed è alle prese con una guerra che ha tutte le caratteristiche della fase iniziale della guerra del Peloponneso (devastazione della campagna attica da parte degli Spartani, disagio dei contadini, indifferenza dei marinai).

Che l'opuscolo sia in realtà un dialogo del quale si era persa, nella tradizione, la suddivisione delle battute (come del resto era accaduto per tanti testi scenici ateniesi), è ipotesi formulata oltre un secolo fa dal filologo olandese Carel Gabriel Cobet, il quale segnalò i punti del testo che risultano comprensibili solo se si pensa ad un dialogo. Da ultimo l'ipotesi dialogica è stata ripresa da uno studioso americano, William Forrest, il quale ha osservato che, lungo tutto l'opuscolo, ogni opinione è preceduta da una contraria, e ne ha dedotto che dunque siamo di fronte ad un dibattito tra un Ateniese e uno Spartano, ovvero – come pensava Cobet – tra due Ateniesi di diverse vedute. In questa traduzione si è tentato per la prima volta di ricostruire il dialogo in modo completo. Del misconoscimento della natura dialogica di questo opuscolo ha risentito anche la sua presentazione editoriale. Si è preferito in genere congetturare, espungere generosamente, stravolgere l'ordine tradito, perché il testo così com'era sembrava ostico, desultorio, contraddittorio: in realtà tutto si rischiarà se si assume che sono due i parlanti, e che l'uno contraddice l'altro. Ho indicato i dialoganti con le sigle *A* e *B*.

Attribuire questo scritto ad un autore è stato talora un inutile gioco per filologi. È deplorabile però che sia rimasta senza eco una osservazione decisiva, fatta dal grande August Boeckh, in favore dell'attribuzione al sofista e uomo politico antidemocratico Crizia, il quale fu poi anche il 'cervello' oltre che il capo politico dei «Trenta

tiranni». Uno studioso austriaco che ha molti meriti nel restauro di questo testo, Kalinka, si chiedeva come mai l'opuscolo – se davvero fu scritto da Crizia – sia poi capitato tra le opere di Senofonte. La cosa non dovrebbe sorprendere, se si considera che gli scritti di Crizia, forse anche per una forma di *damnatio memoriae*, dovettero andare dispersi, sì che ad esempio una tetralogia tragica andò a finire tra le tragedie di Euripide.

L.C.



# Il sistema politico ateniese

Il testo preso a base è quello di Marchant (Oxford, 1920).

A: A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene. Poiché però l'hanno scelto, voglio mostrare che lo difendono bene il loro sistema, e che a ragion veduta fanno tutto quello che gli altri Greci disapprovano.

Dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popoloentino più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. E lo stesso vale per i timonieri, i capirematori, i comandanti in seconda, i manovratori, i carpentieri: è a tutta questa gente che la città deve la sua forza, molto più che agli opliti, ai nobili, alla gente per bene. Stando così le cose, sembra giusto che le magistrature siano accessibili a tutti – sia quelle sorteggiate che quelle elettive –, e che sia lecito, a chiunque lo voglia, di parlare all'assemblea.

Ancora. Il popolo non ama rivestire quelle magistrature dalla cui buona gestione dipende la sicurezza di tutti e che invece, se rette male, comportano rischi: perciò esclude dal sorteggio il comando dell'esercito e il comando della cavalleria. Queste cariche preferisce lasciarle ai più capaci. Invece cerca di rivestire tutte quelle che comportano uno stipendio ed un profitto immediato.

C'è chi si meraviglia che gli Ateniesi diano, in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente per bene: ma è proprio così che tutelano – come vedremo – la democrazia. Giacché appunto, se stanno bene e si accrescono i poveri, la gente del popolo, i peggiori, allora si rafforza la democrazia. Quando invece il popolo consente che prosperino i ricchi e la gente per bene, non fa che rafforzare i propri nemici. Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono i nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza e di ingiustizia, e il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria: la povertà li spinge all'ignominia, e così la mancanza di educazione e la rozzezza, che in alcuni nasce dall'indigenza.



*B:* Uno però potrebbe dire che non li si doveva lasciar parlare tutti indiscriminatamente all'assemblea, o accedere al Consiglio, ma consentire ciò solo ai più bravi e ai migliori.

*A:* No. Proprio perché all'assemblea lasciano parlare anche la canaglia, si regolano nel modo migliore. Se all'assemblea parlasse la gente per bene, o partecipasse ai dibattiti del Consiglio, gioverebbe ai propri simili, non al popolo. Ora invece può levarsi a parlare qualunque ceffo e perciò persegue l'utile suo e dei suoi simili.

*B:* Si potrebbe obiettare: ma un tipo del genere come può capire ciò che conviene a lui o al popolo?

*A:* Ma loro capiscono che la stupidità, la ribalderia, la complice benevolenza di costui giova di più che la virtù, la saggezza e ostilità della gente per bene. Naturalmente una città dove si vive così non è la città ideale! Però è proprio questo il modo migliore per difendere la democrazia.

*B:* Il popolo non vuol essere schiavo in una città retta dal buongoverno, ma essere libero e

comandare: del malgoverno non gliene importa nulla.

A: Ma proprio da quello che tu chiami «malgoverno» il popolo trae la sua forza e la sua libertà. Certo, se è il buongoverno che tu cerchi, allora lo scenario è tutt'altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente per bene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente per bene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, finalmente il popolo cadrebbe in schiavitù.

B: Però ad Atene la sfrontatezza degli schiavi e dei meteci è enorme: non è neanche consentito batterli, né chi è schiavo ti cederà il passo per la strada.

A: Ti spiego perché questo sia tipico di Atene. Se la legge consentisse ai liberi di picchiare gli schiavi, o i meteci o i liberti, spesso si finirebbe col picchiare un Ateniese – un libero –, scambiandolo per uno schiavo. Giacché lì il popolo non è per niente vestito meglio degli

schiavi e dei meteci, e in nulla il suo aspetto è migliore. E se uno si stupisce anche del livello di vita consentito in Atene agli schiavi – alcuni dei quali vivono addirittura nel lusso –, si può dimostrare che anche questo avviene a ragion veduta. Dove infatti c'è una potenza navale, lì è inevitabile essere schiavi degli schiavi per una ragione economica: per poter riscuotere quello che mi spetta<sup>1</sup> sulle attività del mio schiavo. Insomma è inevitabile lasciarli praticamente liberi. Dove gli schiavi sono ricchi, non è più necessario che il mio schiavo abbia paura di te.

*B:* Ma a Sparta il mio schiavo avrebbe avuto paura di te.

*A:* Ma se il tuo schiavo si trovasse nella condizione di temermi, allora sarebbe pronto a consegnare anche il suo danaro, pur di non correre rischi più grossi! Ecco perché noi abbiamo consentito la parità tra schiavi e liberi, e anche tra meteci e cittadini: perché la città ha bisogno dei meteci per la grande quantità di mestieri che sanno fare, e per la flotta. Ecco perché abbiamo concesso la parità anche ai meteci.

(...) Sacrifici,<sup>2</sup> vittime, feste, recinti sacri. Il

popolo sa bene che non è possibile a ciascuno dei poveri individualmente fare sacrifici e banchetti sacri, e procurarsi vittime, abitare insomma una città bella e opulenta, e allora ha escogitato il modo per avere tutto questo. Sacrificano a spese pubbliche molte vittime, e il popolo mangia e si spartisce gli animali sgozzati. Ginnasi, bagni, spogliatoi, alcuni ricchi li posseggono in proprio. Il popolo invece costruisce per sé, per suo uso, palestre spogliatoi bagni in grande quantità: e di tutto questo si giova la massa più che i pochi e i ricchi.

