



NICOLA CUSUMANO

## Merito, responsabilità e incertezza nel dibattito su Mitilene (Tucidide III 39 ss.)

*Metanoea vel metagnosis est dictio continens paenitudinem rei aut factae,  
quae fieri non debuit [...] aut non factae, quae fieri debuisset.*  
Marius Plotius [M. Claudius] Sacerdos, *Ars grammatica* (GLK 6.470,1 ss.)

### 1. Una premessa terminologica

I discorsi che Tucidide fa pronunciare a Cleone e Diodoto nell'estate del 427 a.C. per decidere il destino dei Mitilenesi ribelli offrono un esempio eccellente di dibattito deliberativo sulla gestione del potere ateniese, insieme con altre sezioni chiave del testo tucidideo come l'antilogia tra Corinzi e Ateniesi nel primo libro, l'ultimo discorso di Pericle dopo la peste, il dialogo dei Meli e l'intervento di Eufemo a Camarina<sup>1</sup>. L'antilogia 'mitilenese' costituisce al contempo un'importante e complessa esposizione delle strategie retoriche che orientano il consenso nell'assemblea democratica<sup>2</sup>. Concentrando l'attenzione su questo secondo registro intendo esaminare alcuni aspetti della relazione tra responsabilità, merito e incertezza che, a mio avviso, svolge un ruolo chiave nella retorica deliberativa dell'antilogia. A tale scopo farò ricorso ad alcuni concetti usati in un senso ristretto e che richiedono perciò una definizione preliminare: mi riferisco a "responsabilità" e "responsabilizzazione", "titolo" e "merito", e alle reciproche correlazioni che saranno successivamente sottolineate.

Tutti ammettiamo, almeno intuitivamente, che ci sono molti modi di usare i termini "responsabile" e "responsabilità". Seguirò in proposito la distinzione formulata da Ronald Dworkin<sup>3</sup>, secondo il quale si può parlare di "responsabilità" almeno in un duplice senso, come virtù morale oppure come relazione sociale, in particolare come "relazione tra persone ed eventi", per cui qualcuno è definibile

---

<sup>1</sup> HORNBLOWER 2003, 420-422.

<sup>2</sup> GOMME 1966, 315. HARRIS 2013, 94.

<sup>3</sup> DWORKIN 2013, 124.



responsabile oppure no “di un qualche evento o esito”<sup>4</sup>. Questo tipo di responsabilità, ricorda Dworkin, è una “responsabilità giudicabile” rispetto al merito, cioè è possibile attribuirle merito o demerito, lode oppure biasimo. Se la responsabilità come relazione sociale è la nozione qui adoperata, va tuttavia sottolineato che “la responsabilità giudicabile è la trama di tutto il tessuto morale”<sup>5</sup>: perciò i due aspetti della responsabilità indicati da Dworkin (virtù morale e relazione sociale) restano strettamente interrelati. Quello che importa, rispetto alla narrazione tucididea, è che “decidere comporta assumere una responsabilità giudicabile”<sup>6</sup>.

Col termine “responsabilizzazione” seguì il tentativo, proposto da Gianfranco Pasquino, di rendere in italiano (anche se imperfettamente) l’inglese *accountability*<sup>7</sup>. Semplificando, si può dire che esso indichi l’obbligo di rendere conto sul piano politico delle azioni intraprese e delle decisioni che le hanno generate, e concerne una parte degli aspetti relazionali associati alla nozione di responsabilità<sup>8</sup>. Pertanto “responsabilizzazione” ricade nella più ampia nozione di “responsabilità” e, come cercherò di mostrare, il loro rapporto è molto stretto fino a convergere nei contesti deliberativi<sup>9</sup>.

Intendo poi per “titolo” l’attribuzione di una capacità sulla base di una “qualche regola istituzionalmente riconosciuta”, cioè su una base giuridica; per “merito” invece l’attribuzione di un valore (o di un disvalore) sulla base di

---

<sup>4</sup> DWORKIN 2013, 122-123.

<sup>5</sup> DWORKIN 2013, 258.

<sup>6</sup> DWORKIN 2013, 256-257. Questa “responsabilità giudicabile” può essere messa a confronto con quella dei magistrati e degli oratori ateniesi, che si trovano, come si vedrà, nella posizione di *ὑπεύθυνοι*, cioè responsabilizzati e imputabili. L’assenza di responsabilità è esprimibile in greco con *ἀναίτιος*, cf. Pollux, *Onomasticon*, 3, 139, 7: ... ὁ δ’ ἀναίτιος ἀνεύθυνος .... *Ibidem*, 8, 68, 6: ... ἀνεύθυνον ἀναίτιον ἀνυπαίτιον ...

<sup>7</sup> PASQUINO (G.) 2016

<sup>8</sup> Per una duplice definizione di *accountability*, cf. PASQUINO (P.) 2015, 160: “*Lato sensu*, it consists of the strictly required obligation by public officials to justify their decisions with public arguments each time they are taken. Courts of justice in many political systems have a constitutional duty to give reasons for each of their opinions. *Stricto sensu*, by political accountability we normally refer to the absence of life tenure of individuals occupying public office who, nonetheless, could have their mandate renewed.” La lingua inglese distingue tra essere *responsible* ed essere *accountable*, benché nel linguaggio della teoria politica non sempre tale distinzione sia univoca. Cf. R. MULGAN 2011, 2: “‘Accountability’, as the obligation to answer for the performance of duties, generally implies a relationship between two or more parties, in which one party is subject to external scrutiny from others. ‘Responsibility’, on the other hand, typically refers to the internal deliberations and actions of a single person or organization”.

<sup>9</sup> Questa correlazione logica e morale è sottolineata in BIVINS 2006, 19: “Human beings seek accountability. People want to know who is responsible for certain actions and who is accountable for the consequences of those actions”.



considerazioni sovra-istituzionali ed extra-giuridiche<sup>10</sup>. Si tratta quindi di comprendere in che modo titolo e merito svolgano un ruolo distinto e al contempo correlato nel processo deliberativo di “presa di decisione” descritto nell’antilogia. Farò riferimento anche alle nozioni di “intenzionalità”, adoperata nella moderna “teoria dell’azione”, in relazione al funzionamento dei processi deliberativi, e di “rimedio”, che è strettamente associata a quella di responsabilità e deriva, per molti aspetti, dalla riflessione di David Hume su merito e responsabilità<sup>11</sup>.

Sono dunque due le correlazioni di cui cercherò di mostrare il punto di congiunzione: il rapporto tra “responsabilità” e “responsabilizzazione” e quello tra “avere titolo” e “avere merito”.

## 2. Due esempi: Otane e Aristide

Prima di prendere in esame il testo tucidideo, proverò a mostrare in azione questa coppia di correlazioni attraverso due esempi tratti rispettivamente da Erodoto e dalla *Vita di Aristide* di Plutarco.

a) Il cosiddetto *logos tripolitikòs* (III 80-82) è narrativamente introdotto dalla scoperta della falsa identità del Mago che regna sui Persiani: sette membri della nobiltà achemenide si costituiscono in un’associazione fondata sulla reciproca lealtà e sullo scambio condiviso di discorsi (III 71, 1: ἐδίδοσαν σφίσι πίστις καὶ λόγους). Ucciso l’usurpatore, questi si riuniscono in una sorta di assemblea costituente, per decidere quale forma di governo adottare, e vengono pronunciati tre discorsi a sostegno, rispettivamente, della democrazia, dell’oligarchia e della monarchia<sup>12</sup>. Interessa qui il primo, pronunciato da Otane (III 80), che difende i pregi di un governo nel quale le decisioni da prendere sono poste “al centro” (ἐς μέσον ... καταθεῖναι τὰ πρήγματα), e in particolare pone l’accento sull’efficacia deliberativa e sull’opposizione responsabilizzazione/irresponsabilità che qualifica la differenza tra democrazia e monarchia: tutte le decisioni (βουλευματα) sono assunte in comune e si deve rendere conto delle cariche esercitate di volta in volta

---

<sup>10</sup> DEL BÒ 2010, 6-7 (con una interessante e chiara esemplificazione basata sulla finale della Champions League del 2003 tra Milan e Juventus). Come già per *responsability* e *accountability*, la lingua inglese distingue *merit* e *desert*, cf. OLSARETTI 2003.

<sup>11</sup> Soprattutto nel *Trattato sulla natura umana*, del 1739-40 (Part III: *of the will and direct passions*, Section II), e poi nella *Ricerca sull’intelletto umano*, del 1748. Cf. SANTONI DE SIO 2007, 198-199. Sulle ascendenze wittgensteiniane del ruolo assegnato all’intenzionalità nella teoria dell’azione, cf. GARGANI - CONTE - EGIDI 1983.

<sup>12</sup> Sulla storicità del racconto e sull’insistenza di Erodoto che lo crede autentico il dibattito è ampio e resta aperto: rinvio alle indicazioni di ASHERI 1990, 295-302.



da ciascuno (ὑπεύθυνον δὲ ἀρχήν), diversamente dal monarca che decide da solo senza rendere conto a nessuno (ἀνεύθυνος)<sup>13</sup>.

La sottile costante tensione tra incertezza e certezza, deliberazione e decisione svolge nuovamente un ruolo determinante poco dopo: se l'agone oratorio si conclude con la decisione, deliberata a maggioranza, a favore dell'opzione monarchica sostenuta da Dario, la scelta del sovrano, invece, è stabilita in assenza di una prassi deliberativa. L'*escamotage* con cui Dario ottiene il trono grazie all'astuzia del suo scudiero Ebare descrive infatti una modalità decisionale che garantisce certezza e stabilità, ma a condizione di escludere qualsiasi forma di deliberazione (III 84, 3: il primo nitrito all'alba emesso dai cavalli da uno dei congiurati indicherà il sovrano). Al di là della procedura ordalica o pseudo-ordalica adottata, questo bel racconto ci riguarda da vicino perché sottolinea che deliberare e decidere non sempre coincidono. Soprattutto, la deliberazione (in primo luogo quella democratica) è un'esperienza discorsiva che richiede una pluralità di attori retorici e l'incertezza sembra esserne un elemento insopprimibile.

b) Nel *bios* plutarco di Aristide (VII 7) si narra invece, a proposito dell'ostracizzazione del celebre avversario di Temistocle, di un contadino analfabeta e bilioso alla ricerca di qualcuno che possa scrivere sul coccio il nome del politico: imbattutosi in quest'ultimo senza riconoscerlo, glielo chiede, e alla domanda di Aristide sulle ragioni della sua decisione risponde di non saperle ma di essere infastidito "di sentirlo chiamare dappertutto τὸν Δίκαιον". Al di là del carattere aneddotico, l'episodio non solo esemplifica l'irresponsabilità giuridica del cittadino nel voto assembleare<sup>14</sup>, ma offre anche l'opportunità di osservare in azione lo scarto significativo che può sussistere tra l'"avere titolo" e l'"avere merito". Il contadino che vuol ostracizzare Aristide senza un motivo ragionevole è pur sempre e innanzitutto un cittadino che realizza se stesso come soggetto politico attraverso l'esercizio del voto. In quanto cittadino, anche se privo di merito, ha dunque titolo al voto e non deve rispondere dell'uso o dell'abuso che ne fa. L'*aplomb* con cui Aristide lo accontenta, perciò, non riguarda solo il suo equilibrio morale, ma dice anche qualcos'altro sulla sfera del merito e della responsabilità, su cui si tornerà successivamente.

