

Introduzione

1. Storia, retorica, prova: in questa sequenza il termine meno ovvio è, oggi, l'ultimo. La contiguità largamente accettata tra storia e retorica ha respinto ai margini quella tra storia e prova. L'idea che gli storici debbano o possano provare alcunché sembra a molti antiquata, se non addirittura ridicola. Ma anche chi manifesta disagio nei confronti del clima intellettuale dominante dà quasi sempre per scontato che retorica e prova si escludano reciprocamente¹. In questo libro mostro invece *a)* che in passato la prova era considerata parte integrante della retorica; *b)* che quest'ovvietà, oggi dimenticata, implica un'immagine del modo di lavorare degli storici, compresi i contemporanei, molto più realistica e complessa di quella oggi di moda.

2. Le tesi scettiche basate sulla riduzione della storiografia alla sua dimensione narrativa o retorica circolano ormai da qualche decennio, anche se le loro radici sono, come si vedrà, più antiche. Di solito i teorici della storiografia che le propongono si curano poco del lavoro concreto degli storici. Ma anche gli storici, al di là di un omaggio di maniera al *linguistic*

¹ «Negli ultimi anni la verità storica è stata ripetutamente il bersaglio di interpretazioni relativiste che in qualche caso hanno trasformato la storia in retorica, o poco più» ha osservato Glen Bowersock, recensendo alcuni interventi polemici su *Black Athena*, il discusso best-seller di Martin Bernal (*Rescuing the Greeks*, «The New York Times Book Review», 25 febbraio 1996, p. 7, a proposito di Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa*, Basic Books, New York 1996, e di *Black Athena Revisited*, a cura di Mary Lefkowitz e Guy MacLean Rogers, University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1996). Un'affermazione del genere, fatta da un noto storico dell'antichità, è particolarmente significativa.

turn o *rhetorical turn* in voga, sono scarsamente inclini a riflettere sulle implicazioni teoriche del proprio mestiere. Raramente il divario tra riflessione metodologica e pratica storiografica effettiva è stato così profondo come negli ultimi decenni. Mi è parso che l'unico modo di superarlo fosse quello di prendere sul serio la sfida scettica, cercando di dar voce al punto di vista di chi lavora a contatto con i documenti, nel senso più ampio del termine. La soluzione che propongo trasferisce nel vivo della ricerca le tensioni tra narrazione e documentazione. Essa non si propone di mettere d'accordo teorici e storici, e probabilmente scontenterà gli uni e gli altri.

A prima vista questi temi riguardano soltanto una piccola cerchia di addetti ai lavori: storici, filosofi, studiosi di metodologia della storia. Ma è un'apparenza ingannevole. Come si vedrà, la discussione su storia, retorica e prova tocca una questione che ci riguarda tutti: la convivenza e lo scontro tra culture. Accettare l'esistenza di consuetudini e valori diversi dai nostri sembra a molti doveroso; accettarle sempre e comunque sembra a qualcuno (tra cui chi scrive) intollerabile. Si può adottare un atteggiamento pragmatico, decidendo caso per caso: velo islamico e infibulazione sono cose ben diverse. Ma anche il velo islamico, come si è visto alcuni anni fa in Francia (e come si vede oggi, con conseguenze ben più tragiche, in Algeria) solleva questioni di principio che non è possibile eludere². Abbiamo il diritto di imporre le nostre leggi, i nostri costumi e i nostri valori a individui provenienti da altre culture?

Per alcuni secoli una risposta affermativa a questa domanda è stata, da parte dei paesi europei impegnati nell'espansione coloniale, scontata, anche se la giustificazione variava: dal diritto-dovere, legato a una civiltà che si autodefiniva come superiore, al diritto del più forte (più spesso, a una combinazione di entrambi). Oggi, in un'età in cui la convivenza, spesso conflittuale, tra culture diverse si è spostata nelle metropoli, si sente affermare da più parti che i principî morali e cognitivi

² Michel Troper, *The Problem of Islamic Veil and the Principle of School Neutrality in France* (ringrazio l'autore che gentilmente mi ha dato la possibilità di leggere il testo dattiloscritto di questa conferenza).

delle varie culture sarebbero imparagonabili. Quest'atteggiamento, che in teoria dovrebbe sfociare in una tolleranza illimitata, scaturisce paradossalmente da premesse simili a quelle cui s'ispira il principio che fa coincidere la giustizia col diritto del più forte. Potremmo parlare di relativismo scettico in due versioni, una mite (nelle intenzioni, anche se non sempre nelle conseguenze) e l'altra feroce. Queste posizioni politicamente così distanti, se non addirittura opposte, hanno una radice intellettuale comune: un'idea di retorica non solo estranea, ma contrapposta alla prova³. È un'idea che risale a Nietzsche. La sua genesi, remota e prossima, getta una luce inattesa sulle discussioni odierne sul rapporto tra culture.