Quelli poi che praticano la ginnastica e la musica, il popolo li ha liquidati: non crede che siano cose belle, e capisce di non essere in grado di praticarle. Capisce però anche che nella cura e istruzione dei cori teatrali, nella cura dei ginnasi, nell'allestimento delle triremi, sono i ricchi che dirigono, mentre il popolo si lascia guidare. E perciò trova giusto prender soldi cantando, correndo, danzando e prestando servizio sulle navi: per far soldi, mentre i ricchi s'impoveriscono.

Nei tribunali poi non si danno pensiero della giustizia ma del proprio utile. E quando si tratta degli alleati, senza neanche mettersi in mare, intentano processi a chi vogliono loro,<sup>3</sup> con cavilli,

e perseguitano la gente per bene, ben sapendo che fatalmente chi comanda è odiato da chi è soggetto, e che se nelle città alleate si rafforzassero i ricchi e la gente per bene, l'impero del «Popolo di Atene» \* durerebbe pochissimo. Per questo umiliano la gente per bene; li spogliano, li esiliano, li uccidono, e innalzano la canaglia. Invece gli Ateniesi per bene cercano di proteggere i loro simili nelle città alleate, in quanto capiscono che giova loro, in ogni circostanza, proteggere anche altrove gli elementi migliori.

*B:* Però uno potrebbe osservare che la forza di Atene dipende proprio dalla possibilità, per gli alleati, di versare tributi.

*A:* Ma al popolo sembra più vantaggioso accaparrarsi direttamente e personalmente i beni degli alleati, e che a costoro resti unicamente lo stretto necessario per vivere e lavorare, ridotti nella impossibilità di tramare.

*B:* Però c'è anche un altro aspetto che viene malvisto: che cioè «il Popolo di Atene» costringa gli alleati a venire ad Atene per celebrare i processi.

A: E quelli replicano elencando i vantaggi, per «il Popolo di Atene», di una tale procedura: il salario di giudice assicurato per tutto l'anno grazie ai depositi delle parti contendenti; poter regolare la vita delle città alleate standosene comodi a casa, senza doversi mettere in mare, e proteggere gli elementi popolari mandando a morte i nemici del popolo. Se invece i processi venissero celebrati, per ciascuno, nella sua città, in odio agli Ateniesi sarebbero mandati a morte tutti quelli che sono favorevoli al «Popolo di Atene». E poi ecco i guadagni in senso proprio che «il Popolo di Atene» ricava dalla celebrazione in città dei processi degli alleati: aumenta l'importo della centesima che si paga al Pireo; se poi uno ha una casa da affittare o una pariglia o uno schiavo da noleggiare, se la passa meglio; e anche i banditori pubblici se la passano meglio per la presenza in città degli alleati. C'è poi un'altra considerazione: se gli alleati non venissero in città per i processi, verrebbero rispettati unicamente quegli Ateniesi che si recano usualmente presso di loro, e cioè i comandanti dell'esercito, i trierarchi, gli ambasciatori. Col sistema attuale invece ogni singolo alleato è costretto ad adulare «il Popolo di Atene», ben

sapendo che è ad Atene che bisogna andare per dare e avere giustizia, e, appunto, al cospetto del popolo, che in Atene è esso stesso la legge. Così ciascuno è costretto a supplicare e a prendere per la mano i giudici mentre entrano in tribunale. Ecco perché gli alleati sono diventati, per così dire, gli schiavi del «Popolo di Atene».

Vengo ora ad un altro aspetto. Poiché hanno possedimenti fuori dell'Attica e rivestono magistrature fuori della città, quasi senza accorgersene hanno imparato, loro e i loro servi, a manovrare i remi. Del resto è inevitabile che chi si mette spesso in mare debba prendere in mano i remi, lui e il suo servo, e impari i rudimenti della nautica. Diventano buoni timonieri per l'esperienza che hanno delle navi, e per l'addestramento. Alcuni si sono addestrati a pilotare una imbarcazione comune, altri una nave da carico, altri di lì sono passati alle navi da guerra. I più sono capaci, appena messo piede su di una nave, di mettersi ai remi, come se si fossero esercitati a farlo per tutta la vita.

Per quel che riguarda invece le forze di terra – che in Atene paiono sacrificatissime –, è indifferente per loro essere inferiori o superiori<sup>4</sup> ai nemici in questo campo; ma sugli alleati che pagano il tributo dominano anche con le forze di terra.

Ritengono che le forze oplitiche siano sufficienti, se bastano a dominare sugli alleati. Obiettivo che, del resto, è agevolato loro dalla fortuna: mentre infatti i sudditi di un impero territoriale hanno pur sempre la possibilità di concentrarsi tutti in un posto e combattere uniti, ai sudditi di un impero marittimo, dislocati nelle isole, non è materialmente possibile unire, per così dire, le città: c'è di mezzo il mare, ed è sul mare che domina la potenza egemone. E se anche riuscissero, gli isolani, a raccogliersi tutti in un'isola, di nascosto, cadrebbero per fame. Quanto poi alle città della terraferma che sono sotto il dominio ateniese, quelle più grandi sono tenute a freno col terrore, quelle minori unicamente per necessità, in quanto non v'è città che non abbia bisogno di importare o esportare, e questo non sarà possibile se non si è sottomessi ai padroni del mare. Inoltre, chi ha il dominio del mare può fare ciò che – a chi ha il dominio per terra – è possibile solo rare volte: e cioè devastare il territorio di avversari più forti. Possono accostarsi in un punto della costa dove non vi sia alcun nemico o dove ce ne siano pochi, e quando i nemici si avvicinano risalire sulle navi e andar via.

Ancora. Chi ha il dominio del mare può al-



lontanarsi quanto vuole dal proprio territorio; invece chi domina per terra non può allontanarsi dalle proprie basi per un cammino di molti giorni, giacché la marcia è lenta, e non è possibile portare con sé durante la marcia cibo per un lungo periodo. E poi chi avanza via terra deve attraversare territori amici, o altrimenti deve affrontare e superare, lungo il cammino, vere e proprie battaglie. Laddove chi va per mare può sbarcare dove sa di essere più forte, ed evitare i punti della costa dove non lo è, e proseguire finché non sia in territorio amico o tra avversari meno forti.

E ancora. Le malattie delle piante dovute al clima, a stento le sopportano coloro che hanno l'egemonia per terra, mentre quelli che hanno l'egemonia marittima le sopportano agevolmente. Giacché il flagello non si manifesta contemporaneamente dovunque, sicché da paesi dove il raccolto è stato prospero possono venire, ai dominatori del mare, i prodotti che mancano nella zona colpita.

Se poi si deve far cenno anche di vantaggi minori, è pur sempre grazie al dominio del mare che gli Ateniesi hanno escogitato nuovi tipi di banchetti, avendo contatti con i più vari paesi. Quanto c'è di delizioso in Sicilia, Italia, Cipro,

Egitto, Lidia, Ponto, Peloponneso e altrove, lo si trova raccolto presso di loro, grazie al dominio del mare. Ascoltando poi ogni sorta di parlate, hanno assunto parole dai più vari linguaggi. Per cui, mentre gli altri Greci adoperano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vestire e i propri costumi, il linguaggio e i costumi degli Ateniesi si sono intrisi di elementi desunti da tutti i Greci e da tutti i barbari.