Otane e Aristide accettano lo scacco che appartiene all'orizzonte della logica deliberativa da loro sostenuta: in entrambi i casi "si ritirano", sia pure con differenti modalità e conseguenze.

---

<sup>13</sup> Nel discorso che Dario tiene per ultimo (III 82), tacere i *bouleumata* viene invece considerato un pregio della monarchia. Il re, ponendosi al di sopra delle parti e nascondendo le sue scelte (σιγῶτό τε ἂν βουλευματα), decide per tutti senza deliberazione.

<sup>14</sup> MUSTI 1995, 97-98.



### 3. Cleone contro il ripensamento deliberativo

Passando ora a Tucidide, limiterò gran parte dell'analisi ai due segmenti incipitari dell'antilogia che offrono maggiori spunti di riflessione sulla "responsabilità giudicabile".

Dopo avere ottenuto la resa dei Mitilenesi, lo stratego Pachete invia ad Atene un folto numero di prigionieri ritenuti maggiormente responsabili. Lo storico descrive, senza entrare nei particolari, il clima di eccitazione (ὄρμη) e perdita di controllo (ὄργη) in cui si svolge l'assemblea che deve deliberare sul destino della *polis* ribelle<sup>15</sup>. Irruente e agitato, questo primo dibattito si conclude, come successivamente preciserà lo stesso storico, con la vittoria di Cleone. Il βούλευμα stabilisce l'uccisione di tutti i cittadini di Mitilene in età adulta e la riduzione in schiavitù dei fanciulli e delle donne, estendendo di fatto la responsabilità della rivolta a tutti; una nave è inviata per ordinare l'esecuzione immediata degli ordini (III 35-36)<sup>16</sup>. Già nelle ore successive, tuttavia, molti cittadini che avevano votato a favore riconsiderano la propria decisione, ritenendo particolarmente "cruelle e grave massacrare una città intera piuttosto che coloro che erano responsabili"<sup>17</sup>. Al mattino seguente i magistrati investiti del potere di riconvocare l'assemblea non esitano a farlo perché, come sottolinea Tucidide, "anche per costoro era chiaro ed evidente che la maggioranza dei cittadini voleva che si restituisse loro la capacità di deliberare nuovamente"<sup>18</sup>. Per indicare questo ripensamento lo storico introduce il termine μετάνοια, con una scelta non casuale, che chiama in gioco i problemi della responsabilità e del merito e pertiene al tempo stesso al terreno del diritto e della morale. Val la pena di sottolineare che μετάνοια e ἀναλογισμός si manifestano al di fuori dell'*ekklesia*, cioè dello spazio deliberativo istituzionale, nel breve interstizio di tempo tra la prima e la seconda assemblea. Solo dopo che la notte è trascorsa, gli Ateniesi sembrano manifestare coscienza che la decisione presa, il *bouleuma*, è ὠμὸν ... καὶ μέγα: le ore notturne sembrano dunque essere una fase di incubazione politica al termine della quale l'ἀναλογισμός e la μετάνοια manifestano subito il loro effetto. L'assemblea riconvocata dà vita ad un rinnovato processo deliberativo che vede i cittadini decisori scambiarsi per la seconda volta pareri diversi e in conflitto (III 36, 6: ἄλλαι τε γνῶμαι ἀφ' ἐκάστων ἐλέγοντο). A questo punto, proprio nel mezzo

<sup>15</sup> Sul campo semantico di ὄργη in età tucididea, cf. FANTASIA 2003, 455.

<sup>16</sup> Cf. ORWIN 1984, 486. LANNI 2008, 481-482. BRUNO SUNSERI 2011.

<sup>17</sup> Thuc. III 36, 4: καὶ τῇ ὑστεραίᾳ μετάνοιά τις εὐθὺς ἦν αὐτοῖς καὶ ἀναλογισμὸς ὠμὸν τὸ βούλευμα καὶ μέγα ἐγνῶσθαι, πόλιν ὅλην διαφθεῖραι μᾶλλον ἢ οὐ τοὺς αἰτίους. Qui e di seguito, quando non diversamente indicato, le traduzioni sono dell'autore.

<sup>18</sup> III 36, 5, ... διότι καὶ ἐκείνοις ἐνδηλον ἦν βουλόμενον τὸ πλεόν τῶν πολιτῶν αὐθίς τινας σφίσις ἀποδοῦναι βουλευσασθαι.



dell'agone assembleare, riprende la parola Cleone, il vincitore del giorno prima che adesso vede messo in discussione il risultato acquisito<sup>19</sup>.

Il suo esordio è un attacco frontale alla democrazia, incapace di esercitare il dominio, e alla *metanoia* che di questa incapacità è la palese manifestazione:

(III 37, 1) "Già in altre occasioni io stesso mi sono spesso reso conto che una democrazia non è capace di esercitare il dominio sugli altri, ma soprattutto lo constato adesso, con questo vostro pentimento (μεταμελεία) riguardo ai Mitilenesi"<sup>20</sup>.

Perciò, prosegue l'oratore, è meglio prendere decisioni meno buone (χειρόνες) ma inalterabili (ἀκίνητοι), piuttosto che buone ma prive di autorità stabile (ἄκυροι), generando così una pericolosa incertezza decisionale dell'assemblea<sup>21</sup>. Questo si può tuttavia evitare, a condizione di stabilire una sorta di "anestesia retorica" da cui dovrebbe scaturire la deliberazione giusta e al tempo stesso salda. La ricetta di Cleone prevede infatti l'abbinamento di ignoranza e prudenza (ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης), incarnato da coloro che sono meno dotati intellettualmente (ὀφθαλμοί) e perciò meno inclini all'esibizione della sagacia e all'antagonismo retorico a qualunque prezzo, e in particolare a discapito della stabilità decisionale: quest'ultima sarebbe meglio garantita, dunque con maggior merito, da chi non è capace di contrapporre discorso a discorso, cioè da chi ha minor titolo sul piano retorico rispetto agli ξυνετώτεροι, gli intelletti più abili e sofisticati. La contrapposizione φαυλότεροι/ξυνετώτεροι enunciata da Cleone suona paradossale e rende l'interpretazione del passo complessa e articolata su più livelli: quello dell'evento narrato e quello dello storico.

<sup>19</sup> Su Cleone resta utile WOODHEAD 1960; per un riesame recente rinvio a LAFARGUE 2013 e SALDUTTI 2014. Cf. anche ANDREWES 1962, 71-72 e YUNIS 1996, 111. Sulle ἄλλαι γυνῶμαι cf. KAGAN 1975, 71, 93.

<sup>20</sup> Tucidide usa in prima persona μετάνοια per parlare del ripensamento ateniese su Mitilene, ma fa usare a Cleone μεταμέλεια; diversamente lo stesso storico, in III 4, 4, utilizza μεταμέλεια per indicare il pentimento di uno dei Mitilenesi che avevano denunciato i propri concittadini ribelli ad Atene. Il verbo μεταμέλειν è usato anche da Pericle per riferirsi al pentimento degli Ateniesi per essere entrati in guerra (II 61, 2). Non posso qui soffermarmi sullo scarto semantico tra μετάνοια e μεταμέλεια, per la quale rinvio alle osservazioni di HUART 1968, 355, in particolare a proposito della diversa combinazione di elemento cognitivo e valore morale nei due termini. Cf. anche WINNINGTON-INGRAM 1965, 74. Un'utile analisi linguistica complessiva che pone a raffronto i due termini si trova nella prima parte di BURTON 1891, 278-281. Per il lessico tucidideo sul mutamento di opinione, si osservi ancora l'ultima orazione periclea che vede ἀλλοίω in II 59, 1 (Tucidide) e μεταβάλλω in II 61, 1 (Pericle); la doppia assemblea sui Corcirei, in cui si usa μεταγιγνώσκω per segnalare un cambiamento di opinione deliberativa (I 44, 1); la perorazione dei Plateesi che caldeggiavano con enfasi il ripensamento spartano associando κάμπτω a μεταγιγνώσκω, seguiti da κομίσασθαι (III 58, 1). Cf. anche Eurip. *Iph. Aul.* 1424.

<sup>21</sup> III 37, 3: πάντων δὲ δεινότατον εἰ βέβαιον ἡμῖν μηδὲν καθεστήξει ὧν ἂν δόξη πέρι, μηδὲ γνωσόμεθα ὅτι χειρόσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένῃ πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις ... cf. AVEZZÙ TENUTA 1977, 54-55.



L'attenzione riservata all'uso di ξυνετός rimanda, in campo ateniese, innanzitutto a Temistocle, di cui Tucidide dà un giudizio straordinariamente positivo (I 74, 1 e I 138, 3), seguendo una linea storiografica di sviluppo che ha il punto cronologico iniziale in Teseo (II 15, 2) e quello terminale in Pericle (II 65). Il fatto che Cleone usi questo termine con una connotazione dispregiativa, sia in senso politico che morale, non pare affatto casuale: segnala che l'oratore non è, agli occhi dello storico, erede di Pericle<sup>22</sup>. Per il lettore, infatti, quel che Cleone vuole suggerire resta circoscritto nell'alone di sospetto che Tucidide gli ha cucito addosso con la duplice qualifica di βιαίωτατος e πιθανώτατος (III 36, 6)<sup>23</sup>.

Insomma, secondo il "retoricissimo" Cleone saper "parlare bene" (καλῶς εἰπεῖν) è un'abilità che si realizza a tutto discapito dell'interesse comune, fino alla conseguenza paradossale (παρὰ δόξαν) di formulare proposte difformi dalle convinzioni dello stesso oratore (III 37, 5)<sup>24</sup>. In questo modo egli mette in scena la contrapposizione tra due partiti irriducibili: da un lato quello che fa appello alla prudente ignoranza e al discernimento imparziale (ἀπὸ τοῦ ἴσου); sul fronte opposto si collocano invece gli intemperanti ἀγωνισταί della retorica, quelli che si considerano migliori delle leggi (τῶν τε νόμων σοφώτεροι), ma hanno in mente la propria personale supremazia argomentativa. Solo creando una condizione di 'asepsi retorica' – con la prevalenza dei φαυλότεροι – ci sarà allora spazio per una deliberazione corretta e dunque di maggior vantaggio (ὠφελιμώτερον) per la polis imperiale (III 37, 3-5).

