

Scienza e Pace

Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace

Università di Pisa

ISSN 2039-1749

Oltre il miraggio della polis. Istituzioni e cittadinanza nell'Atene democratica

di Giulio Pisani

Research Papers

n. 34 – Febbraio 2016



Oltre il miraggio della *polis* Istituzioni e cittadinanza nell'Atene democratica

di **Giulio Pisani**

E-mail: giuliopisani@gmail.com

Abstract – Si cercherà di mostrare come la democrazia ateniese fosse sostenuta da un sistema politico altamente istituzionalizzato che si realizzò tramite l'estensione della partecipazione e l'elaborazione di procedure del confronto pubblico in grado di equilibrare la potenzialità della decisione collettiva e l'originalità della proposta individuale. Quest'opera di bilanciamento si fondava su un discorso politico innervato e arricchito dall'impiego istituzionale della retorica. Caduta ad Atene nel 322 a.C., ancora verso la fine del 1700 la democrazia greca non era considerata un esempio edificante di costituzione. Più recentemente, di fronte alle ricorrenti crisi di rappresentatività politica, si è tornati a invocare il valore della sua caratteristica di governo diretto e radicale. Tuttavia, per liberare l'origine della democrazia dall'aura del miraggio e comprenderne l'eredità, è forse possibile tracciare un filo rosso tra il senso della cittadinanza democratica in Grecia e la nascita dell'opinione pubblica tra '600 e '700, là dove Habermas colloca il risveglio dei principi democratici in epoca moderna e individua il fondamento linguistico di una cittadinanza post-convenzionale.

*À la liberté d'invention [de l'orateur], fondement de
l'originalité, ferait pendant la liberté d'adhésion,
fondement d'une communauté des esprits.*

Perelman, *Liberté et raisonnement*

Il presente lavoro è suddiviso in tre parti. Nella prima saranno schematicamente illustrate la nascita, lo sviluppo e l'esercizio concreto della cittadinanza nelle sedi istituzionali della *polis* ateniese tra il VI e il IV secolo, evidenziandone l'organizzazione e le dinamiche operative. Nella parte centrale si ricorderà rapidamente la discontinuità storica e ideologica dell'ideologia democratica ateniese in epoca moderna, esemplificata dalla prolungata chiusura all'esperienza politica della sfera pubblica per il confronto dialettico. Nell'ultima parte, riferendoci alla riflessione di Habermas, si descriverà il legame della teoria discorsiva della democrazia con alcuni principi etici e dialettici che hanno sostenuto l'esercizio della cittadinanza nella fase matura della democrazia ateniese.

Avvicinarsi all'Atene democratica significa descrivere il processo istituzionale che tra il VI e il IV secolo vide lo sfaldarsi di una concezione del governo autoritaria, verticistica, esclusiva e basata su un consenso monolitico, per dar luogo ad una imprevedibile forma politica che da allora si chiama democrazia.

Questo processo si innestò sul riconoscimento di uno spazio pubblico in cui l'azione umana avesse una propria sfera di competenza che oggi definiamo politica, nella quale le iniziative e le responsabilità degli individui rispondessero ad una giustizia che non fosse solo più riconducibile ad una astratta sfera

ultraterrena, ma si realizzasse anche con l'equilibrio e la valutazione dei comportamenti umani.

Si trattò di un processo che si svolse attraverso la ridefinizione del concetto di cittadinanza e la rottura dell'intreccio fra le strutture di potere e i legami tradizionali, di culto e familiari, un processo che vide la creazione di organi legislativi e giudiziari in grado di accogliere il *demos* come soggetto politico «potente», e che infine articolò la lotta politica in precise sedi istituzionali, realizzando una riflessione dialettica e razionale attraverso cui il *demos* deliberava. In queste sedi, segnatamente l'Assemblea e i tribunali, le questioni riguardanti la *polis* erano esposte al giudizio dei cittadini attraverso un'articolazione retorica, cioè tecnicamente evoluta dal punto di vista della comunicazione, così che dove agirono retori dalle abilità politiche riconosciute, il discorso che si sviluppò non fu banalmente retorico e demagogico ma contribuì a costruire un progetto politico condiviso e trasparente¹.

1. La *polis*, gli attori politici e il quadro istituzionale ateniese

Sia in epoca arcaica che classica, la *polis* indicava ad un tempo un centro urbano nel quale avevano sede funzioni amministrative e giudiziarie, un territorio circostante la città dal quale essa traeva in parte il suo sostentamento economico, e la comunità di coloro che condividevano leggi e costumi e abitavano la città ed il suo *hinterland*. La *polis* era geograficamente una città e politicamente uno Stato caratterizzato dall'autogoverno.

In un passo della *Politica* Aristotele descrive gli elementi che è bene considerare quando si fonda una *polis*. Indica, tra gli altri, una posizione che favorisca l'attività politica e quella militare, il differente tipo di fortificazioni da costruire a seconda che il regime sia monarchico, oligarchico o democratico, e "una piazza del tipo di quella che si trova in Tessaglia e che chiamano «libera»: non vi sarà ammesso nessun tipo di mercanzia e sarà vietata a operai, contadini e altra gente del genere, a meno che non siano espressamente convocati dai magistrati"². L'*agorà* indicata dal filosofo è ben distinta dalla piazza dei commerci ed ha funzioni specifiche all'interno della sfera del confronto pubblico.

¹ Nella descrizione di questo processo non seguiremo un dettagliato percorso storico, ma ci limiteremo ad isolare in termini istituzionali e sociali gli elementi principali del laboratorio politico dell'Atene democratica. La descrizione non utilizzerà fonti antiche, basandosi prevalentemente sulla letteratura critica e combinando i due approcci di studio prevalenti: quello che affronta la democrazia ateniese a partire dal suo sistema istituzionale, il cui testo esemplare è Hansen (1991), e quello che la analizza a partire da dinamiche sociali, riconducibile a Ober (1989). Un approccio complementare al quadro fornito da questi due testi è brillantemente esemplificato dal lavoro di Susanetti (2014), che mette in evidenza l'irriducibilità in termini politico-istituzionali di istanze e rappresentazioni culturali presenti nell'Atene democratica ed espresse dalle voci della letteratura e del teatro.

² Aristotele, *Politica*, 1330a 34 e sgg. Per magistrati, qui ed in seguito, si intendono ovviamente i funzionari pubblici con incarichi di tipo politico ed amministrativo e non esclusivamente giudiziario.

Nella *polis* ateniese coloro che potevano svolgere attivamente un ruolo politico furono, nei secoli tra il VII e il IV, tra i ventimila e i trentamila cittadini, principalmente proprietari terrieri - dai piccoli proprietari ai possidenti di latifondi - maschi, adulti, liberi e originari dell'Attica. Non possedevano ovviamente la cittadinanza i minori, le donne e gli schiavi³; ma neanche i meteci, cioè i residenti, che pur liberi ed economicamente autonomi, non avevano diritto a partecipare alla vita politica perché non originari dell'Attica. I non-cittadini rappresentavano la parte sommersa dell'iceberg: nel V secolo Atene e la sua regione avevano una popolazione che si aggirava attorno alle 250.000 unità⁴.

Le funzioni di cittadinanza nell'Atene democratica costituivano in realtà una complessa articolazione in diverse sfere pubbliche. Una complessità della quale può essere specchio esemplare il processo a Socrate, ove attività propriamente istituzionali si mostrano intrecciate ad esperienze della religione civile, unite alle vicende della recente storia politica ateniese e con riferimento ad elementi della vita intellettuale della città.

In questo quadro composito, lo sviluppo della funzione di cittadinanza propriamente politica in seno alla più ampia sfera della cittadinanza civile, avrebbe seguito di pari passo la nascita e l'organizzazione della sfera istituzionale in vari organi, diversificati per funzioni legislative e giudiziarie e contraddistinti da specifiche caratteristiche di impegno oratorio. Uno sviluppo che procederà dal grado zero nella *polis* esiodea, sino a quello assai elevato dell'Atene al tempo di Demostene.

Nell'*Athenaion Politeia*⁵ viene descritto lo sviluppo storico-politico di una figura di potere che in origine è monocratica, «omnicomprensiva e polifunzionale», e finisce per scindersi in tre figure che gestiscono rispettivamente la sfera religiosa, quella militare e quella politica della città: il *basileus*, il *polemarchos* e l'*archon* eponimo.

Ancora un secolo prima delle riforme di Clistene, ritenute la base su cui sarebbe stato possibile edificare il sistema istituzionale democratico, Atene era governata da magistrati, gli *arconti*, ulteriore moltiplicazione di quelle tre figure ufficiali, cui spettava la gestione del potere al livello più alto⁶. Non vi sono prove che al tempo vi fosse un'Assemblea del popolo, e le leggi venivano ancora

³ Sulla condizione schiavile nel mondo greco si veda Bradley, Cartledge (2011); ed anche il recente volume di Ismard (2015), che mostra la funzione civile oltre che economica degli schiavi.

⁴ Per un primo inquadramento storico e culturale della *polis*, un'utile lettura è Hansen (2006).

⁵ L'opera, attribuita ad Aristotele e composta nei primi decenni del IV secolo, delinea la storia politica ed istituzionale di Atene dall'origine mitica fino al 390 circa ed è una delle principali fonti di notizie sul governo democratico della città, Aristotele (1991).

⁶ Cf. Mossé (1998). Ad Atene il passaggio dalla monarchia all'arcontato risale probabilmente al 683, anno del primo arconte censito.

memorizzate e tramandate oralmente dai magistrati. Tra questi, i più importanti erano i nove arconti, esponenti delle famiglie di maggior prestigio della città.

Tradizionalmente si ritiene che nel 624 Dracone, capo degli arconti, abbia imposto ad Atene un codice di leggi scritte valide *erga omnes* e pubbliche, il cui orizzonte oltrepassava gli interessi particolari di tribù e famiglie. Sembra sia questo il momento in cui gli eupatridi perdono il monopolio nell'amministrazione della giustizia.

Tale, per sommi capi, è il retroterra storico ed istituzionale da cui partire per fare un passo indietro, lasciare momentaneamente Atene e trasferirci ad Ascra, il villaggio della Beozia dove visse Esiodo.

2. Esiodo e la diffidenza per l'agorà

Ne *Le opere e i giorni* troviamo un quadro dei rapporti di forza tra gli individui delle classi più povere e quelli della tipica *élite* socioeconomica che incarnava il potere nella Grecia dell'VIII-VII secolo. Il poeta, contadino, truffato dal fratello nella successione dell'eredità paterna tramite la corruzione, raffigura nell'opera la lotta tra il diritto e l'arbitraria applicazione della legge da parte delle autorità⁷. Esponendo in versi precetti morali e pratici relativi alla vita dei campi, Esiodo illustra al contempo la propria idea di giustizia, del lavoro e della virtù. Nel quadro sociale che emerge, tra il cittadino e l'amministrazione della legge non c'è alcuna struttura pubblica che accolga e articoli le istanze di chi abbia subito un torto e voglia far valere le proprie ragioni. Esiodo vede come unica possibilità di riscatto l'esperienza individuale del lavoro e la costante operosità. Nell'opera troviamo esortazioni a lavorare duramente, ad intrecciare buone relazioni coi vicini, a fare un buon matrimonio e, soprattutto, a tenersi alla larga dallo spazio pubblico. Mancando ogni quadro istituzionale per una riforma della giustizia, temendo che la rivendicazione per il torto subito provochi conseguenze per l'intera comunità, e non confidando nella forza educativa della propria arte di correggere i comportamenti dei malvagi, la teoria politica di Esiodo finisce per rappresentare una sorta di quietismo etico e realizzarsi in una morale personale autarchica⁸.