Soli, tra i Greci e i barbari, sono capaci di far convergere presso di sé i prodotti degli altri. Se una città è ricca di legno per navi, dove lo venderà senza il consenso della potenza che domina il mare? E se una città è ricca di ferro o di bronzo o di lino, dove piazzerà i suoi prodotti senza il consenso della potenza che domina il mare? Ed è proprio grazie a questi prodotti che io ho le mie navi: da uno ho il legno, da un altro il ferro, da un altro il bronzo, da un altro il lino, da un altro la cera. E non permetteranno ai nostri rivali di esportare: o costoro non potranno commerciare per mare. Così io ho tutto questo senza pena dalla terraferma, per merito del mare. Nessun'altra città ha contemporaneamente due di questi prodotti, né accade che la medesima abbia ad esempio legno e lino; al contrario, dove c'è molto lino

lì il territorio è brullo e manca il legno; né accade che la medesima città abbia sia bronzo che ferro; e anche degli altri prodotti, nessuna città ne ha due o tre insieme, ma l'una l'uno l'altra l'altro.

E ancora. Lungo qualunque costa vi è o una sporgenza o un'isola antistante o uno stretto, di modo che chi ha il dominio del mare può ormeggiare lì, e colpire quelli che abitano sul continente. Di una cosa però mancano gli Ateniesi. Se abitassero un'isola, potrebbero danneggiare impunemente gli altri, finché il dominio del mare fosse loro, senza veder devastato il proprio territorio né subire la presenza nemica. Ora invece i contadini e i ricchi ateniesi tentano di ingraziarsi i nemici, mentre il popolo, ben sapendo che i nemici non bruceranno né devasteranno nulla di sua proprietà, vive tranquillo e non cerca di ingraziarseli. E anche da un altro timore sarebbero liberi, se abitassero un'isola: che cioè la città non potrebbe essere mai tradita dagli oligarchi, né le porte aperte e i nemici fatti entrare. Come potrebbe accadere ciò se Atene fosse un'isola? E non vi potrebbero essere nemmeno colpi di mano contro la democrazia, se Atene fosse un'isola. Ora invece, se si tentasse un colpo di mano contro la democrazia, lo si farebbe riponendo spe-

ranza nei nemici, pensando di poterli introdurre in città via terra. Se invece Atene fosse un'isola, anche da questo punto di vista non avrebbero alcun timore. Poiché dunque, da sempre, hanno avuto in sorte di non abitare un'isola, nella situazione attuale si comportano così: trasferiscono i loro beni nelle isole, confidando nel dominio sul mare, e lasciano devastare l'Attica senza batter ciglio, ben sapendo che, se si lasciassero commuovere per la sua sorte, di beni molto maggiori sarebbero privati.

Ancora. Per le città rette da oligarchie è inevitabile rispettare patti e alleanze: se non li rispettano, o qualcuno commette ingiustizia,<sup>5</sup> i nomi dei responsabili sono tra quei pochi che hanno sottoscritto l'impegno. Nel caso invece degli impegni sottoscritti da un regime democratico, è sempre possibile al popolo addebitarne la responsabilità a quell'unico che ha presentato la proposta o l'ha messa ai voti, e agli altri – che ne vengono a conoscenza in assemblea – tirarsi indietro dicendo: «Io non ero presente, questi patti non mi piacciono!». E se decidono che gli accordi presi non abbiano vigore, trovano diecimila pretesti per non fare ciò che non vogliono. Se poi risulta qualche danno dalle decisioni prese dal popolo, il popolo

denuncia che sono state le trame antidemocratiche degli oligarchi a rovinare tutto. Se invece il risultato è buono, se ne ascrivono il merito.

Non consentono che si porti sulla scena comica il popolo o che se ne parli male, perché non vogliono apparire in una luce negativa. Ma privatamente lo richiedono, se uno vuol rivolgere attacchi personali, ben sapendo che chi viene schernito sulla scena non è uno del popolo o della massa, ma un ricco o un nobile o un cittadino influente, mentre pochi tra i poveri o tra la gente del popolo vengono scherniti sulla scena – e neanche questi se non quando siano eccessivamente intraprendenti e cerchino di contare più del popolo. Per cui, neanche per attacchi contro tipi del genere se la prendono.

Io dico dunque che «il Popolo di Atene» sa ben distinguere i cittadini dabbene dalla canaglia. Ma, pur sapendolo, predilige quelli che gli sono benevoli ed utili, anche se sono canaglie, e la gente dabbene la odia *proprio in quanto per bene*:<sup>6</sup> pensano infatti che la virtù, nella gente per bene, sia nata per nuocere al popolo, non per giovargli.

B: Al contrario però, ci sono alcuni che,

pur essendo di nascita innegabilmente popolare, hanno nondimeno una natura diversa da quella del popolo.

*A:* Ma io al popolo la democrazia gliela perdono! È comprensibile che ciascuno voglia giovare a se stesso. Chi invece, pur non essendo di origine popolare, ha scelto di operare in una città governata dal popolo piuttosto che in una oligarchica, costui è pronto ad ogni malazione, e sa bene che gli sarà più facile occultare la sua ribalderia in una città democratica anziché in una città oligarchica. Insomma, per quel che riguarda il sistema politico ateniese, io dico che non mi piace affatto, ma che – dal momento che loro hanno voluto un regime democratico – lo difendono bene, agendo appunto nel modo che ho descritto.

*B:* Anche questi altri rimproveri vedo rivolgere agli Ateniesi: che certe volte ad Atene non è possibile trattare i propri affari con il Consiglio o all'assemblea neanche dopo aver atteso un anno.

*A:* Anche questo avviene, in Atene, a ragion veduta:<sup>7</sup> la causa per cui essi non sono in grado di soddisfare tutti è l'enorme massa di

affari da sbrigare. E come potrebbero, del resto? loro che – tanto per cominciare – debbono celebrare feste quante nessun'altra città greca (durante tali feste è ridotta la possibilità di occuparsi degli affari pubblici), e poi ancora giudicare cause e pubbliche accuse, ed esaminare rendiconti di magistrati e funzionari più di tutti gli altri uomini messi insieme. Il Consiglio poi ha tante deliberazioni da prendere sulla guerra, sulle entrate, sul varo di leggi, su quello che avviene giorno per giorno in città, e tante ancora relative agli alleati, e deve ricevere il tributo e curarsi degli arsenali e dei templi. C'è da stupirsi se, alle prese con una tale massa di faccende, non sono in grado di soddisfare tutti?

*B:* Ma alcuni dicono: «Basta presentarsi con un bel po' di danaro al Consiglio o all'assemblea, e si riceve soddisfazione».

*A:* A chi dice questo, io darei ragione. Molto si può fare in Atene col danaro, e ancor più si potrebbe se se ne desse di più. Però so bene che la città non sarebbe ugualmente in grado di sbrigare gli affari di tutti i postulanti, qualunque somma di argento o di oro uno offrisse. E poi c'è

da giudicare quest'altro genere di cause: se uno non ha riparato la nave, o costruisce su suolo pubblico; e poi occorre dirimere le liti per l'assegnazione dell'allestimento dei cori per le varie feste: Dionisie, Targelie, Panatenee, Prometie, Efestie – il tutto ogni anno. Ogni anno vengono eletti quattrocento trierarchi, e anche tra costoro si debbono regolare ogni anno le eventuali controversie. E poi debbono sottoporre all'esame i magistrati ed espletare i relativi processi, fare l'esame degli orfani e nominare i guardiani delle prigioni. Anche questo ogni anno. Poi, di tanto in tanto, debbono sbrigare processi per diserzione, o se si verifica improvvisamente qualche crimine, o si compiono insoliti oltraggi o atti di empietà. E tralascio molte altre cose: ho citato quelle più grosse, tranne la definizione dei tributi (che avviene ogni quattro anni).