Tanto più che il buon esito deliberativo ha bisogno delle emozioni, mentre la μετάνοια, generata dal progressivo distanziamento temporale dall'evento, produce *malakia*, a tutti gli effetti una "perdita di lucidità" foriera della perdita dell'impero. La decisione migliore e più bilanciata è invece quella presa a caldo, nel fuoco delle passioni:

---

<sup>22</sup> Una disamina più ampia richiederebbe di valutare situazioni narrative connotate ambiguamente, come è il caso della definizione di Archidamo, ἀνήρ και ξυνετός δοκῶν εἶναι και σόφρων (I 79, 2): qui a fare la differenza marcando la distanza tra "ciò che si dice" e l'opinione dello storico è la funzione diaframmatica svolta da δοκῶν. D'altronde il discorso di Archidamo sembra presentare punti di convergenza con Cleone, si veda ad es. I 84, 3: "Né, per essere troppo intelligenti in ciò che è inutile (καὶ μὴ τὰ ἀχρεῖα ξυνετοὶ ἄγαν ὄντες), disprezziamo con bei discorsi i preparativi dei nemici per poi incoerentemente non affrontarli in pratica ...". Cf. WASSERMANN 1956, 31; BEARZOT 2004; BEARZOT 2005; HARRIS 2013, 99. Può essere utile richiamare nuovamente il *tripolitikos logos* di Erodoto, quando Megabizo, replicando a Otane, definisce il *demos* incontenente, ignorante riguardo a ciò che è proprio del bello, e privo di capacità riflessiva in politica: "inarrestabile come un fiume in piena, il popolo è una folla inutile oltre modo stupida e arrogante" (3.81.1, ἀξυνετώτερον ... ὑβριστότερον).

<sup>23</sup> WOODHEAD 1960, 298, 311-312. ADKINS 1987, 304-305. OBER 1989, 93.

<sup>24</sup> SANCHO ROCHER 2013-2014, 258.



(III 38, 1) “Io dunque mantengo la stessa posizione riguardo al giudizio sulla questione in esame, e mi meraviglio di coloro che hanno proposto di discutere nuovamente sui Mitilenesi (αὐθις ... λέγειν) causando uno spreco di tempo che avvantaggia maggiormente i colpevoli: infatti, in tal caso, chi ha subito reagisce contro colui che ha agito con una collera molto meno spiccata (ἀμβλυτέρα τῆ ὀργῆ), mentre chi reagisce al torto subito quando è avvenuto da pochissimo (ἐγγυτάτω) intraprende la punizione che è massimamente bilanciata (ἀντίπαλον ὄν μάλιστα).

Divaricando la forbice temporale tra la collera e il βούλευμα, la μετάνοια obnubila la lucidità decisionale<sup>25</sup>. Perciò Cleone invita ora i concittadini a un esercizio di resistenza all'appannamento emotivo provocato dal trascorrere del tempo (l'intervallo tra la prima e la seconda *ekklesia*): occorre rivivere il momento di allora come se fosse di nuovo presente, perché una decisione appropriata (quella che riunisce i δίκαια e gli ξύμφορα) può essere presa solo nel pieno dell'azione e delle passioni che le sono legate, come è ribadito nel finale del discorso:

(III 40, 4-7) “Per riassumere dico solo questo: dandomi retta, compirete ciò che è giusto verso i Mitilenesi e al tempo stesso ciò che è proficuo (τά τε δίκαια ... καὶ τὰ ξύμφορα ἅμα ποιήσετε), altrimenti, sappiate che non otterrete gratitudine da loro, ma piuttosto condannerete voi stessi ... ripagateli ora subito, senza farvi intenerire di fronte alla situazione che si è creata adesso e senza dimenticare il grave pericolo allora incombente”.

---

<sup>25</sup> Che la μετάνοια sia un male sarà ribadito alla fine dell'orazione con un esplicito richiamo lessicale che deve renderci cauti su un'opposizione troppo netta tra μετάνοια e μεταμέλεια, III, 40, 2: “Io dunque, come già la prima volta, così anche ora mi batto con forza perché voi non cambiate la vostra posizione su quanto è già stato deliberato (μὴ μεταγῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα) ...” Cf. ZUMBRUNNEN 2008, 109. Sul peso deliberativo della collera mi sembra utile richiamare la dichiarazione di Gilippo e dei comandanti siracusani nell'arringa pronunciata prima dell'ultimo scontro (VII 68, 1) [trad. CORCELLA 1996] “... affrontiamoli con rabbia (ὀργῆ προσμείξωμεν)! E pensiamo che da un lato si fa cosa pienamente legittima quando, lottando contro i nemici nell'intento di vendicarsi dell'assalitore, si pretenda di soddisfare tutta la collera che cova nell'animo, e dall'altro che avremo la possibilità di punire i nemici: a quanto si dice, è questo il sommo piacere!” La distanza temporale frapposta all'ira restituisce all'assemblea la capacità di valutare e decidere al meglio: in tal modo Pericle è nuovamente riletto stratego a dispetto delle accuse precedenti e della multa comminata: (II 65, 4) “In ogni caso, non molto tempo dopo lo rielessero stratego, cosa che la massa è solita fare e gli affidarono tutti gli affari: poiché ciascuno di loro era ormai meno sensibile alla pena riguardante le sciagure domestiche (περὶ τὰ οἰκεῖα ἕκαστος ἤλγει ἀμβλυτέροι ἤδη ὄντες), e d'altro lato ritenevano che fosse lui il più capace (πλείστου ἄξιον νομίζοντες) per ciò di cui la città nel suo complesso aveva bisogno”. Sul ruolo delle emozioni, soprattutto nei conflitti deliberativi tra interesse e giustizia, cf. MARA 2001, 826. Altre osservazioni in YUNIS 1996, 102 e KONSTAN 2006, 205. Sulle emozioni di massa in Tucidide, cf. BRUNO SUNSERI 2011. Con riferimento in particolare al dibattito mitilenese, cf. WASSERMANN 1956, 27. Sui procedimenti paradossali così frequenti in Tucidide rinvio a AVEZZÙ TENUTA 1977, in particolare 105-106.



Se la *μετάνοια* è un male, la responsabilità è però dei cittadini stessi: “siete voi i colpevoli, che organizzate male questi agoni”. Cleone li accusa di essere *θεαταὶ μὲν τῶν λόγων ... ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων*, “spettatori dei discorsi e ascoltatori attenti dei fatti”, e di essere più simili a un pubblico che assiste seduto ad una gara di abilità oratoria di sofisti, “piuttosto che a uomini che deliberano insieme nell’interesse della città”<sup>26</sup>. La delegittimazione dell’avversario passa inevitabilmente attraverso quella della sovranità popolare. A tale scopo Cleone tenta di arrestare la dialettica politica che nell’*ekklesia* ha la forma dell’agone discorsivo: esordisce perciò attaccando la democrazia stessa e si offre come salvatore della *polis* e dell’impero contro l’incapacità critica dell’assemblea che dà spazio a coloro che prendono la parola per interesse e rende possibile una politica corrotta o quanto meno pericolosamente vanesia<sup>27</sup>.

Stimolando nel lettore un sottile e ironico duplice richiamo al *logos epitaphios*, Tucidide fa dichiarare a Cleone che i cittadini trattano i discorsi assembleari come un puro dispositivo estetico, un *theama* privo di effetti “didascalici”, come a dire “un guardare senza comprendere”<sup>28</sup>. L’oratore, completando la parte dissuasiva della sua requisitoria, innesca un cortocircuito logico e retorico tra la responsabilità intesa come dovere di esercitare la *σωφροσύνη* grazie all’ignoranza (*ἀμαθία*) e alla semplicità d’intelletto (*φασυλότης*), da un lato, e dall’altro l’irresponsabilità, che non è più quella formale

<sup>26</sup> Thuc. III 38, 4-7: αἵτιοι δ’ ὑμεῖς κακῶς ἀγωνοθετοῦντες, οἵτινες εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων ... καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις. Mi limito a segnalare i commenti di GOMME 1966, 304, e HORNBLLOWER 2003, 426-427. Cf. WASSERMANN 1956, 32-33. OBER 1989, 159 e 322. YUNIS 1996, 89. HESK 2000, 167, 215, 249. HARRIS 2013, 97. SANCHO ROCHER 2013-2014, 258.

<sup>27</sup> Il tema è noto, basti pensare al racconto erodoteo di Aristagora che persuade l’assemblea degli Ateniesi (V 97, 2): Πολλοὺς γὰρ οἶκε εἶναι εὐπετέστερον διαβάλλειν ἢ ἕνα. Un efficace punto di vista moderno sulla virtù della democrazia si trova in URBINATI 2012, *passim*.

<sup>28</sup> Il *logos epitaphios* è, a mio avviso, richiamato in due punti: 1) in II 39, 1 *θέαμα* non ha la connotazione negativa e riduttiva che invece Cleone assegna a *θεαταί*, dal momento che *θέαμα* è il frutto di un’attività adatta allo scopo, mentre *θεαταί* designa un comportamento sterile rispetto al suo oggetto (i *logoi*) e inadatto alla ‘presa di decisione’: “... noi teniamo la città aperta (*πόλιν κοινήν*) e non accade che con provvedimenti d’espulsione escludiamo qualcuno dall’apprendere o dall’osservare (... ἢ μαθήματος ἢ θεάματος ...) cose che, se non fossero nascoste, qualcuno dei nemici potrebbe, sapendole, avvantaggiarsene ...”). Il richiamo appare qui intenzionale e contribuisce a marcare la distanza tra Cleone e Pericle. 2) Il correlato *ἀκροατής* compare in II 35, 2: “Difficile infatti esprimersi con il tono giusto (*τὸ μετρίως εἰπεῖν*) in una situazione in cui a stento trova conferma anche ciò che appare come verità: l’ascoltatore informato e benevolo (*ξυνειδῶς καὶ εὖνους ἀκροατής*) potrebbe forse ritenere l’esposizione inferiore alle sue aspettative e conoscenze, mentre quello non al corrente (*ἄπειρος*), se ascolta fatti superiori alle sue capacità potrebbe per invidia ritenere che i fatti siano stati esagerati. ...”. Nei due discorsi di Cleone e di Pericle sono soppesati due tipi contrapposti di *ἀκροαταί*: anche in questo caso non sfugge il distanziamento tra i due oratori. Cf. WASSERMANN 1956, 36.



di cui godono tutti i cittadini che hanno titolo al voto, bensì quella di cui si rendono colpevoli coloro che, “guardando” i discorsi, non riflettono sul merito delle decisioni possibili. Con un’ingiunzione paradossale, Cleone attiva allora contro la *μετάνοια* una sorta di metalogica: persuade a diffidare di chi persuade. Per salvare la vittoria ottenuta il giorno prima, egli spaccia l’“anestesia retorica” come fondamento della responsabilità e della (buona) sovranità dell’assemblea mentre mira in realtà a paralizzare surrettiziamente il processo deliberativo, che per sua natura è discorsivo. La delegittimazione dell’oratore avversario si svolge attraverso un duplice attacco: (a) gli interventi avversari sono descritti come una manifestazione di narcisismo retorico a spese dell’interesse pubblico, oppure (b) sono l’effetto di un’azione corruttiva. La corruzione, d’altra parte, appare collegata all’egoismo impolitico degli “oratori-sofisti”:

(III 40, 1-3) “Non si deve dunque prospettare loro [ai Mitilenesi] alcuna speranza, né fondata sull’oratoria né acquistata col denaro (*χρήμασιν ὠνητήν*) ... quanto agli oratori che danno piacere con i discorsi (*οἳ τε τέροντες λόγῳ ῥήτορες*), avranno occasione di gareggiare anche in altre circostanze meno importanti, e non quando, poco godendone, la città ne sarà grandemente penalizzata, mentre essi stessi dal loro bel parlare (*ἐκ τοῦ εὖ εἰπεῖν*) avranno in cambio dei bei vantaggi (*τὸ παθεῖν εὖ ἀντιλήψονται*).