Il poeta demanda la punizione dei colpevoli alla sfera divina nella quale Zeus incarna la figura definitiva di giudizio, i cui tempi e modi di intervento non seguono però il ritmo delle vicende umane. Tra quella sfera e la vita del cittadino non c'è alcuno spazio istituzionale in cui affrontare la questione del diritto: la legge viene applicata dai chi ha accettato d'essere corrotto («i re ingordi di doni»), senza che le sue azioni debbano rispondere in qualche sede della loro misura o opportunità.

⁷ Cf. ad esempio i vv. 213-269.

⁸ Cf. Ober (2005).

3. Solone, come un lupo in mezzo ai cani

Rispetto a quella di Esiodo, la visione politica di Solone, riformatore dell'inizio del VI secolo, si sviluppa alla luce di una nuova idea di giustizia che consente di pensare in uno spazio pubblico le questioni relative al governo della città e alle funzioni della cittadinanza, tenendo assieme le leggi degli uomini e quelle del cosmo⁹.

Solone svolse un'opera riformatrice per tentare di riequilibrare i rapporti economici e di potere che avevano condotto la *polis* ateniese all'instabilità politica e sull'orlo della guerra civile. Le sue riforme istituzionali, economiche e sociali furono volte a scongiurare i pericoli innescati da una gravissima crisi economica che la classe oligarchica gestiva in modo del tutto opportunistico, provocando alla lunga l'indebitamento dei piccoli proprietari terrieri e la confisca delle loro terre.

Solone si trovò di fronte agli effetti di una crisi agraria estesa dal tardo VII secolo al principio del VI, che, probabilmente a causa di un incremento demografico e con la comparsa di nuove opportunità nel mercato agricolo, produsse la rottura di quella tradizionale reciprocità di relazioni tra le *élites* e le masse che prevedeva un'assistenza dei meno abbienti in cambio di prestigio sociale ed egemonia politica riconosciuti ai più ricchi. Questo reciproco riconoscimento di ruoli sociali e politici si realizzava nella *polis* arcaica senza alcuna negoziazione esplicita e senza l'esercizio di una qualche funzione di cittadinanza istituzionale.

L'impoverimento di coloro che prestavano la loro opera nei latifondi si spinse fino a generare in questa classe una diffusa riduzione in schiavitù, a causa dei debiti che venivano spesso garantiti con la libertà personale. Dietro l'angolo di una tal crisi si profilava per Atene la triste alternativa tra la tirannide e la guerra civile. In questo spazio ristretto tra i due pericoli tipici della vita politica e sociale greca, si inserì l'arcontato di Solone, chiamato a svolgere opera di mediazione tra ricchi proprietari e classe povera¹⁰.

⁹ A Solone sono tradizionalmente attribuite importanti riforme in campo istituzionale, sociale ed economico. Tuttavia è bene ricordare che le fonti che consentono di ricostruirne più o meno coerentemente ed esaustivamente l'operato sono ridotte e prevalentemente non contemporanee alla sua opera di legislatore. Per tale ricostruzione ci si basa in parte sulla sua opera poetica, a noi giunta in forma frammentaria, in parte su quanto riferisce la *Athenaion Politeia*, composta all'incirca due secoli e mezzo dopo il suo arcontato, in parte ancora su quanto dice Aristotele nella *Politica* (1273b, 38), dove sostiene che Solone "stabilì l'ancestrale forma democratica", ed infine su quanto racconta Plutarco nella sua vita di Solone, scritta nel secondo secolo d. C. È necessaria pertanto un'avvertenza: è possibile che il significato storico, la portata politica e persino una corretta attribuzione a Solone delle riforme in questione siano stati via via ricostruiti a posteriori, anche nel tentativo di definire un quadro storico forzatamente lineare dello sviluppo delle vicende politiche ateniesi, o finanche per rileggere di volta in volta il passato politico di Atene in modo strumentale rispetto ad esigenze del momento. Può valere ad esempio delle possibili ed alternative letture di uno stesso fenomeno politico del passato quanto accadeva ad Atene nel IV secolo, allorché esponenti democratici e oligarchici, pur condividendo la tradizione che attribuiva alle leggi di Dracone e di Solone la base dello Stato, divergevano sul loro valore politico: premessa della democrazia per gli uni, sostegno all'oligarchia per gli altri.

Il rifiuto di schierarsi dalla parte di una delle fazioni in lotta, ognuna delle quali lo avrebbe voluto dalla sua¹¹, e il tenace rigetto del ruolo di tiranno, possono intendersi come un'esortazione rivolta ai contendenti affinché accettassero apertamente il confronto e la cooperazione in uno spazio comune, come un invito alla partecipazione politica condivisa.

4. Solone la giustizia è (anche) di questo mondo

In un frammento poetico di Solone¹² troviamo l'idea di una legge universale che governa i rapporti tra gli individui della *polis* ed il benessere della città¹³. Si tratta di un principio organizzativo della realtà, *Dike*, che non si colloca esclusivamente sul piano ultraterreno, e al quale gli uomini possono perciò corrispondere fattivamente attraverso atti e procedure che si svolgono nella sfera pratica e sociale del governo. In quest'ambito gli uomini possono agire autonomamente rispetto agli dei, pur osservando un principio di giustizia che coinvolge entrambi. Nel frammento, Solone descrive così la situazione morale di Atene e le sue e le prospettive politiche e sociali:

*La nostra città per decreto di Zeus mai morirà
né per volere degli dei beati immortali:
infatti una tale magnanima custode dal padre possente
Pallade Atena tende le mani dall'alto;
questi invece con le [loro] stoltezze vogliono distruggere la grande città
proprio i cittadini persuasi dal denaro.
È ingiusta la mente dei capi del popolo ai quali è predestinato
di soffrire molti dolori per la grande tracotanza;
Infatti non sanno arginare l'arroganza né
godere delle gioie presenti nella pace del banchetto
[...]
Si arricchiscono convinti da azioni ingiuste
[...]
Non risparmiando niente né delle proprietà sacre né pubbliche
Rubano a scopo di rapina chi da una parte chi da un'altra,
né rispettano i sacri fondamenti di Giustizia
che silenziosa conosce cosa avviene e ciò che accade prima,
e col tempo arriva in ogni caso per punire.
Ormai questa piaga ineludibile si allarga a tutta la città,
[la città] cade rapidamente nell'odiosa schiavitù,
che risveglia la rivolta civile e la guerra assopita,*

¹⁰ La «medietà» sembra appartenere a Solone come una condizione perfettamente adeguata alla situazione: "As to the question, «why Solon?» both *Athenaion Politeia* and Plutarch answer by pointing to his political status. According to *Athenaion Politeia* Solon's status as a middle-class citizen was appealing to both the rich and the poor. Solon was of the first rank in birth and reputation, but of middle status in wealth and circumstances", Almeida (2003, 7).

¹¹ Difendendosi da loro «come un lupo che avanza tra molti cani», dice di se stesso nel fr. 36 West.

¹² Fr. 4 West.

¹³ Su questa lettura di un nuovo concetto «integrato» di giustizia rispetto a quello esiodeo cf. Jaeger (1966).

*che rovina la serena gioventù di molti;
infatti dai nemici rapidamente la città molto amata
è logorata in associazioni armate da coloro che compiono ingiustizie.
Questi mali si aggirano fra il popolo: e fra i poveri
molti giungono in terra straniera
venduti e legati a turpi catene.
Così il male pubblico entra in casa a ciascuno,
e le porte dei cortili non riescono a fermarlo
balza sopra l'alto recinto e lo trova comunque,
anche se qualcuno fuggendo si trova nell'interno del talamo.
L'animo mi spinge ad insegnare queste cose agli ateniesi:
cioè che Malgoverno causa alla città moltissimi mali,
Buongoverno invece mostra ogni cosa ordinata e armoniosa
e spesso mette i ceppi agli ingiusti
leviga le asperità, frena l'arroganza, oscura la tracotanza
dissecca i germogli nascenti della follia
raddrizza le sentenze storte, le azioni superbe
mitiga, interrompe le opere della discordia
pone fine al rancore della lotta funesta, sotto di lui [il Buongoverno]
tutto è per gli uomini armonioso e ordinato.*

Solone ricorda che gli dei proteggono Atene e che la città non è destinata alla distruzione. Gli uomini possono danneggiarla proprio perché le loro azioni e responsabilità si attuano in una sfera nella quale le garanzie o i rischi dovuti agli dei non intervengono direttamente. In questo spazio può e deve svolgersi l'azione politica¹⁴.

L'uso che Solone fa dei concetti di Malgoverno (*Dysnomia*) e Buongoverno (*Eunomia*) indica un assetto cosmico che abbraccia il mondo della natura e quello della realtà socio politica. *Dike* ed *Eunomia* rappresentano sia un ordine morale umano che un esempio di equilibrio divino, così come *Dysnomia* incarna la perversione di quell'ordine per effetto delle azioni colpevoli ed ingiuste dei cittadini¹⁵.

Per questo, rispetto ad Esiodo, Solone può considerare tra i ruoli della cittadinanza anche l'azione all'interno di una rete istituzionale nella quale la giustizia – ordine cosmico ma con un risvolto sociale e politico – può essere coltivata e tutelata.

5. La cittadinanza tra iniziativa giudiziaria e verifica dell'operato legislativo

Passando dal piano cosmico-politico a quello legislativo, va ricordato che una delle più note riforme soloniane inserì tra le funzioni della cittadinanza la possibilità per qualsiasi cittadino di presentare un atto di accusa o effettuare la denuncia di un reato, cioè di dare inizio ad una causa legale per la tutela della

¹⁴ Sulla visione della giustizia in Solone e sul suo ruolo di apertura della sfera politica, si veda Blaise (2006).

¹⁵ Su questo aspetto Almeida (2003).

polis. In tal modo l'applicazione delle leggi prese a dipendere dall'iniziativa volontaria del comune cittadino più che dal ruolo di un magistrato o di un corpo giudiziario preposto ad amministrare la giustizia. La tutela della giustizia divenne una responsabilità assunta in prima persona, condivisa da un gruppo, quello dei cittadini ateniesi, al cui interno un individuo poteva accusare volontariamente un altro di un crimine che danneggiava l'intera città. Il corpo giudiziario cui l'accusatore esponeva il caso, nel tribunale popolare che Solone istituì (l'*Eliea*), era a sua volta composto di cittadini ritenuti capaci di esprimere un giudizio ponderato. Estendendo a tutti i cittadini l'accesso diretto all'azione legale, Solone realizzò un'attività di tutela giudiziaria che in passato veniva tradizionalmente svolta a livello di *clan* familiari. Solone legò invece tra loro difesa della giustizia ed esercizio della cittadinanza, e istituendo di fatto l'*isonomia*, l'uguaglianza di fronte alla legge.