*B:* Ascolta: ma non è necessario pensare che queste cause si debbano smaltire tutte!

*A:* Certo, si dica pure che ad Atene non si dovrebbero celebrare processi. Ma se si riconosce che tutta questa attività giudiziaria è necessaria, allora è inevitabile che occupi tutto l'anno.



Dal momento che, neanche così come vanno le cose ora, – con la loro attività giudiziaria che dura tutto l'anno –, riescono a tenere a freno i malfattori, in una città così popolosa.

*B:* Va bene, ma uno potrebbe dire che è, sì, necessario svolgere attività giudiziaria, ma impegnando meno giudici per volta.

*A:* Ma se costituissero più tribunali, ci sarebbero inevitabilmente pochi giudici per ciascun tribunale: e così sarebbe più facile fare imbrogli con pochi giudici e corromperli, e giudicare in modo ancor più ingiusto. Per giunta bisogna considerare che gli Ateniesi celebrano feste durante le quali è vietato celebrare processi.

*B:* E aggiungi che celebrano il doppio di feste rispetto agli altri.

*A:* Ma io ammetto pure che ne celebriamo quante la città che ne celebra di meno. In questa situazione, in Atene le cose non possono andare diversamente da come vanno ora. Al più è possibile qualche piccola modifica: ma molto non è possibile modificare senza intacca-

re l'essenza stessa della democrazia. Certo, per migliorare un regime politico si possono escogitare molti espedienti: ma tener fermo che la democrazia deve sussistere, e al tempo stesso escogitare qualcosa per migliorarla, non è possibile, se non – come dicevo poco fa – limitandosi a ritocchi minimi.

*B:* Secondo me c'è ancora un altro campo in cui gli Ateniesi si comportano male: quello della politica estera. Quando ci sono città divise da lotte civili, loro si schierano sempre con gli elementi peggiori.

*A:* Ma lo fanno a ragion veduta. Se si schierassero coi migliori, sceglierebbero di non appoggiare quelli che nutrono le loro stesse aspirazioni. Giacché in nessuna città l'elemento migliore è favorevole al popolo, bensì – dovunque – l'elemento peggiore: il simile favorisce il proprio simile. È per questo che gli Ateniesi scelgono sempre ciò che si addice loro. Ogni volta che hanno tentato di schierarsi coi migliori, è andata male. Per esempio in poco tempo, il popolo è caduto in servitù, un'altra volta, a Mileto, quando vollero appoggiare i migliori, questi poco dopo defezio-

narono e fecero a pezzi i democratici. E quando si schierarono con gli Spartani contro i Messeni, accadde che, poco dopo, gli Spartani – piegati i Messeni – erano in guerra con gli Ateniesi.

*B:* A chi ritenga che nessuno in Atene sia stato privato ingiustamente dei diritti, oggetto che secondo me ci sono alcuni in questa condizione.

*A:* Ma sono pochi: e non di pochi c'è bisogno per assestare un colpo alla democrazia ateniese, dal momento che è così bene organizzata.

*B:* Ma non bisogna occuparsi di quelli che sono stati colpiti giustamente: piuttosto vedere se qualcuno lo è stato a torto!

*A:* Ma come si può pensare che in Atene – dove è il popolo che riveste le magistrature – la maggior parte di costoro sia stata condannata ingiustamente? In Atene si è privati dei diritti per reati quali malversazione, discorsi o comportamenti illeciti e così via.

E allora, in base a queste considerazioni, bisogna pensare che non è da parte di questa gente che corre pericolo la democrazia ateniese.



## Note



<sup>1</sup> Passo tormentato; seguo la correzione suggerita da E. Kalinka.

<sup>2</sup> Inserisco qui i due paragrafi sulle feste e i banchetti sacri (2.9-10), secondo una suggestione di Hartvig Frisch.

<sup>3</sup> Questa traduzione implica due lievi modifiche:  
οὐτι ἐκπλέονες e οὐς δοκοῦσι

<sup>4</sup> L'interpretazione qui adottata è quella suggerita da Eduard Meyer, il quale lasciava immutato il testo tràdito.

<sup>5</sup> Traduco in base ad un lieve e ragionevole emendamento di Frisch.

<sup>6</sup> Ricavo queste parole dal frammento 63 di Crizia (Diels-Kranz).

<sup>7</sup> Integro le parole «a ragion veduta». In genere viene accolta una diversa correzione suggerita da Kirchhoff.

\* Ho riportato sempre tra virgolette la formula «il Popolo di Atene», in quanto intenzionale parodia – a me pare – della consueta e martellante formula dei documenti ufficiali.





La democrazia come violenza

*di*

*Luciano Canfora*



### 1. *L'anonima «Costituzione degli Ateniesi».*

Dire cosa sia questo opuscolo non è facile. Il fatto che sia tramandato, tra le opere di Senofonte, accanto alla *Costituzione degli Spartani* può ingenerare l'impressione che si tratti di un trattato sugli ordinamenti ateniesi. Ma non è così. Nulla di più lontano, da queste pagine tese e dense di polemica, di una trattazione antiquaria. L'obiettivo non è quello di descrivere il funzionamento dello Stato – anche se, dove necessario, se ne parla –, quanto piuttosto di analizzarlo politicamente, in vista di una prospettiva operativa che diventa chiara nella parte finale: il colpo di Stato.

Non è dunque uno scritto destinato ad una larga circolazione. Non solo perché è difficile pensare ad un vero e proprio pubblico di «lettori» alla metà circa del quinto secolo a.C, ma perché affermazioni come quelle sulla incompetenza

del popolo, sulla auspicabile dittatura dei «buoni» e sul desiderato «asservimento» del popolo, o giudizi come quello secondo cui gli alleati sono stati resi «schiavi», non erano certamente tali da passare inosservati e tanto meno esser tollerati. Per aver detto molto meno, e in modo allusivo, sulla scena comica Aristofane fu portato in tribunale dal più influente politico dell'epoca, Cleone. Uno scritto del genere deve aver circolato anonimo dal primo momento: coloro tra cui circolava sapevano benissimo di chi fosse. Ed è giunto fino a noi, perché Senofonte, da buon cavaliere ateniese nemico del popolo e amico dei «Trenta tiranni», si sarà portato con sé in esilio questo amaro libro sulla sua città, si sarà nutrito di questa lettura congeniale.