3. Più volte Nietzsche parlò con ammirazione di Tucidide; in un'occasione accennò al «terribile» dialogo tra ateniesi e melî⁴. L'occasione del dialogo è nota. Nel corso della quasi trentennale guerra del Peloponneso combattuta tra Sparta e Atene, e i rispettivi alleati, gli abitanti dell'isola di Melo, che era colonia spartana, avevano cercato in un primo tempo di mantenersi neutrali; poi, di fronte alle imposizioni degli ateniesi, si erano ribellati. La risposta ateniese fu sanguinosa: nel 416 gli uomini di Melo furono uccisi, le donne e i bambini furono ridotti in schiavitù⁵. Dal punto di vista politico e militare si trattò di un episodio di scarsa importanza. Tucidide decise di dargli un grande rilievo: il brevissimo racconto della punizione dei melî ribelli è preceduto da un lungo dialogo che occupa i capitoli 85-113 del quinto libro della *Guerra del Peloponneso*. Ai rappresentanti dei melî che invocano le ragioni della giustizia i rappresentanti degli ateniesi oppongono, con distacco implacabile, le ragioni del potere:

³ Richard Rorty, *Nietzsche, Socrates and Pragmatism*, «South African Journal of Philosophy», 10, 1991-1993, pp. 61-63.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 92, trad. it. di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1970, p. 67.

⁵ Una discussione delle varie interpretazioni in Hans Herter, *Pylos und Melos* (1954, ripubblicato in *Thukydides*, a cura di Hans Herter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, pp. 369-399; e vedi l'intera raccolta). Indicazioni bibliografiche più recenti in Simon Hornblower, *Thucydides*, Duckworth, London 1987.

la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare umano, solo quando si è su una base di parità, mentre, se vi è disparità di forze, i più forti esigono quanto è possibile e i più deboli approvano. (v, 89)⁶

I melî dichiarano di confidare nella protezione degli dèi, che hanno sempre onorato, e degli spartani, di cui sono alleati. Nessuno li proteggerà, obiettano gli ateniesi. Tutti, uomini e dèi, devono sottostare alla necessità naturale che spinge chi ha il potere ad esercitarlo, sempre e comunque. A quella necessità obbediranno anche gli ateniesi:

Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati noi i primi a valercene; l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la consegneremo a chi verrà dopo, ed avrà valore eterno. (v, 105)⁷

Tucidide, come osservò tre secoli dopo Dionigi di Alicarnasso, si trovava in esilio in Tracia: del dialogo tra ateniesi e melî egli non poté avere testimonianze né dirette né indirette. Questo non scusava agli occhi di Dionigi l'inverosimiglianza del dialogo: mai, per esempio, gli ateniesi avrebbero potuto rivolgersi ad altri greci in maniera così brutale, senza nemmeno menzionare la giustizia. In questo modo Tucidide violava i criteri da lui stesso adottati per giustificare l'inclusione di discorsi nella propria opera (I, 22). Dionigi suppose che Tucidide scrivesse mosso da rancore verso la città che l'aveva esiliato. Un'altra osservazione, su cui Dionigi torna due volte, entra invece nel vivo della struttura del dialogo: mentre le prime battute riferiscono discorsi altrui, ciò che segue ha una forma drammatica⁸.

⁶ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di Luciano Canfora, Einaudi, Torino 1996, p. 755.

⁷ Ivi, p. 761.

⁸ Dionigi di Alicarnasso, *Saggio su Tucidide*, trad. it. di Giuseppe Pavano, Priulla, Palermo 1952, capitoli 37-41. L'ultimo punto è ripreso da Wilhelm Nestle, *Thukydides und die Sophistik* (1914), in Id., *Griechische Studien*, Hansmann, Stuttgart 1948, pp. 321-373, specialmente p. 351. Sulla successione delle battute del dialogo cfr. Silvana Cagnazzi, *La spedizione ateniese contro Melo del 416 a.C.*, Adriatica, Bari 1983 (ma l'ipotesi che il dialogo sia un testo indipendente inserito da Senofonte non sembra convincente).