Per le riforme di Solone non è ancora possibile parlare di democrazia, vi troviamo tuttavia un elemento che assume qui per la prima volta la sua importanza e passerà poi nella costituzione democratica: la pubblicità dell'azione politica e legislativa. La legge acquisì con Solone un aspetto pubblico e durevole, venne per la prima volta resa visibile a tutti e dichiarata emendabile. In campo giuridico, dopo Dracone e Solone non si scrisse più solo per archiviare ma soprattutto per rendere oggetto di dibattito pubblico quanto stabilito in sede legislativa.

La legittimità e la durevolezza nel tempo della legislazione di Solone furono sancite da un atto pubblico che univa l'autorità del regno divino (la giustizia di Zeus di cui parlava Esiodo) e la scelta volontaria di individui appartenenti ad una comunità. Nell'*Athenaion Politeia* si dice che gli ateniesi giurarono di osservare le leggi di Solone e di non cambiarle per cento anni¹⁶.

6. La riforma della cittadinanza e il nuovo equilibrio istituzionale

La struttura politico-sociale nella quale Solone mise in atto le proprie riforme era quella di una *élite* costituita da famiglie di antica ricchezza e prestigio che esercitavano il potere fornendo individui per la carica istituzionale più alta, quella di arconte, elettiva ed a vita. Loro sede era l'Areopago, le cui funzioni principali comprendevano la tutela delle leggi, la supervisione del ruolo di magistrati e cittadini attivi in politica, e la gestione dei processi politici.

Si ritiene che Solone abbia elaborato un'architettura istituzionale che tenesse conto delle reali forze sociali ed economiche in gioco e consentisse una più ampia partecipazione alle decisioni politiche. Ottenne questo scopo basando l'accesso alle funzioni politiche della cittadinanza sulla rendita economica delle quattro classi di censo in cui era suddiviso il corpo sociale, estendendo la cittadinanza attiva alle prime tre classi e lasciando quella passiva agli appartenenti alla quarta, i quali avrebbero però potuto esercitare il ruolo di

¹⁶ *Athenaion Politeia*, VII.1

giurati nei tribunali e partecipare ai lavori dell'Assemblea¹⁷. Al governo avrebbero agito sostanzialmente le prime tre classi, l'Arcontato dei nove sarebbe stato riservato alle prime due classi, e alla sola prima classe sarebbe spettata la tesoreria.

Basando l'accesso ai diritti politici sulla struttura dell'economia agraria ateniese e non più sul prestigio aristocratico, Solone avrebbe sancito la fine dell'aristocrazia come classe politicamente egemone e non responsabile delle proprie scelte di fronte ai governati, per quanto il potere decisionale sarebbe rimasto al vertice del corpo sociale.

L'architettura istituzionale al tempo di Solone comprendeva dunque l'Areopago, l'organo politico più importante della *polis* e tribunale di sorveglianza delle leggi, e l'Assemblea (l'*Ekklesia*). Solone introdusse il tribunale popolare, (l'*Eliea*), che svolgeva anche funzione di corte d'appello, presso la quale poteva esser messo in discussione il verdetto d'un magistrato¹⁸; ma soprattutto istituì un Consiglio (*Boulè*), formato da 400 membri, 100 per ognuna delle 4 tribù nelle quali era suddivisa la società ateniese. Essendo la composizione del Consiglio basata sulle tre prime classi di censo, veniva assicurata la presenza in quest'organo di un buon numero di non aristocratici; gli eupatridi rimanevano sostanzialmente racchiusi nella classe più alta¹⁹.

Il progetto istituzionale soloniano fu di controbilanciare il potere dell'Areopago conferendo un ruolo deliberativo all'Assemblea, e consentendo al Consiglio di mitigare l'azione svolgendo rispetto ad essa un compito probouleutico: elaborando cioè la materia degna di dibattito e fornendo un indirizzo alla presentazione delle mozioni. Questo nuovo organo interrompeva il rapporto diretto tra potere aristocratico e fase decisionale, conferendo al *demos*, ritenuto da Solone non ancora del tutto maturo politicamente, la possibilità di svolgere in Assemblea un ruolo politico a debita distanza dalle aspirazioni egemoniche dell'aristocrazia.

Si fa tradizionalmente risalire a Solone anche l'instaurazione di una procedura di preselezione di coloro che si candidavano ad arconti, i quali venivano poi scelti attraverso il sorteggio, criterio che avrebbe rappresentato la rottura dello

¹⁷ Quantitativamente parlando, dal punto di vista dei componenti la *polis*, i rapporti tra le tre classi dell'*élite* e quella dei teti (i lavoratori a giornata occupati senza proprietà) era del 15% contro l'85% della popolazione.

¹⁸ Un ridimensionamento del valore di tutela popolare di questa riforma viene proposto, tra gli altri, da Lyttkens (2013, 77) che afferma: "The right to appeal against a decision of an archon might (also) have been conceived as a measure designed to protect the old Athenian nobility. For the first time, non-Eupatrids could now become archons. Perhaps the nobility did not trust their jurisdiction, and wanted the right to appeal to the heliaia (or the Areopagos), which they felt they could control through the traditional ties of clientship, religion and kinship".

¹⁹ Tra chi invece ritiene l'introduzione di quest'organo un'invenzione postuma degli oligarchi, introdotta nel 411 con lo scopo di far accettare alla città un antidemocratico Consiglio dei 400, Anderson (2003).

schema fisso e tradizionale di avvicendamento nelle cariche di potere in vigore sotto i governi aristocratici²⁰.

Solone costruì così un sistema di riforme che permise da un lato una prima estensione della cittadinanza attiva, e dall'altro il suo instradamento in forme di partecipazione istituzionalmente suddivise e tra loro più equilibrate, nell'ambito di sedi distinte in cui si articolava il dibattito politico.

Oltre alla riforma dei requisiti di base per l'esercizio della cittadinanza, si deve a Solone l'individuazione di canali atti ad incrementarla, o, per lo meno, a non impedirne l'accesso ad individui confacenti alle esigenze della *polis*. Secondo Plutarco, Solone estese la concessione della cittadinanza a coloro che etnicamente non l'avrebbero potuta possedere, stabilendo che potessero riceverla “«quote» selezionate di stranieri trasferiti ad Atene” e concedendo “la naturalizzazione ai rifugiati politici residenti in città e a quanti si fossero trasferiti ad Atene per esercitarvi una professione” (Poddighe 2010, 287). Si trattò di una legge che sfidò l'ostilità dei cittadini «legittimi» e vide una scarsa integrazione sociale dei «nuovi arrivati». Forse più simile ad una sanatoria che ad vero ripensamento del diritto alla cittadinanza, concorse probabilmente nella generazione di un certo malcontento, fu comunque un atto politico che rientrò in un'audace opera di riequilibrio e di estensione della partecipazione al governo della città e mostrò un allentamento del legame tra attributi etnici e cittadinanza. È dunque coerente con i principi di fondo di quest'opera riformatrice la legge che Solone introdusse per scoraggiare l'ignavia politica, in base alla quale in tempi di *stasis* ogni uomo che non si fosse schierato da una delle due parti in lotta sarebbe stato punibile con l'*atimia*, la perdita della cittadinanza²¹.

Potremmo definire le prerogative della cittadinanza istituzionale impresse dall'arcontato di Solone come «orizzontali»: viene realizzato un riequilibrio quantitativo delle forze in campo attraverso una più coerente redistribuzione proporzionale del potere che genera una rappresentanza politica più estesa. Nelle esortazioni di Solone la cittadinanza politica deve possedere la stessa pervasività del male pubblico che “entra in casa a ciascuno”, ne deve essere il presidio speculare, presenza diffusa e costante nello spazio civile. Tuttavia gli indirizzi politici e di governo realizzati istituzionalmente non sorgono da un

²⁰ Procedura che viene attribuita a Solone in *Athenaion Politeia* VIII.1, ma nella *Politica* (1273b 35–41) Aristotele afferma invece che Solone mantenne le cariche elettive.

²¹ Oltre a favorire l'emancipazione del singolo dall'ambito della struttura familiare per collocarlo nella più vasta ed astratta unità della *polis*, Solone promosse un'accorta regolazione delle importazioni e delle esportazioni in funzione delle reali capacità produttive, di vendita e di consumo della *polis* ateniese. Gli sono poi attribuite una riforma monetaria, una del commercio ed una dei pesi e delle misure. Le leggi relative al riscatto del debito ed alla libertà personale consentirono alla massa di coloro che lavoravano la terra dei grandi proprietari, versando loro come canone un sesto del raccolto, di scampare alla schiavitù per debiti. Anche se sembrerebbe più probabile che questi lavoratori (gli *hektémoroi*) trattenessero per sé solo un sesto del raccolto: “The ‘sixth-parters’, in particular, must have been sharecroppers who were required, not to hand over one-sixth of the harvest to the landowner (which would have been highly favourable terms), but to cede five-sixths and keep only an economically barely viable sixth”, Van Wees (2006, 379).

confronto esplicito e diretto tra componenti sociali diverse: l'estensione della cittadinanza all'interno delle istituzioni corrisponde più ad un'esigenza di tutela della comunità nel suo insieme che allo sviluppo di un potenziale dialettico al servizio dell'attività politica.

7. Via dalla tirannide, dentro la tirannide

Questa serie di riforme messe in campo per scongiurare una guerra civile e depotenziare il ricorso ad una gestione autoritaria della crisi, fu seguita nondimeno da una tirannide, quella di Pisistrato. Inizialmente la sua azione di governo rimase moderata, grazie al *background* politico e sociale maturato in seguito alle riforme di Solone. Non furono cambiate le leggi in essere, piuttosto calò sulle posizioni di potere una rete familistica e clientelare legata all'*entourage* del tiranno e non più alla tradizionale cerchia aristocratica. Sotto Pisistrato fu realizzata una serie di riforme fiscali ed amministrative che gestirono ad un livello più astratto e per così dire «statale» questioni che in precedenza erano state prese in carico da individui o gruppi in qualche modo connessi alla ristretta *élite* degli eupatridi. Questo ulteriore strappo tra il prestigio aristocratico e la sfera di governo ha fatto spesso affermare che storicamente ad Atene la tirannide è l'anticamera della democrazia²².

8. Clistene, che condusse il *demos* nella sua *eteria*

La tirannide non mostrò segni di crisi prima del governo di Ippia, 14 anni dopo la morte del padre Pisistrato. Sia il passaggio dall'arcontato di Solone alla tirannide di Pisistrato che quello da Ippia a Clistene videro l'intervento delle armi nella contesa politica.

Nella lotta per la restaurazione di una forma di governo costituzionale, in Atene si fronteggiavano due *leader*: Isagora, di tendenze politiche aristocratiche, e Clistene, appartenente anch'egli ad una famiglia di antico prestigio nobiliare.