#### 4. *La replica di Diodoto: la buona condotta deliberativa e i logoi didaskaloi*

All’iper-retorico Cleone replica Diodoto, l’oratore soccombente nel primo agone deliberativo. L’antilogia si presenta dunque come una replica o una ‘rivincita’, consentita dall’imprevista *μετάνοια* che costringe i due oratori ad affilare i rispettivi arsenali argomentativi, per mantenere o per ribaltare il risultato precedente (III 41, 1)<sup>29</sup>. Non sorprende constatare che sulla *μετάνοια* Diodoto la pensa diversamente. Deliberare più volte su questioni vitali non indebolisce né delegittima la procedura e la capacità decisionali:

(III 42, 1) “Io non muovo accuse a coloro che hanno rimesso in discussione il decreto relativo ai Mitilenesi, e neppure approvo coloro che biasimano il fatto di deliberare più volte sulle questioni di estrema importanza. Ritengo piuttosto che due cose sono particolarmente contrarie ad una decisione valida e fondata sul corretto giudizio

---

<sup>29</sup> Il confronto con la presentazione di Cleone in III 36, 6 (... *παρελθὼν αὖθις ἔλεγε τοιάδε*) mostra che i due oratori sono introdotti in modo speculare.



(εὐβουλία): la fretta e l'ira. Di esse, l'una ama presentarsi insieme con l'irragionevolezza, l'altra con la rozzezza di spirito e la limitatezza di vedute".

L'*incipit* del suo discorso, fondato sulla *praeteritio*, punta dritto al cuore dell'argomentazione avversaria: quale sia la buona condotta deliberativa da cui scaturisce l'εὐβουλία<sup>30</sup>. A partire da questo assunto esordiale, Diodoto ribatterà passo passo alla combinazione retorica del suo avversario, per dimostrare l'assenza di εὐβουλία nel primo βούλευμα e screditare, innanzitutto, quelle basi emotive che Cleone aveva esplicitamente sovraordinato alla decisione corretta ed equilibrata. Decidere in fretta (τάχος) è accostato da Diodoto al vano agitarsi dei folli che poco o nulla comprendono; similmente, la collera (ὄργη) nasce dall'ἀπαιδευσία, la rozzezza di spirito, e genera un pensiero di corto respiro (βραχύτης γνώμης), anche qui con un riferimento al celebre passo del *logos epitaphios* che loda la παίδευσις ateniese (II 41, 1)<sup>31</sup>.

Vale la pena osservare che sia il τάχος sia l'ὄργη erano già stati introdotti da Tucidide nella parte diegetica (III 36, 2-3) che precede il *logos* di Cleone e descrive cause ed effetti del primo βούλευμα. Allargando dunque lo sguardo ci si accorge che Diodoto in parte risponde colpo su colpo agli argomenti di Cleone, in parte riprende elementi esterni a quel *logos*, e in questo modo implica la presenza dell'autore: anche questo ci fa riflettere sulla natura complessa dei discorsi tucididei, e sulla tensione tra dimensione euristica e funzione di mediazione dell'*akribeia* dell'autore. Non è neppure superfluo rammentare che la velocità decisionale è una qualità 'necessaria' nella logica brutale del potere imperiale, ad esempio nel ritratto polemico che i Corinzi, nel primo libro, fanno degli Ateniesi "veloci" contrapposti ai "lenti" Spartani (ferma restando la differenza di sfumatura tra 'velocità' e 'fretta')<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> ALLISON 1997, 74-75. Utili considerazioni sulle sezioni esordiali dei discorsi tucididei in TOSI 1980-81, sebbene l'articolo non si occupi in modo specifico di questa antilogia.

<sup>31</sup> Secondo GOMME 1966, 313, l'irragionevolezza (ἄνοια) che per Diodoto si accompagna alla fretta deliberativa è il "direct opposite" di πρόνοια. Cf. RUSTEN 1989, 158-159 e FANTASIA 2003, 398-399. Su ἀπαιδευσία cf. NUSSBAUM 1982, 284: "apaideusia is not stupidity, absurdity, logical error, even wrong-headedness. It is lack of *paideia*, the education by practice and precept that initiates a young Greek into the ways of his or her community; the word is usually translated 'acculturation' or 'moral education'." Sulla dichiarazione di Diodoto cf. MACLEOD 1978, 75-78; ALLISON 1997, 75; HESK 2000, 249-250; DEBNAR 2000, 171; KONSTAN 2006, 69-70. Su Diodoto campione della razionalità assembleare, cf. l'analisi in ORWIN 1994, 158-162 e 20-206. DEBNAR 2000, 27 ha sottolineato l'attenzione posta da Diodoto all'appello emotivo di Cleone. Cf. WINNINGTON-INGRAM 1965, 78.

<sup>32</sup> Già in Erodoto assume valore topico il tema della cattiva decisione presa in modo affrettato, contrapposta alla migliore ponderazione che necessita di tempo adeguato: lo si osserva a proposito del pentimento di Cambise per l'uccisione di Smerdi (III 65) e dei vani suggerimenti di Artabano a Serse (VII 10).



Invece, alla presunta virtù deliberativa della collera, Diodoto contrappone polemicamente l'effetto inquinante della paura di parlare per timore di essere considerato un sofista o peggio ancora un corrotto (III 42, 3). Non bisogna indurre al silenzio gli avversari intimidendoli, perché è dalla pluralità di opinioni – ossia da una forma di comunicazione depurata da un “agonismo” esasperato e non alterata dal sospetto e dalla calunnia – che può nascere la giusta decisione minimizzando il rischio di errori (III 42, 5)<sup>33</sup>. E non bisogna onorare l'oratore che ottiene il consenso più di chi non lo ottiene, per evitare che si operi una frattura tra ciò che si pensa e ciò che si dice (III 42, 6, *παρὰ γνώμην τι ... λέγοι*), allo scopo di compiacere il popolo in vista del successo personale. Antidoto all'invettiva di Cleone ai concittadini, rei di essersi fatti persuadere a mutare opinione, è la difesa del discorso assembleare e della “presa di parola” come unico strumento possibile per ragionare sugli effetti futuri delle azioni che ci si appresta a compiere nel presente:

(III 42, 2-4) “E chi asserisce con tanta energia che i discorsi non sono guide delle azioni (*μη̄ διδασκάλους τῶν πραγμάτων*), o è sciocco (*ἄξύνετος*) oppure promuove un qualche interesse personale (*ἰδίᾳ τι αὐτῷ διαφέρει*) ... Ma i più pericolosi sono quelli che, ancora prima che qualcuno cominci, subito lo accusano di prendere la parola per denaro (*ἐπὶ χρήμασι*) ... E in questo modo la città non trae vantaggio (*οὐκ ὠφελείται*): difatti, a causa della paura (*φόβῳ*) è privata proprio di coloro che possono fornire consigli.”<sup>34</sup>

<sup>33</sup> BOHMAN 2014, 259: “L'opinione della minoranza ha un ruolo epistemico importante nella deliberazione pubblica, persino se questa non risulti corretta alla luce dell'opinione finale della maggioranza deliberativa. La democrazia dualista perciò deve assicurare che l'opinione della minoranza non solo venga rispettata ma che venga anche sostenuta nella discussione pubblica e nelle istituzioni appropriate”.

<sup>34</sup> GOMME 1966, 313 richiama a proposito di questa sezione del discorso di Diodoto il *logos epitaphios* (II 40, 2). Un altro interessante termine di raffronto è in VI 14, quando Nicia invita il pritano che guida l'assemblea a non aver paura (*εἰ ὀρρωδεῖς τὸ ἀναψηφίσαι*) di rimettere in discussione quanto già deliberato sulla Sicilia (*γνώμας προτίθει αὐθις*). È possibile individuare nel dialogo dei Melii un rinvio all'opposizione Cleone/Diodoto a proposito dei *logoi* assembleari (*theatai ton logon vs logoi didaskaloi*). Il punto chiave è nella proposta iniziale che gli ambasciatori ateniesi rivolgono agli oligarchici dell'isola (V 85, 1): “Poiché i colloqui (*οἱ λόγοι*) non avvengono dinanzi all'assemblea popolare (*πρὸς τὸ πλῆθος*), evidentemente perché si vuole evitare che il popolo venga ingannato se ascolta in una sola volta, in un discorso continuo, i nostri argomenti attraenti e non confutati via via (*ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα ἐσάπαξ*) ...” [trad. CANFORA 1999]. Sulla *εὐβουλία* oggetto di aspra contesa nelle due orazioni (ma richiamata esplicitamente solo da Diodoto) mi limito a ricordare Plat. *Prot.*, 318e5-319a5: l'*εὐβουλία* è al centro della *politikè techne*. Cf. MACLEOD 1974, 391; OBER 1989, 328; ORWIN 1994, 151. ALLISON 1997, 77-78, 83-84. HESK 2000, 168. ZUMBRUNNEN 2008, 112. Concorda con questa lettura APFEL 2011, 70-71. Distanti dall'*εὐβουλία* (anche storiografica) restano i logografi che giocano sulla seduttività dell'ascolto a scapito dell'*ἀληθέστερον*, secondo l'avvertenza programmatica in I 21, 1.



La decisione generata dallo scambio di discorsi nel processo deliberativo, pur non avendo il crisma dell'infallibilità (come la stessa *μετάνοια* conferma), tuttavia produce, per dirla con Jürgen Habermas, "una aspettativa di qualità ragionevole dei suoi risultati"<sup>35</sup>: richiamando all'attenzione dell'*ekklesia* la capacità dei discorsi di produrre apprendimento collettivo e di correggere i suoi errori, Diodoto indirettamente invita i concittadini a considerare i discorsi come *μαθήματα*, cioè come strumenti di un apprendimento responsabile in grado di intervenire utilmente sul presente e sul futuro, ancora una volta con un richiamo al *logos epitaphios* qui segnalato dal verbo *ὠφελεῖν*.

Ma la ragionevolezza connaturata nel processo deliberativo può essere gravemente indebolita da una prassi capziosa:

(III 43, 3) "A causa di questa capziosità (*διὰ τὰς περινοίας*) per questa sola città<sup>36</sup> è impossibile fare la cosa giusta (*εὖ ποιῆσαι*) in modo trasparente e senza sotterfugi: chi infatti propone in modo chiaro qualcosa di buono (*ὁ γὰρ διδούς φανερώς τι ἀγαθόν*), ne riceve in cambio il sospetto di cavarne in segreto un di più per sé (*ἀνθυποπτεύεται ἀφανῶς πη πλέον ἔξειν*).