Vediamo allora l'inizio del dialogo. Gli ateniesi dichiarano che i melî hanno chiesto che l'incontro non si svolga di fronte all'assemblea:

evidentemente perché si vuole evitare che il popolo venga ingannato se ascolta tutti in una volta, in un discorso continuo, i nostri argomenti attraenti e non confutati via via. (v, 85)⁹

È stato supposto che queste parole descrivano il modo in cui il colloquio si svolse davvero: un'interpretazione che mi pare da escludere¹⁰. È più ragionevole supporre che esse offrano una chiave per leggere ciò che seguirà. Il «discorso ininterrotto» è basato su argomentazioni che i melî denunciano come «seduttive», «ingannatrici», «incontrollabili» (*anelenkta*), sottratte cioè a «verifica» (*elenchos*). Il riferimento negativo a questo termine tecnico è degno di nota. Quello che i melî respingono è il discorso della retorica, volto a cercare il consenso popolare. Ad esso oppongono il dialogo a porte chiuse, in cui sarà possibile discutere «senza belle frasi» (v, 89), senza infingimenti o preoccupazioni di consenso, cose che normalmente devono restare nascoste ai più¹¹.

Nietzsche, che ammirava in Tucidide un maestro di realismo immune da scrupoli moralistici, dava probabilmente per scontato che egli condividesse le tesi formulate dagli ateniesi¹².

⁹ Tucidide, *La guerra...* cit., p. 753.

¹⁰ Cfr. Geoffrey E.M. de Ste. Croix, *The Character of the Athenian Imperialism*, «Historia», III, 1954, pp. 1-41, specialmente pp. 12-13. Dopo aver affermato che il dialogo dei melî «non dev'essere considerato come una registrazione storica» (p. 12, nota 13) egli osserva contraddittoriamente: «È particolarmente interessante rilevare che nel 416 le autorità melie non concessero agli inviati ateniesi di rivolgersi al popolo riunito [...] circostanza, questa, che consentì a Tucidide di attribuire commenti sprezzanti agli ateniesi» (p. 13). Secondo de Ste. Croix la rielaborazione di Tucidide sarebbe stata limitata ai commenti degli ateniesi; secondo l'interpretazione proposta qui, essa comprendeva anche le circostanze in cui il colloquio si sarebbe svolto.

¹¹ Lo rileva puntualmente Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe (Ill.) 1969^a (1^a ed. 1958), p. 10.

¹² Sulla contrapposizione Tucidide-Platone cfr. anche *Morgenröte*, III, 16 (*Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, d'ora in poi KGW, v/1, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 150-151); *Götzen-Dämmerung* (*Crepuscolo degli idoli*), «Was Ich den Alten verdanke», 2 (KGW, VI/3, de Gruyter, Berlin 1969, pp. 149-150).

Qualcuno, richiamandosi a Nietzsche, ha sostenuto che Tucidide non poteva non riconoscere la superiorità delle argomentazioni degli ateniesi, visto che il corso degli eventi aveva dato loro ragione¹³. Questa conclusione è discutibile, per due motivi. Da un lato, non è dimostrato che Tucidide identificasse il diritto con il successo. Dall'altro, nel lungo periodo il successo, com'è noto, non arrise affatto agli ateniesi. Qui s'innesta la questione, lungamente dibattuta, della data di composizione dell'opera di Tucidide. La minacciosa allusione dei meli alla possibilità che gli ateniesi venissero a loro volta sconfitti (v, 90) situerebbe la composizione del dialogo, così come forse la maggior parte dell'opera, dopo il 404: Tucidide avrebbe voluto mostrare attraverso un caso esemplare l'arroganza imperialistica che aveva condotto Atene alla rovina¹⁴. Anche la polemica contro la retorica, che i meli oligarchici e filospartani presentano all'inizio del dialogo come un'arte per sedurre «i più» con argomenti attraenti e fallaci, era verosimilmente

¹³ Così W. Nestle, *Thukydides* cit., p. 352. Il saggio di Nestle fu pubblicato nel 1914; è difficile non leggere in queste frasi un riferimento all'invasione tedesca del Belgio (anche in questo caso la «dura legge della realtà» diede torto ai suoi entusiastici apologeti). Sul termine «machiavellismo», che Max Weber riferì a Tucidide rinviando al dialogo tra ateniesi e meli, si vedano le perplessità di Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1953² (1^a ed. 1950), p. 58 (il riferimento implicito è a Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus* [1916], in Id., *Gesamtausgabe*, 1/20, a cura di Helwig Schmidt-Glintzer, Mohr, Tübingen 1996, p. 234).