Dopo un'introduzione prevalentemente teorica, contro i fondamenti della democrazia, vengono presi in considerazione alcuni aspetti salienti: in primo luogo l'eccessiva licenza degli schiavi, la vessazione degli alleati soprattutto sul piano giudiziario, la funzione centrale per l'impero di un assiduo addestramento degli Ateniesi nell'arte nautica. Si passa quindi all'ordinamento militare, difensivo per terra (dove Atene non può contare su molti opliti), offensivo e praticamente imbatti-

bile per mare; della politica democratica vengono poi anche presi in considerazione aspetti particolari, dal commercio alla mescolanza linguistica all'infida politica estera alla censura nei confronti del teatro comico; qui si colloca una prima conclusione: peggiori del demo sono quegli aristocratici che ne accettano il sistema; dopo di che lo svolgimento sembra concludersi, anularmente, con la ripresa della formula iniziale (la democrazia è deprecabile, ma in Atene funziona in tutta coerenza coi suoi presupposti). Seguono ulteriori svolgimenti: sulla lentezza della macchina burocratica ateniese in relazione alla molteplicità di funzioni del Consiglio ed alla infinita serie di cerimonie religiose, festività ecc., sulla inevitabile corruzione del sistema giudiziario, sulla impossibilità di apportare modifiche migliorative al sistema democratico senza snaturarlo. Dopo questa nuova tappa conclusiva viene affrontato il tema del collegamento internazionale: per il popolo è inevitabile appoggiare le forze affini anche nelle altre città; quanto agli oligarchi, tra i quali questo dibattito si svolge, sorge la questione se per «abbattere la democrazia in Atene» (che sembra essere il concreto tema in discussione, talmente ovvio da apparire quasi sottinteso) sia opportu-

no, oltre che sufficiente, far ricorso a coloro che sono stati privati dei diritti (gli *atimoi*): la conclusione, su cui il dibattito si chiude, è che tali forze sono del tutto insufficienti.

La caratteristica di questo anonimo scrittore politico rischia di sfuggire o di essere fraintesa se non si pone mente ad una necessaria distinzione tra la sua personalità e quella dei personaggi che mette in scena. Si tratta dunque di precisare l'orientamento dell'autore al di là dei personaggi che danno vita al dialogo. Di questi sono ben riconoscibili un detrattore della democrazia, rigoroso 'tradizionalista', ed un oligarca 'intelligente'. Questi due caratteri emergono durante tutto il dialogo: si affrontano in modo netto e per così dire sui principi già nei primi paragrafi dell'opuscolo.

È l'oligarca 'intelligente' che apre la discussione e conduce il dibattito, ed io credo che sia legittimo identificare con le sue le posizioni dell'autore. Apre chiarendo che la sua non vuol essere affatto un'apologia del sistema democratico, e chiarisce subito la propria del resto scontata ostilità verso la democrazia. Quello che gli interessa è di sviluppare la tesi originale, racchiusa nella formula «dal momento che han deciso così,

intendo mostrare che difendono bene il loro sistema politico». Si sofferma perciò ampiamente, nel suo primo intervento, a spiegare che il demo «comprende benissimo» quello che è nel suo proprio interesse (al punto, ad esempio, che lascia a gente più esperta cariche tecnicamente impegnative come quelle militari). Tutto il suo dire tende a ricondurre a questo genere di spiegazione ciò che appunto, del comportamento del popolo, suscita generalmente stupore. Questa insistenza sulla «coerenza» del popolo è il filo conduttore di tutti gli interventi di questo interlocutore-protagonista, il quale si colloca dunque agli antipodi dell'arcaica visione del popolo «bestiale» e «stolto». Al suo interlocutore, il protagonista concede ovviamente – poiché anch'egli è partecipe dello stesso mondo di valori – che «su tutta la faccia della terra l'elemento migliore è ciò che si oppone alla democrazia», che nei «migliori» c'è il minimo di sfrenatezza e di iniquità, che nel popolo c'è il massimo di ignoranza, disordine, malvagità. Ma le sue analisi non vertono tanto sulla ovvia condanna dei valori democratici, quanto sulla coerenza dell'odiato sistema e del suo funzionamento.

L'interlocutore invece solleva appunto le obiezioni di principio: perché consentire a chiunque

di parlare all'assemblea dal momento che il demo è sprovvisto di qualità così essenziali, come la cultura, la preparazione? Cosa può capire il popolo – che infatti è «stolto» – di ciò che è buono, magari anche solo per se stesso? Queste domande si muovono su tutt'altro piano rispetto all'analisi strettamente politica che coerentemente si sviluppa dalle premesse poste da colui che ha parlato per primo: che aprendo il dibattito ha detto infatti chiaramente di voler prescindere dal *giudizio* sulla democrazia, e di volerne invece descrivere, dal punto di vista democratico, la coerenza.

Il punto più delicato è l'orientamento, la «Weltanschauung» dell'anonimo in rapporto al mondo di valori cui appartiene ed all'atteggiamento che assume nei suoi confronti. Proprio la sua capacità di intendere le ragioni dell'avversario e l'intrinseca logica del sistema di potere democratico lo porta alla più drastica delle conclusioni: che cioè il sistema democratico non è intaccabile marginalmente, che, se si vuole una buona politeia, bisogna abatterlo del tutto. Dunque in questo senso il progetto di «cercare il buongoverno» è anche suo. Anche lui «cerca l'eunomia»: solo che, con più senno politico del suo interlocutore, si rende conto della difficol-



tà operativa di un tale progetto. E lo dimostra quando, nella parte finale, dissuade l'interlocutore dall'illusione di poter fare chissà quale affidamento sugli esuli, quando cioè si oppone al progetto, emergente in ambiente oligarchico, di tentare l'abbattimento della democrazia facendo affidamento sui fuorusciti e sulle persone che la democrazia ha colpito privandole in vario modo dei loro diritti.

Una caratteristica di questo autore, per lo più concordemente assunta, è che si tratti appunto di un esule, di un *émigré*, come si suol dire pensando ai nobili scacciati o fuggiti durante la rivoluzione francese. D'altronde il suo tono avverso ai ben nati che si rassegnano ad operare in una città democratica è talmente aspro, la pratica dei problemi degli esuli talmente approfondita, l'uso di parlare degli Ateniesi in terza persona («loro») così frequente, che è parso ovvio vedere sotto questa luce l'autore: come un esule che parla con piena cognizione e con la dovuta durezza della città che per le sue idee politiche lo ha scacciato. Ed è appena necessario, forse, ricordare che proprio perciò uno dei candidati alla paternità di questo scritto è stato il nemico implacabile di Pericle, Tucidide figlio di Melesia, ostracizzato

nel 443 a.C., ovvero lo stesso Senofonte, che con questo scritto si rivolgerebbe – secondo Emile B  lot – al suo Agesilao.

L'immagine di un esule disilluso e lucido, capace, nonostante l'ovvia e innegabile ostilit , di considerare oggettivamente pregi e difetti del sistema politico che lo ha escluso,   parsa particolarmente adatta a dare un volto a questo anonimo scrittore. Un volto del tutto confacente al clima e ai meccanismi politici della Grecia delle citt . I fuorusciti – scrisse Burckhardt – sono figure ben note e familiari gi  nel mito,

«ma le parole che i tragici pongono sulla loro bocca sono tratte dalle paurose esperienze del loro secolo. In Sofocle tanto Edipo che Polinice, a Colono, si permettono di scagliare maledizioni contro la loro patria, quali probabilmente il poeta aveva egli stesso udito (...) La polis aveva gi  cominciato a staccare dal proprio corpo delle membra viventi, e verso la met  del quinto secolo la Grecia centrale brulicava di fuorusciti; a Cheronea (447 a.C.) un intero numerosissimo partito di fuggiaschi (...) port  il suo aiuto per battere gli Ateniesi. Ci  che sosteneva il fuoruscito era la speranza, spesso vana; ma la sua vita era senza gioia, e Teognide, che per questo lo compiange, ammonisce tuttavia il suo Cimo a non fare amicizia con alcun fuoruscito».