Perciò Diodoto invoca una congiunzione di responsabilità e merito:

(III, 43 4-5) "Bisogna tenere nel giusto conto (*χρη* ... *ἀξιοῦν*) che di fronte alle questioni della massima importanza, e anche in questo caso specifico, noi (oratori) parliamo spingendo il pensiero più in là rispetto a voi che avete uno sguardo di più corto raggio, tanto più che noi siamo soggetti a render conto delle proposte presentate al vostro ascolto che invece non è soggetto a tale responsabilità (*ἄλλως τε καὶ ὑπεύθυνον τὴν παραίνεσιν ἔχοντας πρὸς ἀνεύθυνον τὴν ὑμετέραν ἀκρόασιν*). Se chi persuade e chi dà retta ricevessero un danno in egual misura, allora valutereste il da fare con maggiore ragionevolezza (*σωφρονέστερον*): invece, quando vi cade addosso un insuccesso, trascinati dalla collera del momento (*νῦν δὲ πρὸς ὀργὴν ...*), voi punite soltanto l'opinione di chi vi ha persuaso, e non le vostre, anche se in gran numero hanno preso parte all'errore (*ξυνεξήμαρτον*)."

Facendo riferimento all'*ἀκρόασις* dei concittadini ("... noi siamo soggetti a render conto delle proposte presentate al vostro ascolto ..."), Diodoto sgambetta Cleone proprio nel punto di maggiore 'teatralità' del suo discorso (... *θεαταὶ μὲν τῶν λόγων ... ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων ...*). Invece con *σωφρονέστερον* ("...allora voi valutereste il da fare con maggiore ragionevolezza ..."), Diodoto respinge l'invito a trovare la *σωφροσύνη* nella *φαιλότης* e nell'*ἀμαθία*, che

<sup>35</sup> HABERMAS 1996, 360.

<sup>36</sup> Su *περίνοια* cf. GOMME 1966, 315. Che *μόνην τε πόλιν* debba essere inteso "solo in questa città" in opposizione alle altre, è la condivisibile interpretazione di HORNBLOWER 2003, 434. Questa "esclusività" richiama, a mio avviso, l'affermazione di Pericle nel *logos epitaphios*, II 40, 2: "Solo noi infatti consideriamo (*μόνοι γὰρ ... νομίζομεν*) colui che non prende parte a nulla di ciò non un cittadino tranquillo, bensì inutile ..."



secondo il suo avversario dovrebbero consentire di prendere la 'giusta' distanza, come "arbitri imparziali piuttosto che contendenti in gara", e di assumere "per lo più la 'giusta' decisione" (ὀρθοῦνται τὰ πλείω) (III 37, 4)<sup>37</sup>.

Infine, l'ὄργη invocata da Cleone come elemento chiave della stabilità decisionale segnala, secondo Diodoto, uno squilibrio di fondo del processo deliberativo legato alla dissimmetria istituzionale tra cittadino oratore e cittadini decisori sul terreno della responsabilità. In effetti, l'attrito tra la "responsabilizzazione" dell'oratore e la "irresponsabilità" formale dei suoi concittadini trascina questi ultimi anche in un'irresponsabilità di merito, che produce in caso di insuccesso risentimento e recriminazione. Infatti, chi prende la parola è ὑπεύθυνος, cioè se ne assume la responsabilità sottoponendosi al rischio di una denuncia e delle sue conseguenze legali; invece chi ascolta è ἀνεύθυνος, cioè non è soggetto a questo rischio e decide per l'una o per l'altra proposta senza rendere conto della sua scelta. La coppia ὑπεύθυνος e ἀνεύθυνος è la stessa con cui, nel racconto erodoteo iniziale, il persiano Otane qualifica rispettivamente la democrazia e la monarchia mettendo in rilievo i pregi dell'una e i limiti dell'altra. Due termini attestati per la prima volta nei due storici di V secolo e solo nelle due occorrenze qui prese in esame<sup>38</sup>.

I due avversari si scontrano dunque sulla natura del rapporto tra oratori e ascoltatori, condizione necessaria e funzionale alla 'buona' deliberazione: Cleone con l'appello alla virtù dell'ignoranza e della semplicità d'intelletto, Diodoto con la richiesta di ampliare la responsabilità decisionale a tutti gli attori della scena deliberativa (che risulta così sgombra di ingenui θεαταὶ τῶν λόγων). In altre parole, solo la completa condivisione del processo deliberativo conduce alla saggia valutazione della decisione, cioè all'εὐβουλία. Immediati e rilevanti i rimandi ad altre sezioni del testo tucidideo, in particolare all'ultimo discorso di Pericle. Vedendo i cittadini, adirati e stremati per le invasioni e la peste, attribuirgli la responsabilità delle loro disgrazie per averli persuasi alla guerra, Pericle interviene per rimediare all'irritazione che offusca la loro capacità riflessiva (τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης) e renderli meno paurosi ed inquieti (II 59). Convocata l'assemblea e presa la parola, respinge le accuse procedendo ad una sorta di rendicontazione collettiva che vale la pena seguire direttamente:

(II 60): "Mi attendevo che ci fossero da parte vostra manifestazioni di risentimento (τὰ τῆς ὀργῆς) ... e perciò ho convocato l'assemblea, per ravvivarvi la memoria e per rimproverarvi, se per ragioni sbagliate siete esasperati nei miei confronti o vi sembra di dover cedere alle avversità ... Sbigottiti dalle sciagure delle vostre famiglie scagliate

<sup>37</sup> AVEZZÙ TENUTA 1977, 55.

<sup>38</sup> Rimando a Sud. s.v. ἀνεύθυνος e ὑπεύθυνοι. Cf. Aesch. Ag. 1667; Soph. Aj. 72 OT 104. Eur. Bacch. 884 attesta ἀπευθύνω, "ristabilire, tenere in ordine, governare". Sulla monarchia nel *tripolitikos* erodoteo, cf. BEARZOT 2015, 115-124. Cf. anche il contributo della studiosa *ivi*.



accuse (δι' αἰτίας ἔχετε) sia contro di me che vi ho incitato ad entrare in guerra sia contro voi stessi che avete condiviso quella risoluzione (ξυνέγνωτε). Tuttavia riversate la vostra collera (ὀργίζεσθε) verso un uomo come me, io che ritengo di non essere inferiore a nessuno nel comprendere ciò che è necessario e nel darne spiegazioni (γνώναί τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεῦσαι ταῦτα), io che amo la città e sono superiore al richiamo delle ricchezze (καὶ χρημάτων κρείσσων) ... se vi siete lasciati convincere da me ad entrare in guerra, ritenendomi, seppure di poco, migliore di altri, non mi pare ragionevole ora essere ingiusti con me, come se ne portassi la colpa ... (II 61) Io resto lo stesso e non recedo dalla mia posizione. Voi invece incostanti la mutate (ὕμεις δὲ μεταβάλλετε) poiché accadde che vi lasciaste convincere quando eravate incolumi, mentre ora, avendo sofferto danni, ve ne pentite per i danni sofferti (μεταμέλειν δὲ κακουμένοις), e per la debolezza del vostro proposito ora il mio discorso non vi appare più quello giusto ... ora che vi è piombato addosso un grande cambiamento (μεταβολῆς μεγάλης), e per giunta all'improvviso, la vostra volontà è fiacca per perseverare in ciò che avete deciso (ἄ ἔγνωτε) ... (II 64) non siate in collera con me, ossia colui al quale anche voi stessi vi siete associati nella decisione di entrare in guerra (αὐτοὶ ξυνδιέγνωτε)."<sup>39</sup>

Se gli Ateniesi vogliono condividere il merito dei successi, altrettanto devono fare riguardo alla responsabilità degli insuccessi né possono considerarsi irresponsabili solo perché il loro voto non è sottoposto al controllo pubblico<sup>40</sup>. Sul

<sup>39</sup> Mi sembra utile accostare a questo intervento un passaggio del primo discorso pericleo (1.140.1): "Vedo anche ora che è mio dovere darvi consigli identici e simili (ὁμοῖα καὶ παραπλήσια ξυμβουλευτέα μοι ὄντα) e credo giusto che quanti di voi si lascino persuadere da me appoggeranno anche in futuro le decisioni prese in comune (καὶ τοὺς ἀναπειθομένους ὑμῶν δικαίω τοῖς κοινῇ δόξασιν ... βοηθεῖν), anche se dovessimo fallire in qualcosa (ἦν ἄρα τι καὶ σφαλλόμεθα)". Cf. di nuovo Pericle in 2.60.1 e 2.64.3: ... διὰ τὸ ταῖς ξυμφοραῖς μὴ εἶκειν ... Alla performance retorica di Pericle corrisponde il giudizio dello storico in II 65, 8-10. GOMME 1966, 167-168. ANDREWES 1962, 75-76. RUSTEN 1989, 205. HORNBLOWER 2003, 330-331 e 339. FANTASIA 2003, 463-464. Cf. SANCHO ROCHER 2013-2014, 255. Nonostante alcune opinioni favorevoli, neppure la posizione di Diodoto può essere considerato prossima a Pericle, come, a mio avviso opportunamente, emerge dall'acuta analisi del suo discorso proposta da James Boyd White: privilegiare l'utile a scapito del giusto, seppure in questo caso produce un effetto di mitezza a beneficio dei Mitilenesi, in realtà spiana la strada al dialogo dei Meli (che per molti aspetti segue e sviluppa la logica argomentativa di Diodoto) e al massacro che popolerà i sogni, o meglio gli incubi degli Ateniesi quando a loro volta vivranno sulla loro pelle una situazione di crisi (prima all'indomani della disfatta siciliana, poi al momento della resa finale, raccontata da Senofonte). Per una breve e incisiva panoramica, cf. BOYD WHITE 2010, 121-125. Mi sembra sulla stessa lunghezza DEBNAR 2000, 168. Cf. anche KAGAN 1975, 86-87. Il problema del rapporto tra la tesi di Diodoto e il pensiero di Tucidide è stato posto, tra gli altri, da ANDREWES 1962, 78. Uno spunto di riflessione interessante è offerto da ALLISON 1997, 84: "Since the analysis in Diodotus' speech is part of a process of evaluation which emanates from the author, Thucydides entitles the reader to refer backwards or forwards to uncover more information through references and allusions".

<sup>40</sup> Cf. KRAUT 2014, LV: "... il fatto che essi [*scil.* i membri deliberanti] abbiano un voto, ma non la responsabilità di contribuire alla soluzione del problema, potrebbe renderli meno qualificati come votanti rispetto a coloro che si sono attivamente impegnati confrontandosi nella discussione".



piano più ampiamente politico essi compartecipano pienamente alle responsabilità dell'oratore, sono cioè anch'essi "responsabilizzati". Nello spazio della deliberazione democratica l'aver titolo al processo decisionale non esaurisce le responsabilità dei cittadini decisorii: resta in gioco il merito della decisione cui prendono parte, un merito condiviso coi concittadini oratori.