Prima che la contrapposizione tra Clistene ed Isagora portasse all'intervento militare di Sparta in favore di quest'ultimo, l'esplicita ricerca di consenso politico nel *demos* condusse Clistene ad elaborare gran parte della sua riforma politico-istituzionale, una riforma radicale che sarà avviata dopo che il «partito» avverso sarà stato messo in condizione di non nuocere, cioè dopo che il Consiglio avrà respinto lo scioglimento imposto da Isagora e sostenuto militarmente da Sparta, e dopo che il *demos* avrà affrontato e allontanato *manu militari* da Atene Isagora ed il re spartano Cleomene, consentendo a Clistene di rientrare dall'esilio cui era stato nel frattempo costretto.

²² Nota ad esempio Cartledge (2001, xiii) che "The Archaic age tyrants, or some of them, did perform the function of 'opening' their societies (in a Popperian sense), making a political career more widely available to the talented, and not just to those adult male Greeks with the 'right', aristocratic pedigree".

Utilizzando un'espressione dei nostri tempi, potremmo dire che la riforma di Clistene ebbe ragioni più politiche che elettorali, perché fu pensata per mutare drasticamente i termini del confronto politico, estendendo in modo inedito nella storia ateniese l'accesso alle funzioni politiche della cittadinanza.

Ricorda Giorgio Camassa che Erodoto, narrando gli eventi, utilizza un termine che rappresenta la cifra del mutamento politico e sociale in atto. Lo storico impiega il verbo *proshetairizetai*, che possiamo rendere con «condurre il *demos* come compagno all'interno del proprio *club* politico, l'*eteria* (*hetaireia*)» (Camassa 1990, 319). L'*eteria* era un'associazione tipica degli ambienti aristocratici, spesso segreta e in qualche caso con l'ambizione di esercitare un'influenza sulla vita politica. Schematicamente, potremmo dire che *demos* ed *eteria* esprimevano due tipi di raggruppamenti quantitativamente, socialmente ed ideologicamente opposti.

Descrivendo la vicenda politica in questi termini, Erodoto "allude al fatto che, attraverso l'alleanza conclusa fra Clistene e il *demos*, tutto sta per cambiare, che i gruppi di potere tradizionale sono scompaginati dall'ingresso in campo di un protagonista inedito" (Camassa 1990, 319), il quale assume ora la stessa importanza che in passato avevano potentati legati all'aristocrazia o all'oligarchia, ed esprimendo così il valore di una nuova alleanza politica che va ben oltre quello di un ruolo strumentale e opportunistico.

Che non si sia trattato di un semplice caso di «appoggio esterno» da parte di un nuovo soggetto politico, sfruttato, in un momento di difficoltà, da un candidato che aspira al potere, lo si può ricavare misurando l'ampiezza del rivolgimento civile cui venne sottoposta la cittadinanza ateniese dall'intervento riformatore di Clistene.

Il coinvolgimento del *demos* nella sfera politica si realizzò tramite una sorta di cooptazione articolata su una duplice tipologia di riforme. Queste, così come quelle di Solone, riguardarono due piani: il piano dei criteri che definivano la cittadinanza a partire da elementi più astratti rispetto a quelli della tradizione, cioè i legami familiari o anche quelli del censo e della proprietà terriera, e il piano dell'architettura istituzionale, cioè degli organi nei quali la cittadinanza ed il potere di governo si esercitavano concretamente, nonché delle procedure di accesso alle funzioni svolte dai cittadini in tali organi.

Quest'opera di riforma conferì valore alla rigenerazione dei rapporti politici su una base comunitaria estesa, distribuendo in maniera eguale tra i cittadini l'accesso alle funzioni pubbliche, civili e militari, basandosi sugli elementi che definivano la ripartizione sul territorio delle strutture di cittadinanza di base, i *demi*.

9. Clistene sparglia

Clistene rielaborò il valore e la funzione del tessuto sociale della *polis* intervenendo sulla sua struttura per renderla adeguata ad una politica ampiamente partecipata. Prima della sua riforma, il tessuto della *polis* era

ordinato attraverso una suddivisione degli ateniesi in quattro tribù territorialmente suddivise in *trittie* e in *naucarie* (divisioni amministrative che Clistene abolì). All'interno delle tribù vi era poi una sottodivisione in *fratrie* a loro volta erano suddivise in *genos* (clan). Si trattava di una consolidata organizzazione di tipo socio-parentale in cui si articolavano anche legami tra consanguinei, in special modo la *fratria*, l'appartenenza alla quale rappresentava probabilmente, nel periodo tra Solone e Clistene, l'equivalente della cittadinanza.

Clistene azzerò le quattro tribù tradizionali per crearne *ex novo* dieci, provocando così la rottura definitiva di legami consolidati di tipo gentilizio e familiare. Anche il sistema delle *trittie*, nelle quali era territorialmente suddivisa ogni tribù, venne ripensato in termini funzionali, con lo scopo di introdurre nelle tribù il minimo necessario di eterogeneità territoriale, in modo che ognuna risultasse trasversalmente rappresentativa dell'intera popolazione ateniese, sia per scopi politici che militari.

Il più importante elemento di questa riforma fu la rinnovata origine della cittadinanza, che non sorse più direttamente dai legami di parentela (la *fratria*) ma venne fondata sui *demi*, i distretti che costituivano l'unità amministrativa territoriale di base della *polis*. I *demi* rappresenteranno d'ora in poi un'organizzazione politica essi stessi: "La prima esperienza formale del cittadino con la struttura politica democratica – scrive Ober – avveniva nel suo demo, quando veniva presentato agli appartenenti al demo che votavano per attribuirgli la cittadinanza. L'organizzazione politica del demo era modellata sia in teoria che in pratica su quella del governo della *polis*" (Ober 1989, 159). La concreta forma territoriale della nuova politica fu concepita in modo da facilitare e potenziare la partecipazione istituzionale dei cittadini, poiché ormai la cosa essenziale per ciò che riguardava i *demi* era l'esercizio delle funzioni politico-istituzionali e non la terra.

Con Clistene la definizione della cittadinanza fu sottoposta all'azione di due principi di rinnovamento: da un lato quello dell'astrazione, dall'altro quello dell'uguaglianza. Come già prima di lui Solone e, anche se con scopi diversi, Pisistrato, Clistene proseguì nell'opera di «acquisizione di cittadini», consentendo a categorie di individui che non erano in possesso dei requisiti etnici o territoriali che garantivano la cittadinanza di acquisire *ex lege* questo *status*. Vennero inseriti nel corpo dei cittadini anche molti stranieri e meteci in condizione di schiavitù, per i quali fu cassato il patronimico dagli atti pubblici²³. L'intento di tale riforma fu concepito da Clistene in maniera potente e incisiva: prevedeva infatti che calasse l'oblio sulle radici pure o impure dei cittadini, cioè sulla loro appartenenza etnica, e che, per il bene della *polis*, la mescolanza tra nuovi e vecchi cittadini fosse completa. Clistene si oppose perciò ad un'indagine rigorosa che consentisse di identificare coloro i quali potevano vantare di possedere i requisiti di cittadino *ab origine*, e fece in modo che la cittadinanza discendesse in futuro solo dall'esser figlio di padre ateniese e dall'iscrizione in uno dei 139 *demi*.

²³ Cf. Poddighe (2010).

10. Riforma del Consiglio

Con Clistene il Consiglio passò da 400 a 500 membri poiché la sua composizione era data ora dai 50 membri eletti con sorteggio all'interno di ciascuna tribù. Il potere in Consiglio, la *pritanìa*, veniva assunto a rotazione da ogni tribù per un decimo dell'anno bouletico.

11. Cittadinanza, partecipazione e sorteggio delle cariche istituzionali

Dal punto di vista istituzionale, Clistene introdusse la distribuzione per sorteggio delle cariche pubbliche²⁴. In una società come quella ateniese lo strumento risultò funzionare soprattutto perché in genere chi si candidava possedeva già “un minimo di esperienza politica ed amministrativa, o in virtù della frequentazione delle sedute dell'assemblea o in seguito all'ufficio di un anno presso il consiglio, ma soprattutto a causa della sua appartenenza ai vari corpi della comunità del *demo* o della tribù, della fratria e della «corporazione»” (Ehrenberg 2010, 79).

Il combinato disposto di estensione e redistribuzione di ruoli e funzioni della cittadinanza sorse senz'altro dalla necessità di rimodellare la politica ateniese, cristallizzata nelle lotte di potere in seno all'aristocrazia; e al contempo diede corpo alla scommessa che un'estensione della partecipazione potesse comportare un miglioramento e una implementazione dell'attività politica. Chi formulò tali riforme si dichiarò disposto a correre il rischio del cambiamento.

Non è quindi un caso che la redistribuzione delle strutture territoriali della cittadinanza avesse un suo *pendant* nell'utilizzo della procedura di sorteggio per l'accesso alle cariche istituzionali. L'ingresso nel mondo politico del sorteggio rappresentò ai tempi di Clistene una laicizzazione di un sistema di scelta di origine religiosa: sorteggiare non significava più, ora, affidare la scelta al dio, bensì avviare la rotazione degli accessi all'amministrazione del potere a vari livelli, espandere e mantenere costante l'esercizio della cittadinanza.

Dobbiamo infine chiarire che se in Clistene fu evidente l'intento di aumentare l'efficienza della comunità politica attraverso l'allargamento della partecipazione dei cittadini alla vita istituzionale, questa estensione dei diritti politici non si basò su una nuova concezione dei diritti individuali, quanto piuttosto sull'esigenza di bilanciare e potenziare la sinergia tra i diversi gruppi della comunità fin quasi ad istituire una equivalenza tra *demos* e *polis*.

Rispetto all'impostazione di Solone, la cittadinanza clistenica non ebbe solo caratteristiche “orizzontali”. È vero che venendo posta sotto i segni dell'astrazione e della distribuzione, riuscì a gestire il territorio della *polis* legando zone più vaste e tra loro distanti come il centro urbano e la *chora*, e altresì mantenere viva e regolare la partecipazione alle cariche delle

²⁴ È bene ricordare che il sorteggio avveniva solo tra coloro che si candidavano alla carica e non tra tutti gli aventi diritto.

magistrature. Tuttavia va pure notato che consentendo un ruolo attivo al *demos* nelle sedi istituzionali e legislative, le riforme di Clistene introdussero un dinamismo inedito nell'esperienza politica ateniese, i cui moti, gli assestamenti e i momenti critici videro in seguito la cittadinanza sdoppiarsi e assumere un ruolo di iniziativa e un ruolo di vaglio degli indirizzi politici, dando luogo ad un percorso verticale del confronto civile ben espresso dall'oratoria assembleare del IV secolo e dalla sinergia tra retori e *demos*.

Solone e Clistene tentarono di realizzare "il principio della cittadinanza funzionale, fondata sulla partecipazione invece che sulla nascita" (Poddighe 2010, 291), e lo fecero attraverso riforme caratterizzate da pragmatismo, astrattezza, funzionalità, dinamicità, istituendo nell'esercizio della cittadinanza la possibilità di confronto e di verifica.