Per questa loro condizione, i fuorusciti divenivano anche, inevitabilmente, «politici di professione»: il rivolgimento politico si risolveva per

loro in immediato vantaggio personale. E se era pur vero – come sostiene nel secolo successivo Demostene – che la scelta di fare vita politica si fa una volta per sempre, e chi intraprende quella vita non se ne stacca più, questo è vero a maggior ragione per il fuoruscito, la cui unica ragion d'essere è di sconfiggere chi lo ha scacciato, per cui deve tessere, spesso vanamente, una trama politica per tutta la vita. L'esule è, nella Grecia delle città, un uomo a una dimensione, con un solo obiettivo, che tesse e ritesse la sua tela di legami, di collegamenti, che serba i contatti personali con chi è rimasto in città, che subisce cento rovesci e cento volte ritenta. Così, l'anonomo è molto attento – e ne parla alla fine dell'opuscolo – ai vari tipi di esuli, e sa che non con ogni risma di gente è opportuno prendere contatti, che non su tutti si può contare. Di rado l'esule rimette piede in città da vincitore, ma in tal caso la sua prima cura è quella di provocare nuovi esuli, nuovi perseguitati, in un ciclo incessante, che coincide con la forma stessa della lotta politica. Questa è anzi, sin dai suoi albori, lotta di esuli che tentano di rientrare. Sono gli Alcmeonidi sconfitti a Leipsydrion, che «cantavano dopo la sconfitta nei canti conviviali:

Ahimé Leipsydrion traditore di amici,  
che uomini hai distrutto,  
gagliardi nella lotta e nobili».

Immagine caratteristica di una eteria di eupatridi che tenta ogni possibile strada per rientrare, e che nei giorni tetri della sconfitta ripete, fuori della città, il rituale attico del banchetto, e ritrova una forma di solidarietà collettiva nel canto degli *skolia*, che pratica ostinatamente anche in esilio i riti caratteristici degli eupatridi, il dialogo, il canto conviviale, lo «Sport della nobiltà», secondo un'efficace formula di Hirzel.

E questa è la dimensione culturale, questo è l'orizzonte entro cui sorge uno scritto come l'anonima *Athenaion Politeia*. Il che aiuta a comprendere perché l'anonimo sia essenzialmente un «animale politico», unidimensionale, che tutto riconduce alla «politica». Raramente, credo, nella letteratura antica, la capacità di vedere tutto in un'ottica politica – che è caratteristica dei fanatici e dei dottrinari, più in generale di chi si sente portatore di una verità dirompente e totalizzante – ha avuto una così completa espressione: dall'eclittismo linguistico, alla varietà e ricchezza dei cibi, alla decadenza dello sport, all'edilizia demagogica, tutto l'anonimo riconduce all'odiato

predominio del demo, alla circostanza che «è il popolo – come si esprime – che spinge le navi», e perciò conta più dei buoni.

## 2. *Democrazia o libertà?*

Questo opuscolo contiene la più antica e originale «critica della democrazia» come sistema oppressivo e deleterio, ma a suo modo perfetto. *Demokratia* nasce infatti come parola di rottura, non di convivenza. Esprime la prevalenza di una parte, non la partecipazione paritetica di tutti indistintamente alla vita pubblica della città (ciò che si esprime piuttosto con *isonomia*). Addirittura la democrazia nasce, secondo Platone, con un atto di violenza: «quando vincono i poveri, e uccidono alcuni dei ricchi, altri li scacciano»; Platone prosegue osservando che tale instaurazione violenta si realizza o senz'altro con le armi ovvero per una spontanea autoesclusione del partito avverso «che si ritira in preda al terrore» (*Repubblica* 557 A). In linea di principio, anzi, *demokratia* non racchiude in sé neanche l'implicita legittimazione derivante dal concetto di «maggioranza». Su questo punto Aristotele è molto chiaro:

«Non si deve definire la democrazia, alla maniera che sogliono alcuni oggi, come il predominio dei più numerosi, né l'oligarchia come il regime in cui i pochi sono i padroni dello Stato. Se infatti, per fare un esempio, i cittadini fossero in tutto 1300, e di costoro 1000 fossero ricchi e non concedessero l'accesso alle cariche ai restanti 300 non ricchi (ma liberi e per il resto uguali), nessuno direbbe che quello è un regime democratico. Analogamente, anche se i poveri fossero pochi ma egemoni rispetto ai ricchi, più numerosi, nessuno definirebbe oligarchia un tale regime sol perché tutti gli altri, che in questo caso sarebbero i ricchi, si troverebbero esclusi dalle cariche pubbliche» (*Politica*, 1290 a 30-40).

Aristotele sa bene di descrivere, nell'esempio astratto dei 1300 cittadini, un caso limite; infatti soggiunge poco dopo che nella realtà il popolo, «cioè i poveri», è più numeroso dei ricchi, per cui conclude: «si dà democrazia quando i liberi poveri, essendo più numerosi, sono padroni delle magistrature, mentre si dà oligarchia quando comandano i ricchi e i nobili, i quali costituiscono una minoranza» (1290 b 18-20). Se dunque fa l'esempio-limite dei 1300 cittadini, lo fa per mostrare quale sia il contenuto della democrazia: essa consiste nella *egemonia* dei più poveri, cioè «di coloro che debbono lavorare per vivere». La terminologia che adopera è inequivocabile: «essere più forti, essere padroni delle cariche» ecc.: si tratta di prevalenza, di un dominio per defi-

nizione totalizzante ed esclusivo. E infatti nella classificazione tipologica delle costituzioni, democrazia è per Aristotele – al pari di oligarchia e tirannide – forma deteriore, il cui corrispettivo positivo è la *politeia*. Dunque *demokratia* significa essenzialmente dominio di un gruppo sociale – il *demo* –, non necessariamente della «maggioranza»; e «demo» sono «i poveri tra i cittadini», secondo una definizione senofontea, o meglio – come precisa Aristotele – «agricoltori, artigiani, marinai, manovali, commercianti» (1291 b 17-29).

Fondata sul dominio e sulla violenza, la *demokratia* è anche intollerante, così come intolleranti e violenti sono i suoi avversari, come ad esempio l'oligarca dell'omonimo «carattere» di Teofrasto, il quale ama ripetere: «o loro o noi in città!». L'intolleranza è la forma stessa della lotta politica, specie in tempo di guerra, quando la guerra civile è la prosecuzione di quella esterna. I sistemi politici del tipo tratteggiato da Pericle nel celebre «Epitafio» sono piuttosto regimi ideali; la prassi è quella, suggerita da Demostene, di «bastonare e fare a pezzi» gli avversari (8.61, 9.61, 10.63). Del resto è proprio Demostene, il moderato e paideutico Demostene, che in uno dei suoi pri-

mi discorsi chiede che i cittadini di orientamento oligarchico siano privati dei diritti e messi fuori dell'assemblea (15.33). Un procedimento che anche l'autore di questo opuscolo sogna di poter praticare quando sarà instaurata l'eunomia: allora i buoni «non consentiranno che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea» e «finalmente il popolo cadrà in schiavitù».