### 5. *La deliberazione democratica: incertezza, probabilità e decisione*

Vorrei a questo punto proporre alcune considerazioni conclusive. Punto di partenza è stato il passo di Erodoto sui meriti della democrazia secondo il persiano Otane, e l'aneddoto plutarco su Aristide che ci ricorda l'importanza dell'irresponsabilità formale dei votanti indipendentemente dal merito della loro scelta, cioè il diritto al "titolo" come espressione della sovranità di tutti i cittadini in quanto tali, un diritto essenziale che si lega alla nozione di responsabilità come "dovere di agire" (che Aristide riconosce e garantisce a costo del proprio ostracismo).

Anche Cleone e Diodoto si scontrano sul ruolo dei cittadini in assemblea. Seppure con argomenti e prospettive differenti, entrambi gli oratori sembrano convergere su una linea comune: l'azione deliberativa e decisionale esercitata dai cittadini con il voto non può essere limitata alla sola sfera del "titolo" ma deve coinvolgere anche quella del "merito". In altre parole, il fatto che la scelta espressa tramite il voto sia giuridicamente "irresponsabile" non elimina però il problema del valore delle loro scelte. Qualunque sia la natura delle motivazioni che portano ad una certa decisione, nel campo delle relazioni intersoggettive (come è il caso dell'*ekklesia*) la decisione stessa comporta responsabilità (in inglese *responsibility*, non *accountability*)<sup>41</sup>.

I due oratori hanno così messo in discussione la distinzione tra "responsabilizzazione" e "responsabilità". La prima, che tecnicamente riguarda solo coloro che esercitano cariche o formulano proposte, è ricompresa nel più ampio spazio della seconda, cioè la responsabilità intesa come virtù morale e come

---

<sup>41</sup> Si potrebbe forse aggiungere che appartiene alla natura stessa del merito essere riconosciuto attraverso un esercizio di responsabilizzazione (cioè attraverso meccanismi di consolidamento sociale), per esempio le *εὔθυναί*, che mettono periodicamente in gioco gli *ἀξιώματα*. Cf. MUSTI 1995, 73-76 e 99-10: la nozione di *εὔθυναί* contiene in sé sia l'idea del rendere conto dell'operato svolto sia la sua rappresentazione discorsiva, come risulta evidente dalla duplice formulazione *εὐθύνας δίδοναι / λόγον δίδοναι*. Caratteristiche fondamentali delle *εὔθυναί* sono, ricorda D. Musti, la trasparenza, la pubblicità, la periodicità, la precisione, il nesso con la sfera del *logos*. Rinvio per una messa a punto al contributo di C. Bearzot in questo volume. Cf. anche BEARZOT 2005 e MARRUCCI 2010, 216-220.



ambito della relazione tra persone ed eventi. Va da sé che le sezioni incipitarie qui esaminate reagiscono alla riconvocazione prodotta dalla *μετάνοια* e per tale ragione non saranno state presenti nel primo confronto antilogico, quello svoltosi il giorno prima. Perciò il loro tono apotrettico insiste sulla “responsabilizzazione” del cittadino nell’*ekklesia* e la sua condivisione di responsabilità con l’oratore. Un altro aspetto da tenere qui in considerazione è che, al di là dell’esito della decisione finale sul destino dei Mitilenesi, Tucidide si mostra attento a incorniciare questo duello antilogico – subito prima che prenda la parola Cleone e subito dopo che Diodoto ha terminato – in un più ampio spazio affollato di interventi, voci e gesti (*agòn tês dôxes*):

(III 36, 6) “Convocata subito un’assemblea, furono enunciati pareri diversi da ciascuno (*ἄλλαι τε γινῶμαι ἀφ’ ἐκάστων ἐλέγοντο*); e Cleone, figlio di Cleoneto, che era già prevalso nella precedente assemblea affinché si procedesse alla pena di morte, e anche per altri aspetti era il più violento dei cittadini (*βιαιότατος τῶν πολιτῶν*), e in quel tempo di gran lunga il più dotato di capacità persuasive (*πιθανώτατος*) nei confronti del popolo, facendosi avanti di nuovo si espresse in questi termini”.

(III 49, 1) “In termini siffatti si espresse Diodoto. Dopo che furono esposti questi due pareri, che erano quelli più di tutti reciprocamente contrapposti, nondimeno gli Ateniesi entrarono in un conflitto di opinione (*οἱ Ἀθηναῖοι ἦλθον μὲν ἐς ἀγῶνα ὁμῶς τῆς δόξης*), e nella votazione per alzata di mano i due partiti risultarono quasi eguali (*ἀγχώμαλοι*), tuttavia ebbe la meglio il parere di Diodoto<sup>42</sup>.”

Se poniamo attenzione alla dimensione, per così dire, “corale” del processo deliberativo, come ci segnala qui lo storico, si può forse guardare con maggiore equilibrio al protagonismo apparentemente solitario delle orazioni di Cleone e Diodoto. Come anche altri passaggi suggeriscono (per es. i due discorsi assembleari di Pericle, oppure il secondo dibattito sulla spedizione in Sicilia), questo conflitto di opinione non è episodico, ma è al contrario un elemento integrante del meccanismo deliberativo democratico<sup>43</sup>. Non a caso Tucidide è attento ad annotare il carattere concitato delle “prese di parola” che precedono i due interventi e riprendono subito dopo. Lo storico ci tramanda l’immagine di una democrazia tutt’altro che silente di fronte all’agone retorico, ricordandoci così che l’esercizio assembleare della cittadinanza prende forma in condizioni di turbolenta incertezza. Un’incertezza che non è mai radicalmente aporetica, per la semplice

<sup>42</sup> Su questa “maggioranza modesta” cf. PRANDI 1998, 108.

<sup>43</sup> OBER 1998, 103. Vale la pena ricordare qui la riflessione di Elias Canetti sulla differenza tra pratica parlamentare e pratica bellica, cf. CANETTI 1981, 224-225: “in una votazione parlamentare non c’è altro da fare che verificare sul posto la forza di ambedue i gruppi ... la votazione rimane determinante come il momento in cui davvero ci si misura. È una sopravvivenza dello scontro cruento, che si compie in molteplici modi: con la minaccia, l’oltraggio, l’eccitazione fisica, la quale può perfino spingere a picchiare o a lanciare oggetti”.



ragione che nel processo deliberativo l'incertezza è comunque funzionale alla discussione e quest'ultima alla decisione. Invece, come mostrano bene tanto il discorso di Otane quanto l'aneddoto di Aristide, ciò che è tecnicamente irresponsabile non è neppure discutibile e dunque si sottrae all'incertezza.

Quest'ultima, piuttosto, richiama le nozioni di probabilità e verosimiglianza. Che Cleone e Diodoto orientino esplicitamente l'attenzione dei loro concittadini sui probabili esiti di una deliberazione, e quindi cerchino di indirizzare il consenso per una scelta piuttosto che per l'altra, ci rammenta una qualità essenziale della nozione di probabilità, cui si lega quella di verosimiglianza: la probabilità non è affatto una proprietà del mondo degli eventi, ma ha a che fare con la condizione psicologica di chi si interroga circa l'esito di determinati eventi, come ha spiegato in pagine straordinariamente concise e illuminanti Bruno de Finetti<sup>44</sup>. La probabilità che si deliberi in un senso o nell'altro è in sostanza un problema di convinzione, per il quale svolgono un ruolo determinante i *logoi* che consentono ai cittadini decisori di valutare mentalmente la propria risposta emotiva e i suoi effetti<sup>45</sup>. Come a suo modo aveva sottolineato Cleone, è la dimensione emotiva a dare vita e spinta, pur senza esaurirlo, al processo decisionale, quello che poi prende la forma cristallizzata del *bouleuma*.

Dunque, più ancora della competizione retorica, è il sentimento di incertezza espresso dalla *μετάνοια* a rivelare la natura profonda della deliberazione assembleare e i motivi di ciò sono molteplici. Provo a indicarne due:

1) la revisione delle opinioni in un quadro di presa collettiva di decisione si preoccupa innanzitutto di non generare un rimorso in futuro: cioè di non provocare una crisi dell'efficacia deliberativa dell'assemblea. Svolgendo una funzione di rimedio, nel senso che al termine dà David Hume, la *μετάνοια*

---

<sup>44</sup> DE FINETTI 1930, 261-263; DE FINETTI 1978, 462. Da una prospettiva diversa ma convergente giunge a considerazioni simili

<sup>45</sup> Al di là degli obiettivi concreti di Diodoto, la sua strategia retorica passa attraverso l'appello al miglioramento delle condizioni e dei metodi di dibattito e di discussione (*logoi didaskaloi*). Oltre a BOHAMN 2014, cf. URBINATI 2012, 11-12 e URBINATI 2015, 21: "Despite repeated attempts to interpret political deliberation syllogistically, it always involves probability and a method that proceeds by trial and error". *Contra*, CORDELL PARIS 2016, 96-98. Resta corretto, a mio avviso, insistere sulla natura agonistica del processo deliberativo nell'assemblea ateniese: l'interazione discorsiva è infatti dominata da un approccio manipolativo e tende ad imporre più che a negoziare. Significativa appare in questo senso la sequenza lemmatica di Polluce (*Onomasticon*, VI 115) che affianca *γνωσιμαχῆσαι* con *μετάνοια*, *μεταμέλεια*, *μετάγνωσις*, *μετάμελος*, *ἀναλογισμός* ... *τὰ ἀπαρέμματα* *μετανοῆσαι*, *μεταμελῆσαι*, *μεταγνώναι*, *ἀναλογίσασθαι*, *ἐπιθέασασθαι*, *ἀντιλογίσασθαι* ... *μεταβουλεύσασθαι*, *μεταδοξάσαι*, *ἀναψηφίσασθαι*, *ἀναθέσθαι*. Sul ruolo epistemologico che la probabilità, come "tensione al rispetto", gioca nella riflessione programmatica di Tucidide, si è espresso acutamente PORCIANI 1999, 134-135. Cf. anche SERRA 2017, 105-107.



presenta perciò un duplice volto, emotivo e razionale al tempo stesso<sup>46</sup>. La discontinuità generata dal ripensamento deliberativo di molti cittadini ateniesi e il modo in cui si arriva alla riconvocazione della seconda *ekklesia* a distanza di poche ore (ma con l'interstizio temporale notturno) mostrano quanto il processo decisionale non sia un'attività puramente razionale e logica, indipendente dai suoi attori o dal contesto in cui svolge, tanto è vero che i magistrati si mostrano in grado di misurare lo sbalzo di temperatura dell'opinione pubblica e di farsi interpreti della volontà della maggioranza (III 36, 5, ... διότι καὶ ἐκείνοις ἔνδηλον ἦν βουλόμενον τὸ πλεόν τῶν πολιτῶν αὐθίς τινας σφίσιν ἀποδοῦναι βουλευσασθαι). Per quanto paradossale possa apparire, il ripensamento, l'insolita (ma non illegittima) riconvocazione dell'*ekklesia*<sup>47</sup>, il secondo dibattito seguito da una nuova votazione e, infine, la sostituzione del precedente βούλευμα con il nuovo, ristabiliscono l'unità di "responsabilità" e "responsabilizzazione" nelle procedure deliberative grazie al processo di "chiarificazione mentale" che precede la decisione e mette in luce l'aspetto cooperativo (al fianco di quello competitivo) della deliberazione<sup>48</sup>.