Abbiamo fin qui tratteggiato le vicende storico-istituzionali che hanno plasmato la figura della cittadinanza politica verso la fine della *polis* arcaica. Vedremo ora le caratteristiche e il funzionamento di quegli organi istituzionali attraverso i quali, nel corso del V e del IV secolo, ad Atene la cittadinanza democratica si realizzò concretamente.

12. L'Assemblea (*Ekklesia*)

Cuore della democrazia classica, fu la sede istituzionale in cui il *demos* ascoltava le proposte operative che giungevano dai cittadini, le votava e decideva la politica da intraprendere. In questo senso *demos* era sinonimo di Assemblea.

Il suo potere subirà nel IV secolo cambiamenti ed aggiustamenti. Durante il V secolo vi si votavano ancora sia i decreti che le leggi e vi si svolgevano anche i processi politici. Nel IV secolo diminuì il suo ruolo legislativo e crebbe quello esecutivo, sebbene fosse ancora una sua facoltà quella di scegliere i nomoteti e i magistrati, presiedendo così alla selezione di coloro che avrebbero lavorato al processo di revisione e codificazione delle leggi allora avviato. Dal 355 i processi politici che fino ad allora erano stati anche di sua competenza diverranno monopolio dei tribunali popolari.

13. La partecipazione alle sedute dell'Assemblea

Un'analisi della partecipazione alle sedute dell'Assemblea in termini numerici e qualitativi può essere d'aiuto nel chiarire la questione del rapporto tra cittadinanza e rappresentatività nella sede deliberativa di una democrazia diretta come quella ateniese. La serie di analisi e di congetture storiche e archeologiche su questo tema tende a sfatare il mito della «cittadinanza militante» in senso quantitativo in seno alle istituzioni, e ci offre un quadro articolato della cittadinanza, caratterizzato piuttosto da un modello di adesione comunitaria alla vita istituzionale.

Come sappiamo, poteva partecipare ai lavori dell'Assemblea solo una parte limitata della popolazione adulta della *polis*; inoltre, evidentemente, non tutti i cittadini presenziavano regolarmente alle sedute.

Secondo alcune fonti, raramente prendevano parte alle sedute dell'Assemblea più di 5000 aventi diritto²⁵. Si tratta probabilmente di una valutazione che tende a sottostimare polemicamente il dato medio, anche se era possibile una cospicua assenza da Atene di una parte dei cittadini impegnati presso fronti di guerra. È noto che una serie di importanti risoluzioni in Assemblea richiedeva un *quorum* di almeno 6000 cittadini, sebbene vi sia chi ritiene che il ricorso all'ostracismo fosse stato quasi del tutto abbandonato, specialmente durante la guerra del Peloponneso²⁶ e più volte durante il IV secolo, proprio a causa della frequente mancanza del *quorum* richiesto.

L'istituzione di un rimborso, crescente con gli anni, per coloro che partecipavano alle sedute di quest'organo può essere visto anche come un mezzo utilizzato per raggiungere un numero sufficiente di presenti. È comunque assai probabile che il tasso di partecipazione dei cittadini abbia rappresentato un problema costante della vita istituzionale ateniese, poiché sappiamo che furono tentati diversi sistemi per far sì che i lavori dell'Assemblea fossero seguiti da un numero sufficiente di aventi diritto²⁷.

Si può ragionevolmente supporre che il numero di coloro che normalmente partecipavano alle sedute si aggirasse sui 6000 cittadini e non andasse oltre gli 8000. La massima partecipazione non avrebbe potuto comunque superare il 20% degli aventi diritto²⁸, anche a causa delle dimensioni del luogo in cui si teneva l'Assemblea, che non avrebbe potuto contenere un numero maggiore di cittadini a meno che questi non avessero assistito in piedi per l'intera durata della riunione.

Per capire chi fossero coloro che partecipavano all'attività dell'Assemblea e in che modo fossero rappresentativi dell'intera cittadinanza ateniese, possiamo prendere in esame, oltre al dato quantitativo, quello della composizione del corpo assembleare. Vista la percentuale ridotta di ateniesi che potevano contare su ricchezze notevoli, si potrebbe presumere che pochi di loro fossero interessati a partecipare alle attività di quest'organo, poiché minima sarebbe stata la loro forza numerica, anche se, probabilmente, costoro erano invece

²⁵ Lo riferisce Tucidide (VIII, 72).

²⁶ Cf. Sinclair, (1991, 114 e sgg.).

²⁷ Cf. *Athenaion Politeia*, XLI, 3. La conclusione di Sinclair su questo punto è che "We have therefore no secure basis for calculating the levels of attendance in the assembly. Granted that attendances probably fluctuated from period to period, from season to season, and from meeting to meeting, it may be that the principal meeting each prytany was likely to attract about 6000 citizens and the other meetings might attract appreciably fewer", (Sinclair 1991, 119).

²⁸ Probabilmente di un numero compreso tra i 20.000 ed i 40.000, ma che ragionevolmente non avrebbe potuto superare i 30.000.

sovrarappresentati in Consiglio. Tuttavia, prendendo in considerazione l'*audience* dei discorsi rivolti dai retori all'Assemblea, notiamo che vi ricorre significativamente il tentativo di suscitare l'attenzione e il coinvolgimento proprio di quei cittadini che in base ad un censo elevato erano sottoposti a determinate tasse. Il che ci fa pensare che costoro potessero avere una consistenza numerica tale da indurre i retori a valutarne l'importanza per tradurla in voti favorevoli alla loro mozione.

In realtà, la composizione del pubblico in Assemblea può esser ricostruita, in base alle fonti, in modi che forniscono risultati tra loro anche molto diversi. Gli elementi trascelti sui cui basare le ipotesi (la percentuale di un certo gruppo rispetto alla totalità dei cittadini, la distanza dal luogo di riunione di coloro che dovevano partecipare, i loro tempi quotidiani di lavoro, la necessità di ottenere un rimborso, etc.) possono condurre a delineare composizioni dell'Assemblea tutte ugualmente plausibili, e tra loro inconciliabili. È ragionevole attestarsi perciò su un'ipotesi che si basi principalmente sull'interesse politico dei cittadini coinvolti nell'attività decisionale. Sostiene a questo proposito Ober: "Le decisioni prese in assemblea toccavano direttamente tutti gli ateniesi; non vi è ragione di supporre che i membri di ogni sottogruppo identificabile si tenessero sistematicamente lontano dalle riunioni. Infatti, sia l'importanza di quanto deciso in assemblea che il generale disprezzo incarnato dagli intellettuali di impostazione elitistica nei confronti dell'Assemblea e del suo metodo decisionale, suggeriscono che il *demos* che sedeva sulla Pnice²⁹ era demograficamente piuttosto simile al *demos* «immaginato», quel *demos* che nessuno aveva mai visto interamente riunito in Assemblea ma che esisteva al livello dell'ideologia popolare così come esisteva per la teoria politica dell'*élite*: l'intero corpo dei cittadini" (Ober 1989, 38). Va infine ricordato che quasi ogni riunione dell'Assemblea faceva storia a sé, poiché sappiamo che spesso i retori non erano in grado prefigurare la composizione dell'uditorio e di decidere con precisione l'impostazione dei loro discorsi³⁰. In alcune occasioni fu proprio una particolare composizione dell'Assemblea a far passare in modo imprevisto alcune risoluzioni³¹.

14. I rapporti dell'Assemblea con il Consiglio

L'assemblea veniva mediamente convocata 4 volte per ogni *pritanía*³², si riuniva perciò dalle 30 alle 40 volte all'anno con un ordine del giorno predefinito a seconda del tipo di assemblea (ordinaria o principale) ed impostato dal

²⁹ Dove si tennero per un certo periodo si sono svolte le riunioni dell'*Ekklesia*.

³⁰ Cf. Finley (1962).

³¹ Nel caso del «colpo di stato» oligarchico del 411, i componenti della flotta militare, in genere appartenenti alle classi meno abbienti, si trovavano di stanza a Samos e lasciarono scoperta la componente «popolare» in Assemblea, rendendo paradossalmente possibile l'abolizione della democrazia attraverso il voto.

³² La *pritanía* durava 35-36 giorni.

Consiglio. Quest'attività probouleutica non veniva esercitata in tutti i casi³³. Il Consiglio procedeva a volte con un ordine del giorno «aperto», negli altri casi l'Assemblea si limitava a ratificare quanto deciso dal Consiglio, specialmente per ciò che riguarda i cosiddetti «affari correnti». Le fonti attestano che i lavori dell'Assemblea ratificavano direttamente quanto predisposto dal Consiglio solo nella metà dei casi, l'altra metà riguardava ordini del giorno «aperti» o opposizioni a quanto proposto dal Consiglio. Queste percentuali danno l'idea dell'autonomia politica dell'Assemblea, confermando che in questa sede il *demos* decideva ma che le suggestioni e gli indirizzi politici giungevano anche dall'esterno. Tuttavia, nonostante la logica sussidiaria che regolava il lavoro di Assemblea e Consiglio, la reale dinamica politico-deliberativa rimase molto probabilmente un'attività principalmente assembleare: le fonti collocano in questa sede quasi tutti i più importanti dibattiti politici dell'epoca democratica.

15. Lo svolgimento dei lavori in Assemblea e il duplice esercizio della cittadinanza: retori e *demos*

In seguito alle riforme di Clistene e all'ingresso del *demos* nella vita politica si verificò quell'articolazione verticale del confronto istituzionale che vide l'esercizio della cittadinanza assumere da un lato l'iniziativa politica attraverso funzioni dialettico-oratorie, e dall'altro il ruolo di vaglio e di verifica, ma soprattutto di giudizio attraverso la viva esperienza del voto. Emerge inoltre con chiarezza che in sede assembleare il ruolo istituzionale della cittadinanza si realizzava senza che venisse reciso il legame con la più ampia sfera pubblica in cui la cittadinanza si esercitava attraverso funzioni civili in senso lato.

L'attività deliberativa in Assemblea procedeva attraverso il voto di mozioni presentate in successione. Con circa 6000 presenti non era pensabile un vero e proprio dibattito tra i cittadini riuniti; inoltre, già durante l'esposizione delle mozioni l'atmosfera in Assemblea poteva essere piuttosto agitata e confusionaria³⁴.

Le mozioni venivano espone in discorsi pronunciati da un retore. Nell'Atene democratica il retore era chiunque "presentasse un decreto in Assemblea o in Consiglio, o una legge davanti al corpo dei legislatori, o ancora promuovesse un'azione legale di fronte al tribunale popolare. In senso lato un retore era un *speaker* che parlava di fronte all'Assemblea o al Consiglio, sia appoggiando che avversando un decreto proposto da un altro retore, oppure rivestendo in tribunale il ruolo di chi aiutava un cittadino ad esporre la propria causa" (Hansen 1983, 39-40). Il retore poteva essere un qualsiasi cittadino o un oratore professionista.

³³ Era il caso del voto sull'operato dei magistrati, delle denunce pubbliche e dei processi pubblici contro i sicofanti, per i quali la parola definitiva spettava comunque ai tribunali.