«In alcune oligarchie – riferisce Aristotele – gli oligarchi fanno questo giuramento: sarò ostile al popolo e cercherò di danneggiarlo in tutti i modi» (1310 a 8-10): un sentimento poco amichevole, che trova rappresentazione anche visiva nel famoso monumento funerario di Crizia, raffigurante l'oligarchia che con una fiaccola appicca il fuoco alla democrazia, a ricordo – diceva l'epigrafe – «dei valorosi che per qualche tempo frenarono il maledetto popolo dalla sopraffazione» (Scolio ad Eschine 1.39). Il popolo contraccambia questo odio implacabile con una vigilanza ossessiva, che si propone addirittura di prevenire e sorprendere i pensieri dell'avversario. Spiega Atenagora – il leader della democrazia siracusana al tempo della guerra con Atene (415 a.C.) – che è molto difficile «cogliere sul fatto» gli avversari (gli oligarchi), ragion per cui è necessario



colpirli in anticipo, prevenirli e punirli per ciò che «vorrebbero fare, ma non sono in grado». «Dal nemico infatti – spiega – bisogna guardarsi non solo per quello che fa, ma bisogna prevenirne il pensiero»; qualcuno – prosegue – dirà perciò che la democrazia non è giusta, ma – obietta – la parola che indica la democrazia (demo) indica anche l'intera comunità, mentre la parola che indica l'oligarchia è di per sé faziosa, parziale (Tucidide, 6.38-39). Qui abbiamo – al di là della nominalistica replica all'accusa di iniquità – una formulazione, forse la più esplicita che sia dato leggere, del carattere repressivo della democrazia radicale nel quinto secolo: la prevenzione è auspicata non solo nei confronti dei reati d'opinione ma addirittura senz'altro nei confronti delle mere opinioni, in base al presupposto che è difficile sorprendere una trama antidemocratica *in atto* e col sottinteso che, comunque, accorgersene quando la trama già c'è significa intervenire ormai tardi. È la stessa «intolleranza» per cui nella giacobina «loi des suspects» (17 settembre 1793) «sont reputés gens suspects ceux qui, soit par leur conduite, soit par leurs relations, soit par leurs *propos* ou leurs écrits, se sont montrés partisans de la tyrannie».

Il presupposto invece della difesa della «libertà» – anche di quella dei ricchi –, pur entro la cornice di una politeia democratica, risiede nel controverso rapporto tra *eleutheria* e *demokratia*. Di quale libertà si tratti è chiaro da tutta l'appassionata descrizione che Pericle fa, al principio dell'«Epitafio», dei rapporti di parità che vigono tra i cittadini nella vita pubblica e nella vita privata: rapporti entro i quali, in una libera gara di capacità soggettive, la prevalenza non è assicurata da elementi di sopraffazione. Proprio perché respinge il principio 'liberale' della 'gara' a partire da un punto di partenza uguale, la *demokratia* è invece anti-individualistica, non esalta il «valore» del singolo, è, per l'appunto, il regime di un soggetto politico collettivo. Secondo la definizione aristotelica della democrazia demagogica (cioè appunto della *demokratia*), in tale regime «sono padroni i molti non in quanto somma di singoli, ma nel loro insieme»: laddove la «buona» democrazia (*politeia*) è «secondo uguaglianza» perché in essa i poveri non opprimono i ricchi, è quella che realizza il «massimo di libertà» (1292 a 13, 1291 b 30-39).

Della perdurante antinomia tra libertà e democrazia non sfuggirà dunque l'implicazione

più generale. È il contrasto tra un'idea astratta e formale, ed una concreta e contenutistica di che cosa sia un regime «libero». In tale antinomia le posizioni estreme sono speculari. Per gli oligarchi conseguenti il demo non può e non deve governare perché non è capace: è incolto, rozzo, ignorante, volubile, istintivo, dunque non ha la capacità di reggere la cosa pubblica. Tale è il pilastro di ogni teoria antidemocratica, anche se si presenti in varie gradazioni di rigore teorico o applicativo. Per il popolo che – come dice l'autore di questo opuscolo – «spinge le navi», che muove e sorregge materialmente la macchina statale democratica, la *demokratia* non è pienamente realizzata se non assicura appunto la prevalenza di certi strati sociali su altri: di quelli che, secondo la formulazione aristotelica, debbono lavorare per vivere, contro quelli che non ne hanno bisogno.

Al termine di uno sviluppo storico e ideale che ha il suo incunabolo nell'esperimento di democrazia radicale del tardo quinto secolo, c'è la concezione giacobina della dittatura «in nome del popolo», e, infine, la «dittatura del proletariato». Appunto «dittatura del proletariato» definirà il periodo della storia di Atene dopo Pericle un

classicista e uomo politico nazista, Hans Bogner, in un saggio di storia ateniese, dal titolo *La democrazia realizzata* (*Die verwirklichte Demokratie*, 1930), scritto quando ancora l'autore era un esponente della «Konservative Revolution».

Il corto circuito per cui l'onnipotenza del demo al tempo della democrazia radicale richiama la dittatura giacobina non è nuovo. I giacobini odiano la legge – dice Taine – «puisque la seule loi pour eux est l'arbitraire du peuple»: e Busolt si richiamava a questo giudizio per illustrare l'onnipotenza del demo nel momento drammatico della condanna dei vincitori delle Arginuse. Il predominio popolare viene dunque visto come foriero, comunque, di violazioni della legge: giacché nella *demokratia* «il popolo è esso stesso la legge», come lamenta l'autore di questo opuscolo (p. 23). È la contraddizione tra legge e potere popolare che il vecchio Pericle illustra al giovane Alcibiade in un celebre passo dei *Memorabili* di Senofonte (I.2.40-46).

Nei giacobini, i moderni moderati hanno visto coloro che, con temibile coerenza, hanno ripreso tale logica: una logica in forza della quale il popolo è al di sopra della legge e questa può anche essere 'sospesa' – e finanche le garanzie

giuridiche – se questo «giova al popolo». Tratto inquietante del dottrinarismo giacobino, adoratore della «volontà popolare», per cui la legge è solo uno strumento, non un valore in sé. All'origine, ovviamente, c'è Rousseau:

«Nel momento in cui il popolo è legittimamente riunito in corpo sovrano, cessa ogni giurisdizione del governo, il potere esecutivo è sospeso» (*Contrat social*, cap. XIV).

Secondo una celebre intuizione di Aléxis de Tocqueville, l'intera parabola della Rivoluzione francese si riassume nel difficile rapporto tra libertà e uguaglianza (che è sinonimo, per Tocqueville, di «democrazia»). Nella sintesi finale del terzo libro dell'*Ancien régime et la Révolution* (1856), questa parabola è delineata come iniziale intreccio, progressiva divaricazione, finale prevalenza della seconda sulla prima. La tendenza all'uguaglianza e l'aspirazione alla libertà sono le due «passioni dominanti» maturate in secoli di oppressione del popolo francese: «l'odio violento ed inestinguibile dell'ineguaglianza, odio nato e nutrito dal cospetto così a lungo durato, dell'ineguaglianza medesima» e «la più recente e men radicata» aspirazione, che «li sospingeva a desiderare di vivere non solo uguali, ma liberi».

«All'inizio della Rivoluzione esse s'incontrarono; per così dire confluiscono l'una nell'altra e per qualche tempo si fondono» [l'89 è infatti per Tocqueville il momento sublime, «tempo degno di imperitura memoria»]; ma «frammezzo all'anarchia e alla dittatura popolare» – cioè alla dittatura giacobina – l'amore per la libertà s'attenua e sorge «dalle stesse viscere della nazione, che aveva testé abbattuto la monarchia, un potere più esteso, più capillare, più assoluto di quello che fosse mai stato detenuto da alcuno dei nostri re». Ed anche nei tempi successivi, mentre l'uno [l'amore per la libertà] «muta incessantemente d'aspetto, si riduce, si dilata, s'afforza, si debilita secondo gli eventi, l'altro è sempre uguale a se stesso, sempre teso al medesimo obiettivo col medesimo ardore ostinato e talora cieco, pronto ad offrire checchessia a coloro che gli prometton di soddisfarsi, ed a fornire il governo a chi gli sia largo di favori e di lusinghe».