2) Questa natura cooperativa conduce però ad un secondo elemento generativo dell'incertezza: non si tratta, infatti, di una cooperazione scontata e per così dire "naturale". Viceversa, essa è la risposta, volta per volta mutevole, prodotta dal doppio status degli attori che partecipano al processo deliberativo. Come in tutti i meccanismi decisionali, e in particolare quelli democratici in cui la platea dei partecipanti è allargata, gli attori sono al tempo stesso decisori

---

<sup>46</sup> In HUME 2008, Part III (*of the will and direct passions*) Section II, il raggiungimento del consenso intersoggettivo come espressione del governo, permettendo di far prevalere il bene comune sugli interessi dei singoli, costituisce il rimedio, legandosi così alla assunzione di responsabilità e al riconoscimento del merito. Cf. SANTONI DE SIO 2007.

<sup>47</sup> Senza volere qui affrontare la questione su un piano formale, mi limito a osservare che se la riconvocazione fosse stata illegittima Cleone avrebbe agito altrimenti senza sottoporsi al rischio di un nuovo dibattito da cui il vincitore della prima assemblea aveva solo da perdere. Di fatto, nel momento in cui riprende la parola riconosce la legittimità procedurale della riconvocazione dell'assemblea: non gli resta altra via se non quella, paradossale e di fatto ironica, di mettere sotto processo il discorso assembleare che diviene così al tempo stesso imputato e giudice di sé stesso. Più difficile trarre conclusioni dall'antilogia tra Corcirese e Corinzi ad Atene sulla richiesta di *symmachia* di Corcira, dopo la quale si svolgono due assemblee consecutive per deliberare in merito alle tesi di entrambe le parti, I 44, 1: "Ascoltati entrambi, gli Ateniesi tennero per due volte l'assemblea (γενομένης καὶ δις ἐκκλησίας), nella prima (τῇ μὲν προτέρᾳ) accolsero con convinzione le proposte dei Corinzi, ma nella successiva riconsiderarono la questione decidendo (ἐν δὲ τῇ ὑστεραίᾳ μετέγνωσαν) di non stipulare con i Corcirese un'alleanza tale da avere gli stessi nemici ed amici ..." Qui le due *ekklesiai* sembrano svolgersi nell'arco dello stesso giorno, o almeno il racconto tucidideo, tacendo questo non irrilevante dettaglio, non ci autorizza a porre sullo stesso identico piano questo caso con quello dei Mitilenesi.

<sup>48</sup> Cf. BOBBIO 2002; BOBBIO 2010; URBINATI 2015.



“universalistici” e beneficiari “particolaristici”<sup>49</sup>: la decisione assunta coinvolge tutta la comunità, ma ricade in modi e misura differenti su ciascuno dei suoi componenti, e da questa tensione possono scaturire situazioni di incertezza e percorsi procedurali insoliti.

In modo letteralmente *extra ecclesiam*, la μετάνοια si ricollega in modo intuitivamente evidente all'intenzionalità e dunque all'azione e, per questa via, esprime un'assunzione di responsabilità: per citare ancora Ronald Dworkin, “quella sensazione interna di agire in maniera voluta segna [...] la differenza tra l'agire e il subire l'azione; tra lo spingere e l'essere spinti”<sup>50</sup>. Solo l'intervento dell'intenzione può risolvere, o almeno tentare, i conflitti tra desideri diversi, perché avvia il processo deliberativo che perviene ad una scelta.

La μετάνοια è però anche il sintomo dell'imperfezione del ruolo di decisore “universalistico”. La decisione finale di distribuire la terra dei Mitilenesi ai cittadini ateniesi è, a mio avviso, un caso lampante di intersezione tra il ruolo “universalistico” del decisore e la ricaduta “particolaristica” della decisione assunta<sup>51</sup>. Grazie a ciò Cleone recupera in parte quel consenso politico che la riconvocazione dell'*ekklesia* aveva seriamente minacciato<sup>52</sup>. Dall'altro lato, l'argomentazione “universalistica” di Diodoto sembra in apparenza coincidere con un beneficio altrettanto “universalistico” (l'interesse di Atene nel suo complesso a privilegiare l'utile sul giusto in cambio della conservazione dell'*archè*), ma Tucidide ci fa intravedere la presenza di beneficiari “particolaristici”, anche se non decisori: per esempio, gli ambasciatori mitilenesi che concorrono alla riconvocazione dell'assemblea: (III 36, 5) “Non appena gli ambasciatori mitilenesi

<sup>49</sup> BOBBIO 2010.

<sup>50</sup> DWORKIN 2013, 259. Cf. SANTONI DE SIO 2007.

<sup>51</sup> Sull'intensa drammaticità del finale della storia mitilenese, con l'invio di una seconda nave e il salvataggio in extremis cf. IMMERWAHR 1960, 284: “this treatment is in accord with the theme of παθήματα as stated in the proem (I, 23)”. Cf. anche PRANDI 1998, 100, e DEBNAR 2000, 177. Un altro caso significativo di tensione tra i due ruoli (decisore “universalistico” / beneficiario “particolaristico”) si trova, a mio parere, in II 65, 2, quando la decisione ateniese di entrare in guerra è sottoposta all'erosione di παθήματα differenziati a seconda della posizione sociale dei singoli decisori: “Per un verso nella sfera degli affari pubblici (δημοσίᾳ) essi si facevano convincere dai suoi discorsi [scil. Pericle], non inviarono più ambascerie agli Spartani e rafforzarono il loro orientamento alla guerra. Ma in privato (ιδίᾳ) erano afflitti dalle sofferenze (τοῖς παθήμασιν ἐλυποῦντο: il popolo per il fatto che, partendo già da risorse inferiori, si sentiva privato anche di queste; i possidenti invece per il fatto di avere perduto le loro belle proprietà in campagna, con le case e i costosi arredi. Ma quel che era più grave, si trovavano in guerra invece che in pace (πόλεμον ἀντ' εἰρήνης ἔχοντες)”.

<sup>52</sup> La capacità di recupero mostrata da Cleone ha forse a che vedere con l'attrazione esercitata dalla velocità del ragionamento deliberativo. In altro ambito ciò ha costituito oggetto di riflessione per Italo Calvino nella ‘lezione americana’ sulla rapidità, CALVINO 1988, 45: “un ragionamento veloce non è necessariamente migliore di un ragionamento ponderato; tutt'altro; ma comunica qualcosa di speciale che sta proprio nella sua sveltezza”.



che erano presenti e gli Ateniesi che li appoggiavano ne ebbero sentore, si adoperarono presso le autorità (τοὺς ἐν τέλει) per sottoporre di nuovo al dibattito la questione (ὥστε αὐθις γνώμας προθεῖναι) ...”.

\*\*\*

Non sorprende perciò che Cleone e Diodoto scelgano come terreno di scontro la definizione del ruolo di “decisore” assegnato ai cittadini che deliberano e votano nell’assemblea. Mediante soluzioni retoriche diverse e diversamente capziose, entrambi ricordano ai concittadini che l’esercizio del voto assembleare non è un atto del tutto “irresponsabile”, ma entra nel merito di ciò che si vota e delle sue conseguenze, accorciando così le distanze tra chi formula le proposte e chi le approva o le respinge. Essi hanno lo stesso obiettivo, quello di dimostrare che i cittadini decisori in assemblea non si trovano al di fuori della stessa sfera di responsabilizzazione in cui devono operare i magistrati e gli oratori che argomentano proposte da sottomettere al voto. Affermando una sorta di “reciprocità di cittadinanza” tra oratori e decisori, tanto Cleone che Diodoto provano a proporre una soluzione alla tensione tra ciò che è giusto e ciò che è utile<sup>53</sup>. Questo implica che nel dibattito assembleare ateniese, almeno come lo rappresenta Tucidide, i due aspetti congiunti del processo deliberativo, la “presa di parola” (il *logos*) e la “presa di decisione” (il voto), trovano un terreno di mutua necessità, dando forma concreta al problema della sovranità, come ricorda Cleone quando rimprovera i concittadini di comportarsi come un pubblico che assiste seduto ad una gara di abilità oratoria di sofisti.

\*\*\*

Incertezza e sovranità popolare sono in realtà facce della stessa medaglia. Con la sua aggressiva requisitoria, il discorso di Cleone tocca alcune questioni di assoluta centralità anche nel dibattito attuale sulla democrazia deliberativa, come l’importanza della dimensione emotiva nella deliberazione e la centralità dell’incertezza<sup>54</sup>: lungi dall’essere un valore negativo, e diversamente dalla virtù

---

<sup>53</sup> ADKINS 1987, 304-305. APFEL 2011, 187-188. VECA 1998, 139; VECA 2000, 191. La “reciprocità di cittadinanza” evocata da S. Veca non mette in discussione la distinzione tucididea tra relazioni interindividuali in una stessa comunità e relazioni interstatali, sottolineata da DE STE. CROIX 1972, 16.

<sup>54</sup> Cf. URBINATI 2014 sulla virtù dell’incertezza, e URBINATI 2015 sul ruolo politico delle emozioni. Cf. anche CORDELL PARIS 2016, 94. A proposito del rapporto tra prassi deliberativa e incertezza (e della natura ‘tragica’ di quest’ultima) rinvio all’analisi del pensiero gorgiano in SERRA 2017, 85: “l’uomo gorgiano, come gli eroi tragici, infatti, vive in un universo caratterizzato non solo dalla consapevolezza dell’inevitabile pluralità delle opinioni e dell’impossibilità di raggiungere una certezza conoscitiva, ma anche dalla necessità di agire affrontando il rischio che deriva dall’eventualità di compiere una scelta errata”.



dell'ignoranza propugnata da Cleone, l'incertezza democratica è strettamente legata all'esercizio della responsabilità come virtù sociale della relazione e della convivenza, che da un lato impone scelte, dall'altro richiede che esse siano l'esito di una saldatura di merito e responsabilità<sup>55</sup>.

Nicola Cusumano  
Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
Viale delle Scienze-Ed. 15  
90128 Palermo  
nicola.cusumano25@unipa.it  
*on line dal 03.12.2017*

### *Bibliografia*

ADKINS 1987

W. H. Adkins, *La morale dei Greci: da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari 1987.

ALLISON 1997

J. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, Atlanta 1997.

ANDREWES 1962

A. Andrewes, *The Mytilene Debate. Thucydides 3.36-49*, «Phoenix» 16 (1962), 64-85.

APFEL 2011

L. J. Apfel, *The Advent of Pluralism. Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*, Oxford 2011.

ASHERI 1990

D. Asheri, *Introduzione e commento, Erodoto, Le Storie, Libro III La Persia*, a cura di D. Asheri, S. M. Medaglia, A. Fraschetti, Milano 1990.