³⁴ È ad esempio Platone, per bocca di Socrate, a dare una scoraggiante descrizione delle riunioni in Assemblea e nei tribunali, sopraffatte dal clamore, nella *Repubblica*, 492b.

Sebbene in Assemblea si potessero trovare almeno alcune centinaia di cittadini in grado di proporre correttamente delle mozioni, il numero di coloro che di fatto interveniva regolarmente o professionalmente era limitato a poche figure dalle notevoli capacità³⁵. Coloro che illustravano le proposte venivano ritenuti responsabili delle mozioni avanzate, non ricevevano alcun compenso per la loro attività, e parlavano col consenso del *demos* ma non in virtù di una prerogativa garantita istituzionalmente, se non quella che chiedeva ad ogni cittadino di intervenire in Assemblea.

In base alla lettera della legge l'attività deliberativa si svolgeva secondo linee obbligate. L'esposizione della mozione procedeva in base ad un ordine che ricalcava quello della ripartizione retorica del discorso³⁶. La successione dei discorsi che esponevano le mozioni non era preordinata e la direzione della comunicazione era univoca: l'oratore parlava, l'uditorio ascoltava e non poteva interloquire né manifestare formalmente e dialetticamente la propria posizione al di fuori del voto. Gli oratori non comunicavano direttamente tra di loro né potevano coinvolgere direttamente gli uditori, questi ultimi non potevano discutere tra loro in attesa del voto e votavano immediatamente dopo la fine del discorso dell'oratore, pro o contro. Il tutto accadeva solitamente nel corso di un'unica sessione assembleare che poteva durare dal mattino alla sera.

In genere i retori intervenivano su questioni che i presenti ben conoscevano. I cittadini che ascoltavano le *demegorie*, condividevano con i retori una base di conoscenze fattuali. Bisogna infatti tener presente l'esistenza di una sfera pubblica diffusa in sedi extraistituzionali che caratterizzava la democrazia ateniese. Non vi era soluzione di continuità tra gli ambiti strettamente istituzionali della deliberazione politica, Assemblea, Consiglio e Tribunali, e altri luoghi in cui si discuteva pubblicamente degli affari della *polis*. Si può perciò immaginare una sorta di travaso di conoscenze e opinioni che filtravano dalle sedi non istituzionali a quelle istituzionali. Solo in un ambito non istituzionale poteva svolgersi un dibattito pre-deliberativo molto libero che non fosse sottoposto al corso unidirezionale delle *demegorie*. Tale dibattito poteva comprendere anche elementi legati alla maldicenza e alla menzogna, suggestioni provenienti dalle esperienze teatrali, considerazioni espresse all'interno di «associazioni» nelle quali gli ateniesi si confrontavano privatamente, come le *eterie*, tutti elementi che concorrevano alla formazione ed alla diffusione di un (pre)giudizio popolare³⁷.

³⁵ Cf. Hansen (1984), che parla di poche decine di retori professionisti attivi lungo una trentina d'anni.

³⁶ "Deliberative speeches usually have a prooemium, proof or main body, and epilogue, and only rarely a narration. The prooemium and epilogue employ the same techniques as those in judicial speeches. The proof often takes up such topics as expediency, possibility, justice, and honor", Kennedy (1963, 11).

³⁷ Finley ricorda che "quando nel 399 a. C. Socrate fu sottoposto a processo, sarebbe stato impensabile radunare 501 cittadini [il numero minimo per comporre un giuria] che, dal primo all'ultimo, non fossero a conoscenza - o almeno non credessero di esserlo - di molte cose su di lui e sul suo operato e non avessero formulato un'opinione sul suo conto; non solo, ma nessuno si sarebbe sognato di pensare che una blanda ignoranza o un'imparziale tolleranza sarebbe

16. L'istituto del voto e le votazioni in Assemblea

Alla metà dell'VIII secolo, il ruolo politico del *demos* spartano prevedeva che in caso di pubblica approvazione di una proposta si procedesse ancora per acclamazione e non per voto. Al tempo di Solone il potere sovrano si realizzava formalmente in un'Assemblea dove le mozioni si approvavano a maggioranza, attraverso il conteggio dei voti espressi dalle mani alzate. Sembra che la procedura di voto fosse inizialmente utilizzata per le decisioni prese dagli arconti nell'Areopago e trasferita poi ai lavori dell'Assemblea.

L'introduzione del criterio di maggioranza dei voti aveva il merito di evitare che un'assemblea si concludesse con contrapposizioni inconciliabili. In ambito militare, le conseguenze di una spaccatura assembleare avrebbero prodotto la contrapposizione di due fazioni e la guerra civile. All'introduzione del voto corrispose la rottura di quell'ordine di tipo aristocratico che prevedeva una «consultazione chiusa», cioè oscillante tra le posizioni di due capi e senza apertura verso un giudice terzo, il popolo. Si pensi ai contesti assembleari nell'Iliade³⁸.

È stato fatto notare che “senza l'esercizio del voto non può esistere alcuna forma di governo costituzionale. Il governo dei re merovingi è stato descritto come un «dispotismo arginato dall'assassinio», e di questo tipo erano le istituzioni descritte da Omero. Senza l'introduzione del voto formale, esse non si sarebbero potute sviluppare in nient'altro che in monarchie o in ristrette oligarchie o in aristocrazie, arginate da rivoluzioni o dalla pressione dell'opinione pubblica: in sostanza dalla paura della rivoluzione”³⁹.

Il voto, di per sé, non implica ancora la democraticità dei risultati, giacché il suo utilizzo può essere ristretto, manipolato o influenzato. Tuttavia, costituiscono una garanzia di democraticità alcuni fattori: ad esempio che il voto sia contato per individuo e non per unità di voto organizzate al fine di favorire alcuni gruppi, o che si svolga in un luogo accessibile per tutti, che sia segreto, etc.

bastata a dirimere il caso. Nell'interpretazione della legge e delle prove si pretendeva un senso di responsabilità civile e di equanime onestà, di cui si presumeva che ogni cittadino di Atene fosse dotato quando faceva parte di una giuria, dell'Assemblea o del Consiglio”, Finley (2010, 85). Gottesman sostiene che “Outside the formal institutions was what I am calling the “Athenian Street”: the extra-institutional public sphere. Although «professional» speakers dominated the speakers' platform and only citizens could serve as councilmen or jurors and attend the Assembly and perhaps the theater as well, interest in politics was much broader. The extra-institutional public sphere was more amorphous and characterized by a fluidity of status and information”, Gottesman (2014, 11).

³⁸ Larsen (1949, 167) osserva che “When leaders began to appeal against each other to the people, their united front began to break down and the people consequently to acquire influence”.

³⁹ Larsen (1949, 175) sostiene anche che in mancanza dell'esercizio di voto il *demos* non avrebbe potuto trarre alcun vantaggio dalla riforme di Solone.

La storia politica greca dal VI secolo sino alla fine della democrazia, nel 322, mostra che i Greci furono in grado di concepire e utilizzare una serie di sistemi che consentissero al voto di essere effettivamente rappresentativo; non solo ne tutelarono il diritto, la segretezza e l'uguale valore per qualsiasi cittadino, ma seppero calibrarne il peso in modo da ottenerne il valore adeguato. Queste precauzioni fecero sì che l'ordinamento costituzionale greco restasse quasi ininterrottamente per due secoli un ordinamento democratico.

Come forma di garanzia dell'espressione del voto, nell'Atene democratica erano state adottate due diverse procedure con funzioni differenti: la *cheirotónia*, il voto per alzata di mano, era un voto palese il cui conteggio poteva essere effettuato anche sommariamente, la *psephophoría*, svolto con l'utilizzo di un sasso da depositare in un vaso, era un voto che poteva anche essere segreto e computabile con esattezza. Erano modalità di voto diverse, che corrispondevano a funzioni, occasioni e scopi diversi, a seconda della materia trattata e della gravità e delicatezza della decisione.

Il voto in Assemblea avveniva in genere per alzata di mano⁴⁰ e si valutava in base ad una stima approssimativa dei vasti settori dell'«aula»; se la maggioranza non risultava chiara, si ripeteva la votazione. Probabilmente in epoca precedente il sistema di voto aveva sempre previsto un conteggio, che veniva comunque utilizzato per la verifica del *quorum*. La maggioranza che si intendeva raggiungere era la maggioranza semplice, la maggioranza qualificata dei due terzi era sconosciuta.

Il cittadino che votava in Assemblea non rappresentava ovviamente un collegio elettorale o un gruppo di interessi, ma votava secondo coscienza, in base ad un giudizio personale, guardando al proprio interesse e a quello della polis. Ovviamente le decisioni prese a maggioranza erano ritenute rappresentative dell'intero demos, anche se non è chiaro come fosse considerato il potere vincolante delle decisioni per coloro che avevano votato contro. Tuttavia, la formula che annunciava la decisione presa dall'Assemblea non faceva riferimento ad un dato numerico, tantomeno alla maggioranza, ma recitava semplicemente «È parso giusto all'Assemblea che... / è parso giusto al demos che...».

17. Presupposti "ideologici" della cittadinanza democratica e tutela contro la demagogia

Visti i tempi di ogni sessione e le dimensioni dell'«aula», nel cuore della politica democratica non vi era un dibattito regolato come in un'odierna sede parlamentare e cioè una vera e propria attività deliberativa. Sostenuti da una tecnica comunicativa riconosciuta, i retori esponevano mozioni sulle quali non era possibile argomentare ulteriormente, bensì decidere, votando immediatamente. Evidentemente questo tipo di processo decisionale doveva fondarsi sulla capacità di giudizio dei cittadini che in democrazia veniva,

⁴⁰ Nel medesimo periodo nei tribunali era previsto il conteggio dei singoli voti.

diremmo così, postulata ideologicamente. Ugualmente veniva postulata la capacità di coloro che erano in grado di proporre mozioni all'Assemblea in modo argomentato e persuasivo. Uno dei principi operativi della politica democratica, la garanzia di accesso alla parola in Assemblea (*l'isegoria*), trovava una specie di compimento naturale nell'utilizzo della tecnica retorica in sede politico-istituzionale.

Ciò nonostante, il rischio della demagogia non veniva ignorato⁴¹. Come vedremo in seguito, la democrazia ateniese mise in campo strumenti atti a verificare direttamente e indirettamente la correttezza del comportamento di coloro che realizzavano la cittadinanza assumendo l'iniziativa politica, così come era previsto per tutte le magistrature.

Oltre a ciò, la tutela della ponderatezza dei confronti politico-istituzionali portò a distribuire il processo politico-decisionale su più sedi, coinvolgendo nelle procedure deliberative anche organi più ristretti rispetto a quello assembleare, nonché figure di provata esperienza come i nomoteti, preposti alla gestione della materia legislativa nella costruzione delle mozioni. Inoltre, nel caso di questioni particolarmente delicate, furono previste procedure decisionali in due tempi, con due passaggi di voto a distanza di qualche giorno l'uno dall'altro. Tuttavia, questa studiata articolazione del processo deliberativo poteva produrre un altro rischioso problema rispetto a quello dell'avventatezza delle scelte: l'allungamento dei tempi di approvazione delle leggi anche nel caso di situazioni urgenti, come ad esempio quelle belliche.