¹⁴ Gaetano De Sanctis, *Postille Tucididee*. 1. *Il dialogo tra i Meli e gli Ateniesi* (1930), in Id., *Scritti minori*, IV, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1976, pp. 497-505, che confuta l'argomentazione a favore di una datazione precoce del dialogo avanzata da Arnaldo Momigliano, *La composizione della Storia di Tucidide*, «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino», Cl. Scienze morali storiche filologiche, s. II, LXVII (1930), pp. 6 sgg.; Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Les belles lettres, Paris 1947 (ho usato la traduzione inglese di Philip Thody, *Thucydides and Athenian Imperialism*, Blackwell, Oxford 1963, qua e là corretta, e provvista di un'appendice), pp. 273 sgg. Vedi anche Hunter R. Rawlings III, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 247-249 (con indicazioni sulla bibliografia precedente). Sulla composizione dell'opera, e sulla sua sostanziale unità, cfr. John H. Finley jr., *Three Essays on Thucydides*, Harvard University, Cambridge (Mass.) 1967, pp. 118-169. S. Hornblower, *Thucydides* cit., pp. 136 sgg., ritiene che il libro v sia tra quelli scritti più tardi, e lasciati incompiuti.

condivisa da Tucidide, fortemente critico nei confronti della democrazia ateniese¹⁵.

4. Le argomentazioni proposte dagli ateniesi nella discussione con i melî ricordano da vicino, come è stato più volte sottolineato, quelle di Callicle, uno degli interlocutori del *Gorgia*, che Platone scrisse poco dopo il 387. Tale somiglianza è stata generalmente ricondotta a un dato extratestuale, ossia le idee di Callicle, che però ci sono note soltanto attraverso il *Gorgia*¹⁶. Sarà più prudente limitarsi a un confronto tra i due testi, il dialogo tra ateniesi e melî e il dialogo platonico. Come si vedrà, questo confronto ci riporta a Nietzsche.

Poco dopo l'inizio Socrate rivolge una preghiera al retore Gorgia: «Dammi dunque prova di questa tua abilità nel rispondere in poche parole; della tua abilità nel fare lunghi discorsi, poi, mi darai prova un'altra volta»¹⁷. Anche qui, come in Tucidide, i discorsi lunghi dei retori devono cedere il passo ai discorsi concisi, basati da un lato sull'alternarsi di domande e risposte (449c), dall'altro sulla confutazione¹⁸. Dopo aver osservato che confutare una tesi non significa lanciare un attacco personale contro chi l'ha proposta, Socrate dichiara di essere uno di quelli che preferiscono essere confutati piuttosto che confutare (458a): un'elegante anticipazione della tesi provocatoria avanzata poco dopo, secondo cui è meglio patire l'ingiustizia che commetterla¹⁹. Gorgia viene invitato ad accettare

¹⁵ G.E.M. de Ste. Croix, *The Character of the Athenian Imperialism* cit.; Arnold H.M. Jones, *Athenian Democracy and Its Critics*, «The Cambridge Historical Journal», XI, 1953, pp. 1-26. Cfr. ora l'acuto studio di Zoe Petre, *L'uso politico e retorico del tema del tirannicidio*, in *I Greci*, a cura di Salvatore Settis, II, 2, Einaudi, Torino 1997, pp. 1207-1226.

¹⁶ Cfr. per esempio J.H. Finley jr., *Three Essays* cit., p. 42; William K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 284. Per un parere contrario si vedano Arnold W. Gomme, Antony Andrewes, Kenneth J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 163-164, 174, che però danno scarso peso all'elemento dialogico (e più generalmente testuale).

¹⁷ Qui e altrove uso la traduzione del *Gorgia* di Giovanni Reale (Rusconi, Milano 1998).

¹⁸ Lo nota anche S. Hornblower, *Thucydides* cit., pp. 122-123. Lo stesso tema è discusso ampiamente nel *Protagora*.

¹⁹ Ciò è confermato dal parallelismo tra l'essere confutati, definito come «l'essere liberato dal male maggiore» (*kakou tou megistou*, 458a), e il commettere il torto definito come «il male più grande» (*megiston tōn kakōn*) (469b).