---

<sup>55</sup> Sotto questo aspetto mi sembra che sia forse possibile conciliare la visione agonistica e conflittuale della politica democratica, sostenuta ad esempio da Chantal Mouffe, con la libertà deliberativa su cui invece hanno insistito pensatori come Hannah Arendt: cf. MOUFFE 2007, 10-11; 153 n. 4. Sotto questo aspetto i diversi ruoli assegnati a Cleone e Diodoto sul terreno della prassi deliberativa possono risultare utili alla riflessione novecentesca e contemporanea sul processo decisionale democratico, in particolare per quel che riguarda la tensione tra conflittualità antagonistica (Cleone) e agonistica (Diodoto), cf. SERRA 2017, 107: “nella prima le due parti in conflitto non condividono alcuno spazio simbolico, nella seconda esse condividono uno spazio simbolico comune, ma desiderano organizzarlo in modi differenti”.



AVEZZÙ TENUTA 1977

E. Avezzi Tenuta, *Procedimenti paradossali e tecniche della persuasione in Tucidide*, Roma 1977.

BEARZOT 2004

C. S. Bearzot, *Il Cleone di Tucidide tra Archidamo e Pericle*, in H. Herbert, T. Kurt, (ed.), *Ad Fontes! Festschrift Dobesch*, Wien 2004, 125- 135.

BEARZOT 2005

C. S. Bearzot, *Leader politici e qualificazione al potere nella polis greca*, «Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze» 2 (2005), 9-22.

BEARZOT 2015

C. S. Bearzot, *La monarchie dans le Tripolitique d'Hérodote (III, 82)*, «KTEMA» 40 (2015), 115-124.

BIVINS 2006

T. H. Bivins, *Responsibility and accountability*, in K. R. Fitzpatrick, C. B. Bronstein (eds), *Ethics in public relations: Responsible advocacy*, Thousand Oaks (Ca) 2006, 19-38.

BOBBIO 2002

L. Bobbio, *Le arene deliberative*, «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche» 3 (2002), 5-29.

BOBBIO 2010

L. Bobbio, *Prove di democrazia deliberativa*, «Parole chiave» 43 (2010), 185-203.

BOHMAN 2014

J. Bohman, *La deliberazione pubblica. Pluralismo, complessità e democrazia*, Castel San Pietro Romano 2014.

BOYD WHITE 2010

J. Boyd White *Quando le parole perdono il loro significato. Linguaggio, individuo, comunità*, Milano 2010.

BRUNO SUNSERI 2011

G. Bruno Sunseri, *Tucidide e la psicologia di massa: alcune considerazioni*, «Hormos. Ricerche di Storia Antica (on line)» 3 n.s. (2011), 24-35.



BURTON 1891

E. D. Burton, *Outline of an Inductive and Historical Study of Metanoeo and Metamelomai*, «The Old and New Testament Student», 12, 5 (1891), 278-288.

CALVINO 1988

I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988.

CANETTI 1981

E. Canetti, *Massa e potere*, Milano 1981.

CORDELL PARIS 2016

C. Cordell Paris, *Ancient, Modern, and Post-National Democracy: Deliberation and Citizenship between the Political and the Universal*, in G. C. Kellow, N. Leddy (eds), *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*, Toronto 2016.

DEBNAR 2000

P. A. Debnar, *Diodotus' Paradox and the Mytilene Debate (Thucydides 3.37-49)*, «Rheinisches Museum für Philologie» 143 (2000), 161-178.

DE FINETTI 1930

B. De Finetti, *Fondamenti logici del ragionamento probabilistico*, «Bollettino dell'Unione Matematica Italiana» n.9 (1930), 261-263.

DE FINETTI 1978

B. De Finetti, *Decisione*, «Enciclopedia Einaudi» vol. IV, Torino 1978, 421-484.

DEL BÒ 2010

C. Del Bò, *Merito, titolo e giustizia distributiva*, «WP-LPF» 4 (2010), 5-19.

DE STE. CROIX 1972

G. E. M. de Ste. Croix, *The origins of the Peloponnesian War*, London 1972.

DWORKIN 2013

R. Dworkin, *Giustizia per i ricci*, Milano 2013.

FANTASIA 2003

U. Fantasia (a cura di), *Tucidide, La guerra del Peloponneso. Libro II*, Pisa 2003.



GARGANI – CONTE- EGIDI 1983

A. Gargani – A.G. Conte – R. Egidi, *Wittgenstein: momenti di una critica del sapere*, Napoli 1983.

GOMME 1966

A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides, The Ten Years' War*, vol. II: Book II-III, Oxford 1966.

HABERMAS 1996

J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano 1996.

HARRIS 2013

E. M. Harris, *How to address the Athenian assembly. Rhetoric and political tactics in the debate about Mytilene*, «Classical Quarterly» 63 (2013), 94-109.

HESK 2000

J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge 2000.

HORNBLOWER 1997

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, Vol. I, Books I-III*, Oxford 1997.

HUART 1968

P. Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris 1968.

HUME 2008

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari 2008 (ed. or. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London 1739-40, trad. E. Lecaldano).

KAGAN 1975

D. Kagan, *The speeches in Thucydides and the Mytilene debate*, Yale Classical Studies 1975, 71-94.

KONSTAN 2006

D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literatur*, Toronto 2006.



KRAUT 2014

R. Kraut, *La democrazia greca*, in Aristotele, *Politica*, vol. I, Milano 2014, XXXIII-CXVI.

LANNI 2008

A. M. Lanni, *The Laws of War in Ancient Greece*, «Law & Hist. Review» 26.3, (2008), 469-489.

IMMERWAHR 1960

H. R. Immerwahr, *Ergon: History as a Monument in Herodotus and Thucydides*, «The American Journal of Philology» 81 (1960), 261-290.

LAFARGUE 2013

P. Lafargue, *Cléon. Le guerrier d'Athéna*, Bordeaux 2013.

MACLEOD 1978

C. Macleod, *Reason and Necessity. Thucydides III 9-14, 37-48*, «Journal of Hellenic Studies», 98, 1978, 64-78.

MARA 2001

G. M. Mara, *Thucydides and Plato on Democracy and Trust*, «The Journal of Politics» 63 (2001), 820-845.

MARRUCCI 2010

L. Marrucci, *Kratos e arche. Funzioni drammatiche del potere*, Amsterdam 2010.

MOUFFE 2007

C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano 2007.

MULGAN 2011

R. Mulgan, *s.v. Accountability*, in B. Badie, D. Berg-Schlosser, L. Morlino (eds), *International Encyclopedia of Political Science*, Thousand Oaks (CA) 2011, 1-13.

MUSTI 1995

D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.

NUSSBAUM 1982

M. C. Nussbaum, *Saving Aristotle's appearances*, in M. Schofield and M. C. Nussbaum (eds), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge 1982, 267-293.



OBER 1988

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.

OLSARETTI 2003

S. Olsaretti (ed.), *Desert and Justice* (ed.), Oxford 2003.

ORWIN 1984

C. Orwin, *The Just and the Advantageous in Thucydides. The Case of the Mytilenian Debate*, «The American Political Science Review» 78 (1984), 485-494.

ORWIN 1994

C. Orwin, *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1994.

PASQUINO (G.) 2016

G. Pasquino, *Accountability*, The International Encyclopedia of Political Communication, Hoboken, New Jersey 2016, 1-4.

PASQUINO (P.) 2015

P. Pasquino, *The new separation of powers. Horizontal accountability*, «Italian Journal of Public Law» 7 (2015), 157-169.

PORCIANI 1999

L. Porciani, *Come si scrivono i discorsi. Su Tucidide I 22, 1 an . . . malist' eipein*, «Quaderni di storia» XLIX (1999), 103-135.

PRANDI 1998

L. Prandi, *Clemenza e impero nell'esperienza ateniese (Thuc. III 40, 2-3)*, in M. Sordi (a cura di), *Responsabilità perdono e vendetta nel mondo antico*, «CISA» 24 (1998), 97-109.

RUSTEN 1989

J. S. Rusten, *Thucydides, The Peloponnesian War Book II*. Cambridge 1989.

SALDUTTI 2014

V. Saldutti, *Cleone. Un politico ateniese*, Bari 2014.

SANCHO ROCHER 2013-2014

L. Sancho Rocher, *Tucídides, sobre la mentira: los artificios de la deliberación democrática*, «Saldvie. Estudios de prehistoria y arqueología» 13-14 (2013-2014), 253-264.



SANTONI DE SIO 2007

F. Santoni De Sio, *Carattere, merito e responsabilità*, «Rivista di Filosofia» 2 (2007), 193-214.

SERRA 2017

M. Serra, *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Roma 2017.

TOSI 1980-81

R. Tosi, *La funzione "argomentativa" dell'esordio nei discorsi tucididei*, «AIV» CXXXIX (1980-81) 85-96.

URBINATI 2012

N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Roma-Bari 2012.

URBINATI 2014

N. Urbinati, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Milano 2014.

URBINATI 2015

N. Urbinati, *The Tyranny of the Moderns*, New Haven 2015.

VECA 1998

S. Veca, *Della lealtà civile*, Milano 1998.

VECA 2000

S. Veca, *Dell'incertezza*, Milano 2000.

WASSERMANN 1956

F. M. Wassermann, *Post-Periclean Democracy in Action: The Mytilenean Debate (Thuc. III 37-48)*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 87 (1956), 27-41.

WINNINGTON-INGRAM 1965

R. P. Winnington-Ingram, *TA ΔΕΟΝΤΑ ΕΙΠΕΙΝ: Cleon and Diodotus*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 12 (1965), 70-82.

WOODHEAD 1960

A. G. Woodhead, *Thucydides' portrait of Cleon*, «Mnemosyne» s. IV, XIII (1960), 289-318.



YUNIS 1996

H. Yunis, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca (NY) 1996.

ZUMBRUNNEN 2008

J. G. Zumbrennen, *Silence and democracy. Athenian politics in Thucydides' History*, University Park 2008.



## Abstract

Questo contributo analizza le due sezioni esordiali dell'antilogia di Cleone e Diodoto sulla punizione da infliggere ai Mitilenesi per la loro rivolta, presentata da Tucidide nel III libro. Nei due incipit, così come in altri punti chiave dell'agone retorico, gli oratori definiscono le categorie di "responsabilità" e "responsabilizzazione", "titolo" e "merito". Attraverso la contrapposizione tra i due discorsi, Tucidide mette in luce l'"incertezza" come condizione necessaria e qualificante di una autentica "deliberazione".

Parole chiave: Tucidide, Cleone, Diodoto, discorsi e decisione, ripensamento, incertezza

This paper analyzes the introductory sections in the antilogical speeches of Cleon and Diodotus on the punishment that Mytileneans deserve for their revolt (Thucydides, book III, 36 ss.). In these sections, as well as in other key points of the antilogy, speakers define the categories of "responsibility" and "accountability", "title" and "merit." Through the contrast between both speeches, Thucydides highlights "uncertainty" as necessary and qualifying condition for an authentic "deliberation".

Keywords: Thucydides, Cleon, Diodotus, speeches and decision, rethink, uncertainty