18. Il Consiglio dei 500 (*Boulè*)

In epoca democratica il Consiglio preparava e rendeva esecutive le decisioni dell'Assemblea. I suoi componenti erano sorteggiati tra coloro che si erano candidati all'interno del proprio *demo*: era infatti l'unico organo della *polis* in cui l'esercizio della cittadinanza prevedesse una precisa regolazione della rappresentanza di ognuno dei 139 *demi* dell'Attica⁴². Ogni tribù svolgeva a rotazione il ruolo di presidenza per un periodo equivalente ad un decimo dell'anno bouletico e l'ordine di avvicendamento era ottenuto tramite sorteggio⁴³.

⁴¹ Scrive Canfora (1974, 13) a proposito del sospetto generato da chi era fin troppo dotato di capacità oratorie: "Antifonte, «sebbene bravissimo nell'esprimere il proprio pensiero», «non saliva alla tribuna» e nemmeno si presentava in tribunale, perché «appariva sospetto alla massa per la fama della sua abilità oratoria », ma si limitava a scrivere discorsi per chi avesse una causa in tribunale o dinanzi al popolo, ed in questo riusciva efficacissimo (Tucidide, VIII, 68, 1)".

⁴² Come deciso dalla riforma della cittadinanza di Clistene.

⁴³ Con un sorteggio quotidiano veniva scelto anche il presidente che, nonostante la brevità della carica, rivestiva il ruolo di capo di stato ed incontrava legati e capi di stato di paesi stranieri.

Il Consiglio aveva maggiori competenze in politica estera rispetto all'Assemblea, supervisionava le questioni di carattere economico, controllava e coordinava il lavoro degli altri collegi di magistrati e si riuniva circa 275 giorni all'anno.

Durante il governo democratico, nel quale la partecipazione in sede assembleare o giudiziaria era molto attiva, il potere decisionale del Consiglio e la presenza alle sue sedute apparivano inferiori a quello dell'Assemblea. La partecipazione ai lavori di quest'organo fu anche per questo incentivata in vari modi, fornendo un indennizzo per la presenza e consentendo la reiterazione del mandato per più di una volta nell'arco di quattro anni. Si presume che il numero di magistrati sufficiente per il funzionamento del Consiglio venisse ottenuto con la designazione d'ufficio di membri che si aggiungevano a quelli volontari. In quest'organo la classe dei cittadini più facoltosi era probabilmente sovrarappresentata, a causa della disponibilità economica necessaria per esercitarvi la carica, provenendo i magistrati anche da *demi* distanti da Atene. Per questo motivo si può sollevare la questione se il Consiglio fosse realmente rappresentativo dell'intera cittadinanza, o se gli squilibri al suo interno dal punto di vista del censo non rischiarono di contrapporre membri ordinari (*idiotai*) a membri capaci di dominarne il giudizio poiché più ricchi e meglio formati. A garanzia di un corretto svolgimento dell'attività bouletica rimane il solo fatto che nessuna delle regole del Consiglio relative all'elezione o al sorteggio dei suoi membri poteva in qualche modo favorire i cittadini più dotati, e che l'opportunità di accedere alle cariche e di fare esperienza all'interno di quest'istituzione non era negata ad alcuno.

Nel corso del regime democratico furono gradualmente posti dei limiti al potere del Consiglio: fra le leggi ricodificate tra il 410 e il 404 ne risulta una che ne conteneva i poteri a favore di quelli dell'Assemblea, enumerando le decisioni che il Consiglio non poteva prendere senza consultarla; un'altra legge impedì al Consiglio di agire autonomamente nel campo della giustizia e trasferì questa sua competenza ai tribunali.

19. L'attività legislativa e l'amministrazione della giustizia

L'attività legislativa poteva realizzarsi su iniziativa dell'Assemblea, di un comune cittadino o di un tesmoteta, l'arconte che istituiva le cause private. Si esplicava in genere attraverso la modifica di una legge già in vigore, seguendo il modello di un processo nel quale la legge sottoposta a verifica vestiva i panni di un imputato il cui caso veniva sottoposto ad un dibattito tra un accusatore e cinque avvocati difensori. Sulla validità di tale revisione si pronunciava l'Assemblea. Si stabiliva che la revisione venisse resa pubblica in modo da coinvolgere i cittadini nel processo legislativo.

Al Consiglio spettavano la parte organizzativa dell'attività legislativa e quella espositiva; apparteneva invece all'Assemblea la scelta dei nomoteti che sarebbero stati poi sorteggiati.

Erano proibite le leggi non scritte e si faceva distinzione tra leggi e decreti, ove le prime prevalevano sui secondi. Quest'ultima distinzione, unita all'attribuzione all'Assemblea della sola discussione di decreti (nel 403), operò un riequilibrio del potere legislativo di quest'organo, dopo che con le riforme di Efialte (del 462), si era verificata spesso una contrapposizione tra quanto deliberato dal popolo (cioè in Assemblea) e la legge in quanto tale.

20. L'attività giudiziaria e il tribunale (*Diskasterio*)

Il tribunale era inteso dai cittadini ateniesi come un organo politico, alla pari di Assemblea e Consiglio. In democrazia l'esercizio della cittadinanza consisteva nel prendere parte al potere deliberativo e a quello giudiziario, senza che fra essi fosse posta alcuna separazione di poteri di tipo moderno.

Sebbene i tribunali ateniesi avessero compiti simili a quelli odierni, diverso era l'ordine di incidenza di tali compiti: nella giustizia moderna i tribunali ordinari si occupano relativamente poco di questioni costituzionali, gestendo prevalentemente cause che riguardano rapporti tra cittadini e quelle che hanno a che fare col crimine. Viceversa, ad Atene le cause relative al diritto privato e le cause criminali non sempre giungevano direttamente di fronte ai tribunali, poiché vi era un metodo alternativo di risoluzione delle controversie che si esplicava attraverso un arbitrato e che molto spesso evitava di adire alle vie legali.

L'attività nei tribunali non prevedeva figure istituzionali di professionisti né esperti di procedura legale, questo coerentemente con una concezione della giustizia amministrata democraticamente e senza la mediazione di un ordine professionale, che sarebbe stato avvertito come un corpo oligarchico separato all'interno delle funzioni di cittadinanza. A questo proposito, non esisteva il ruolo di pubblico accusatore, poiché l'origine dell'azione legale risiedeva nell'iniziativa di un comune cittadino che agiva nel proprio interesse o nell'interesse pubblico; tantomeno ci si serviva di un avvocato, poiché la causa doveva esser difesa personalmente. Era invece considerato un valore civico ed un onore personale servire in qualità di giudice popolare: in alcune sepolture ateniesi sono state ritrovate le placche di bronzo di chi era stato sorteggiato per quel ruolo e le aveva poi volute con sé nella tomba, così come in epoca arcaica nelle tombe si ponevano le armi, in segno di onore.

Dopo un sorteggio tra tutti i cittadini con più di trent'anni, coloro che accedevano alla carica come giurati erano un massimo di 6000 e rimanevano in carica un anno. L'esercizio di questa carica coinvolgeva attivamente anche cittadini che risiedevano lontano dalla città; la classe sociale più assidua era quella dei meno abbienti, per molti dei quali il *tribolo* ricevuto a rimborso della giornata di lavoro persa per presenziare in tribunale costituiva spesso l'unico mezzo di sostentamento.

Anche nei tribunali, come in Assemblea, non si verificava mai un confronto ed un dibattito tra i giurati prima del voto che stabiliva la sentenza.

21. Il tribunale, organo di controllo e verifica delle funzioni di cittadinanza

La funzione principale dei tribunali era di esercitare un controllo nei confronti degli altri due organi istituzionali, giudicando la condotta politica di chi agiva in Assemblea o in Consiglio, come oratore o proponente una mozione, o in qualità di accusatore o di magistrato. L'organo che esercitava la prerogativa di vagliare quello che noi chiameremo l'operato dell'esecutivo, e che giudicava i singoli cittadini nel loro incarico di magistrati, sorteggiava i propri membri e non si avvaleva di un corpo giuridico professionale.

“I tribunali esercitavano un'autorità indipendente da quella dell'Assemblea, perciò un giudizio emesso da un tribunale non poteva essere annullato dall'Assemblea. [...]. Non solo l'Assemblea non possedeva un'autorità maggiore rispetto ai tribunali, ma attraverso la *graphe paranomon*, una denuncia per incostituzionalità, un tribunale poteva annullare un decreto votato in Assemblea. La *ratio* della *graphe paranomon* era che l'Assemblea poteva approvare decreti solo nel quadro definito dalle leggi, e che i tribunali avevano il potere di difendere le leggi”⁴⁴.

Chiunque poteva avanzare un'accusa, le accuse giudicate in tribunale erano di tre tipi: la *graphe paranomon*, diretta in genere verso i retori, riguardava l'incostituzionalità di una proposta avanzata ed approvata in Assemblea o il suo essere in qualche modo dannosa per la comunità. Attraverso questa procedura il tribunale poteva cancellare delle decisioni prese dall'Assemblea, esercitando su di essa un controllo esterno, attraverso un sistema di giudizio e di voto che non era così esposto all'influsso di demagoghi.

Se la *graphe paranomon* si applicava contro i decreti, contro le leggi si sarebbe applicata la *graphe nomon me epitedeion theinai*. L'*eisangelia eis ton demon* e l'*eisangelia eis ten boulen*, erano invece una denuncia per attentato alla costituzione, tradimento o corruzione politica, solitamente mossa contro gli strateghi ma anche contro i retori, ed in genere contro chiunque intendesse danneggiare il *demos*. Le accuse venivano inizialmente trattate dall'Assemblea o dal Consiglio, quindi erano prese in carico dai tesmoteti che istruivano la causa da svolgersi in tribunale.

Il ricorso frequente a queste procedure rivela un quadro della vita politica nell'Atene democratica caratterizzato da continue verifiche dell'operato dei cittadini più attivi e posti in ruoli di delicata responsabilità. Tuttavia tale costante controllo politico tramite azioni giudiziarie giunse a rappresentare un reale difetto del regime democratico, opposto d'altronde a quello dei regimi

⁴⁴ Ricorda a questo proposito Sealey (2006, 253) che “Early in 323 a dikasterion found Demosthenes guilty of accepting a bribe from a Macedonian fugitive and sentenced him to a fine of fifty talents. Unable to pay, he withdrew into exile. In the ensuing summer the death of Alexander altered the balance of political forces and so the Athenians wished to recall Demosthenes. They could not declare the judgment of the court invalid. Instead the assembly gave Demosthenes fifty talents, so that he could pay the fine (Plut. Dem. 27.6)”.

oligarchici, nei quali mancava la possibilità di ottenere agevolmente un rendiconto da parte di chi ricopriva cariche pubbliche.