Tocqueville, come chiaro, ha in mente la divaricazione tra libertà e uguaglianza insita nelle esperienze politiche contemporanee, su cui incombe lo «spettro» della dittatura giacobina, uno dei casi in cui, come ama ripetere, le nazioni democratiche travalicano nel «dispotismo». Non dimeno la sua riflessione riguarda quella divaricazione in una dimensione generale. Nella sua concezione l'egemonia delle masse limita la libertà degli individui, il controllo sociale impedisce il libero svolgimento della personalità individuale:

«I popoli democratici – scriveva quindici anni prima

nel terzo volume della *Démocratie en Amérique* ( 1840) – amano più l’uguaglianza che la libertà». E quantunque gli uomini «non possano essere assolutamente uguali senza essere interamente liberi, e quindi si confondano in certa guisa l’estrema uguaglianza con la libertà, è tuttavia necessario distinguere l’una dall’altra. L’attaccamento che gli uomini provano per la libertà e quello che risentono per l’uguaglianza sono due cose distinte; non esito ad aggiungere che presso i popoli democratici sono anche due cose disuguali». La libertà – prosegue – non è un’idea ‘del secolo’, come tante che hanno costituito volta a volta il «pensiero dominante» di una epoca: «la libertà si è nei diversi tempi manifestata agli uomini sotto forme diverse; non fu mai propria esclusivamente di un determinato strato sociale, e si trova anche fuori delle democrazie: onde non potrebbe costituire la caratteristica dei secoli democratici [...] Gli uomini non solamente amano l’uguaglianza perché torna loro grata, ma vi sono ancora attaccati perché credono debba sempre durare [...] La libertà politica offre tratto a tratto, ad un certo numero di cittadini, grandi soddisfazioni, mentre l’uguaglianza offre ogni giorno a ciascuno una serie di piccoli allettamenti. Le attrattive dell’uguaglianza si risentono ad ogni istante, e sono alla portata di tutti; onde ad esse non restano insensibili né i cuori più nobili né gli animi più volgari. Pertanto la passione alimentata dall’uguaglianza risulta ad un tempo energica ed universale».

La riflessione tocquevilliana ha alle spalle non solo l’esperienza politica della Rivoluzione, delle sue convulsioni, della Restaurazione, ma anche, evidentemente, tutta la ricca discussione sulla libertà dei moderni comparata con quella

degli antichi, che sin dalla prima metà del Settecento era stata in Francia così fervida e densa di frequenti, intenzionali, spunti attuali. Riflessione che culmina, nell'età della Restaurazione, nel discorso di Benjamin Constant *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819). Uno scritto che ha il merito di intendere le istituzioni antiche con più vigile e veridico senso storico, evitando i corto circuiti ora dottrinari ora strumentali del secolo dei lumi e della Rivoluzione. Quello che Constant mette in luce, e che in Tocqueville resta in ombra, è per l'appunto che in una democrazia antica l'oppressione della politica sull'esistenza dei singoli è totale (il massimo di democrazia, si potrebbe dire, a fronte di un minimo di libertà), incomparabile rispetto agli equilibri che la prassi politico-costituzionale moderna ha saputo escogitare.

Ma vi è un filo conduttore – e qui Constant si rivela critico acutissimo – che parte dalle repubbliche antiche e giunge all'esperienza giacobina, attraverso Mably e Rousseau: questo fondatore della moderna democrazia, questo «genio – come si esprime Constant – animato dal più puro amore della libertà e che nondimeno ha fornito funesti pretesti a più di un genere di



tirannidi». Con tratti di singolare efficacia Constant delinea l'oppressiva libertà antica mutuata dai due grandi pensatori democratici:

«Mably, come Rousseau e molti altri, aveva scambiato, sull'esempio degli antichi, l'autorità del corpo sociale per la libertà, e tutti i mezzi gli apparivano buoni per estendere l'azione di una tale autorità su quella parte recalcitrante dell'esistenza umana, di cui deplorava l'indipendenza. Il rammarico che egli esprime dovunque nelle sue opere è che la legge non possa attingere che le azioni degli uomini. Avrebbe voluto che raggiungesse anche i pensieri, le impressioni anche più fuggevoli, che perseguisse l'uomo senza posa e senza lasciargli un asilo dove ripararsi dal suo potere. Non appena scorgeva, presso non importa quale popolo, una misura di tipo vessatorio, ecco che riteneva di aver fatto una scoperta e la proponeva come modello. Detestava la libertà individuale come si detesta un nemico personale».

Perciò la città ideale è, per Mably, Sparta (è nota l'immagine caricaturale di Mably avvolto nel 'mantello di Licurgo'). Può apparire paradossale: il fatto è che le 'repubbliche antiche' hanno, per i «philosophes», un valore così immediatamente strumentale in funzione del dibattito attuale, che Sparta può, senza troppe perplessità, finire col rappresentare tutt'altra cosa da ciò che effettivamente significò nel mondo greco, può assurgere a rappresentare quella democrazia austera

e autoritaria che anche i giacobini credettero di ravvisarvi e tentarono di far rivivere.

La quotidiana, risorgente, constatazione dell'antinomia tra spinta democratica e desiderio di libertà – acuita dalla consapevolezza di quanto sia proprio il bisogno di una sempre più ampia libertà a generare la spinta verso una sempre più ampia democrazia – è dunque l'asse intorno a cui si sviluppa il pensiero moderno, messo ogni volta di fronte alle «dure lezioni» della storia. E come Constant non può non rimproverare a Rousseau di essere stato, al di là dei proponimenti, l'ispiratore delle più dispotiche forme della democrazia giacobina, così non è chi non veda come oggi le rivoluzioni di questo secolo – ispirate alla concezione politico-filosofica più autenticamente liberatrice – abbiano alla lor volta generato, quando hanno preso forma e assetto statale, il massimo di limitazione delle libertà individuali, il massimo di oppressione del dissenso ideale e politico: realizzando ancora una volta – singolare inveramento di una intuizione tocquevilliana – una straordinaria continuità rispetto ai «vecchi regimi». Sino a che punto questa antinomia risulti, per l'appunto, insolubile, per lo meno in tempi storici, o in-

vece stia per essere, come è irrimediabile auspicio utopistico, avviata a più alte composizioni, non è qui il caso di domandarsi. Di ogni epoca sono caratteristiche specifiche tensioni e idee dominanti, o, come diceva Tocqueville, «ogni secolo dà origine quasi sempre ad un pensiero originale o ad una passione principale». Quella per una libertà sempre più ampia e senza vincoli e quella per una uguaglianza sempre più vera e livellatrice, aspirazioni che ad un occhio lungimirante possono anche apparire al limite coincidenti in un futuro che però tende a spostarsi in modo disperante sempre più lontano, sono forse soprattutto delle idee-forza.

# Indice

<i>La democrazia come violenza</i>	7
Il sistema politico ateniese	13
Note	37
<i>La democrazia come violenza</i> di Luciano Canfora	41