22. La cittadinanza tra iniziativa politica, sorteggio e verifiche

Nell'Atene democratica esisteva dunque un vero e proprio sistema di controllo, con regolari interventi preventivi e consuntivi, che aveva il compito di verificare e giudicare l'operato dei magistrati preposti a cariche di tipo istituzionale, così come di quelli che ricoprivano incarichi militari o di tipo economico e finanziario. Tale sistema comportava una vasta partecipazione dei cittadini che, a vario titolo e con diversi gradi di intervento, contribuivano a sancire l'idoneità dei magistrati al loro ruolo⁴⁵. Da questo controllo erano esclusi i soli giudici popolari, le cui funzioni non prevedevano l'utilizzo di danaro pubblico né la possibilità di abusare della propria carica, ma anzi erano poco ambite per il loro modesto prestigio e perciò svolte spesso da persone di bassa estrazione sociale in cerca di un rimborso, o da anziani⁴⁶.

All'interno di quest'opera di sorveglianza delle funzioni specifiche della cittadinanza, la *docimasia* e le *euthynai* rappresentavano rispettivamente una verifica preliminare della eleggibilità di un magistrato ed un riscontro a fine mandato del lavoro che il magistrato aveva svolto, erano istruite formalmente e aperte al contributo di qualsiasi cittadino. Si trattava di azioni svolte direttamente dai tribunali, senza un preliminare intervento dell'Assemblea o del Consiglio, e perseguivano anche lo scopo di mitigare i problemi causati dal sorteggio delle cariche, sebbene la *docimasia* non consistesse in una verifica delle competenze ma solo degli aspetti formali legati all'assunzione in ruolo. Il giudizio sull'operato di un magistrato nel corso del suo mandato, l'*epicheirotonia ton archon*, poteva essere richiesto in qualsiasi momento da un qualsiasi cittadino e posto all'ordine del giorno in Assemblea; inoltre, il Consiglio eleggeva al suo interno dieci revisori dei conti che esaminavano l'utilizzo delle risorse economiche pubbliche da parte dei magistrati, infine ogni membro del Consiglio era chiamato a vigilare sul lavoro degli arconti.

Fin qui abbiamo visto in che modo nelle istituzioni dell'Atene democratica la cittadinanza si realizzasse con la partecipazione alla definizione delle scelte politiche ed all'attività di controllo dei cittadini che svolgevano un ruolo attivo soprattutto in fase esecutiva e legislativa.

Il ruolo istituzionale rappresenta molto probabilmente l'essenza della cittadinanza democratica; tuttavia questa sua forma non è che un aspetto della variegata partecipazione alle sorti della *polis* da parte dei suoi cittadini. L'esercizio dei diritti politici e civili non esaurisce il concetto greco di

⁴⁵ Per una descrizione dettagliata del sistema di controlli e verifiche delle magistrature democratiche si veda Rossetti (1981).

⁴⁶ È proprio un vecchio, invaghito del proprio ufficio di giudice popolare, al centro della vicenda delle *Vespe* di Aristofane, commedia rappresentata nel 422.

cittadinanza; quell'esercizio era precluso alle donne che ciò nonostante erano cittadine. Molte prerogative dei cittadini furono patrimonio anche dei meteci, sebbene costoro non godessero di diritti politici. Una lettura esclusivamente politico-istituzionale della cittadinanza è senz'altro quella di Aristotele, per il quale la sfera religiosa non rientrava nel suo dominio. La cittadinanza si praticava invece anche onorando gli dei, esercitando la pietà che era considerata una virtù civica, rispettando le leggi non scritte come quelle scritte. Tra gli obblighi che imponeva, il servizio militare ed il pagamento di tributi. I cittadini più ricchi potevano, di quando in quando e a seconda delle necessità finanziarie della *polis*, esser chiamati a pagare la tassa sulla proprietà. La posizione giuridica dei cittadini era migliore rispetto a quella dei meteci e degli stranieri. La cittadinanza comportava inoltre piccoli vantaggi economici: a partire dal IV secolo l'esercizio delle attività politiche veniva retribuito, così come la partecipazione ai festeggiamenti pubblici. I principali privilegi risiedevano però nell'esercizio dei diritti politici.

Non vi era invece alcun obbligo affinché la *politeia* venisse esercitata, ma la si perdeva nel caso di comportamenti disonorevoli e dannosi nei confronti della *polis*; in questi casi si subiva l'*atimia*, che comportava la perdita totale o parziale dei diritti civili e politici. Infine, gli *atimoi* potevano essere colpiti anche nel patrimonio e nella libertà di movimento⁴⁷. La cittadinanza era perciò una condizione ambita⁴⁸ e si poteva giungere ad usurparla. Esistevano pertanto indagini accurate e pene gravi (fino ad esser venduti come schiavi) per coloro che si iscrivevano abusivamente nelle liste di cittadinanza.

Nella vicenda istituzionale greca, una esplicita tematizzazione della cittadinanza dal punto di vista formale pare sia avvenuta solo contestualmente alle legge periclea del 451, dove si stabiliva, tra l'altro, che solo la nascita da genitori entrambi cittadini e non più da uno solo avrebbe garantito la cittadinanza. Proviamo infine a pensare ad una comunità nella quale era assai labile l'infrastruttura amministrativa in grado di circoscrivere formalmente qualcosa come la cittadinanza, la quale almeno fino a Clistene era stata tramandata attraverso strutture come le fratrie.

⁴⁷ La cittadinanza democratica era concepita non solo come un impegno, ma anche come un privilegio: "In the classical period, in short, the Athenian attitude to citizenship - like that of Greek poleis generally - was exclusive, though loyalty or services to Athens might be rewarded with a grant of citizenship, whether to individuals or to groups of people. But most of the benefits of such a grant could only be exercised in Attike and some at least of those offered citizenship did not take it up.¹⁹ What distinguishes Athenian attitudes (and the attitudes of other Greek poleis) from those of Philip II of Makedonia or the Romans is that there is no evidence to suggest that once the Athenian state had incorporated Salamis and the various areas of Attike, the Athenians seriously contemplated as a principle the incorporation in the citizen body of peoples over whom they exercised political power. They thereby denied themselves the opportunities of expansion supported by engaging the active involvement of other peoples in the manner of Philip II", Sinclair (1991, 27).

⁴⁸ Diceopoli, il protagonista degli *Acarnesi* di Aristofane, parlando di fronte all'Assemblea esprime questo privilegio rivolgendosi così al *demos* riunito: "Ma ora siamo noi soli, il fiore della farina: a mio parere i meteci sono la crusca dei cittadini", vv. 505 e sgg.

È possibile tuttavia sostenere che dall'epoca di Solone a quella di Pericle, di pari passo con l'affermarsi della politica democratica, il concetto di cittadinanza assumerà anche il significato distinto di esercizio di precisi diritti politici, diversificandosi rispetto ai vari ruoli "civili" della cittadinanza all'interno di una comunità come la *polis*. Pertanto la cittadinanza istituzionale cresce su di un terreno civile assai articolato e si forma anche attraverso la rielaborazione di principi pre-politici ed extraistituzionali. Si tratta di principi e valori etici della civiltà greca che vengono assunti e riletti in funzione di necessità tipicamente politiche e delle specifiche esigenze di governo delle istituzioni democratiche.

23. Politeia e Paideia

Cittadinanza per i Greci è *politeia*. Il termine indica in realtà almeno tre diversi concetti: l'assetto costituzionale di uno Stato, il sistema di governo, la partecipazione attiva del cittadino alle scelte del governo della città.

Il senso della cittadinanza nella *polis* greca eccede senz'altro quello di uno *status* formale e legale. Il suo elemento distintivo può essere definito tramite un atteggiamento: il *prendersi cura della città*.

Nei testi, il termine *politeia* sta ad indicare lo *status* e le prerogative di un cittadino all'interno delle varie istituzioni, ma anche la sua vita quotidiana, e spesso i due significati risultano inscindibili.

La cittadinanza attiva nelle sedi istituzionali non era semplicemente inquadrabile nell'esercizio di diritti nell'adempimento di doveri, rispondeva anch'essa alle esigenze di una sorta di educazione permanente della *polis*. Dato il regime politico diretto, caratterizzato dalla mancanza di un governo tra il popolo e lo Stato, si supponeva non solo che le leggi discusse e approvate dovessero essere le più giuste e democratiche possibile, ma anche che le decisioni prese in Assemblea e nei tribunali giocassero un importante ruolo educativo. Così le buone decisioni erano quelle che sostenevano e miglioravano la cittadinanza, le cattive quelle che rischiavano di indebolirla.

Il decreto votato in Assemblea o il giudizio espresso nei tribunali aveva per gli ateniesi un significato che trascendeva il caso particolare preso in esame, ed era indicativo al di là del suo valore esemplare dal punto di vista costituzionale, o in quanto rappresentava un «precedente» in sede giurisprudenziale. In questi contesti istituzionali veniva inevitabilmente delineata anche una politica sociale in grado di mantenere l'unità del corpo civico, esprimendo valori e descrivendo comportamenti che tutelassero la *polis* anche attraverso la definizione politica e giuridica della condotta virtuosa dei singoli cittadini.

Molto di ciò che diamo per acquisito tra le attività di uno Stato contemporaneo economicamente sviluppato ovviamente non esisteva nella Grecia antica. Non esisteva quello che noi chiamiamo il *welfare state*, e ciò che sarebbe rientrato nel *welfare* ateniese era limitato ai rimborsi per le cariche pubbliche e per quello di pubblico durante le cerimonie o gli spettacoli teatrali. La *polis* non forniva

pensioni di anzianità né forme assicurative di tutela, cure mediche o sussidi di disoccupazione. E soprattutto, non essendovi un sistema statale preposto formalmente all'educazione, era lo stesso *demos*, anche attraverso l'Assemblea e i tribunali, ad assumersi gran parte del compito di infondere i valori comunitari nei cittadini, rendendo i cittadini consapevoli delle loro necessità e dei loro valori (Ober 1989, 161-62). La cittadinanza istituzionale democratica rientrava così nell'opera educativa della *polis* ateniese, la *paideia*.

La cittadinanza non era solo adesione naturale o automatica a principi sociali e politici, ma anche rapporto scambievole in equilibrio dinamico tra gli interessi degli individui e quelli della *polis*. Ciò è particolarmente evidente nel caso della partecipazione dei cittadini sia in campo finanziario⁴⁹, sia in quello militare.

Nell'Atene del V e del IV secolo il rapporto tra individuo e comunità poggiava su un compromesso che il regime democratico gestiva in modo accorto. Infatti, "sebbene la minaccia di un obbligo civico contribuisse nell'indurre i cittadini a compiere i propri doveri, gli ateniesi avevano una posizione ambivalente circa la validità di costrizioni imposte ad individui che erano liberi cittadini di una democrazia con lo scopo di spingerli a servire la propria città; veniva perciò assecondata la tendenza ad incoraggiare e favorire la buona cittadinanza attraverso l'impiego di un discorso pubblico piuttosto che forzando la formazione della cittadinanza all'interno di meccanismi di tipo legale e burocratico" (Christ 2007, 16).

Furono diversi i modi attraverso i quali il regime democratico sostenne e realizzò questo discorso pubblico, uno fu quello dell'esperienza dialettica e retorica delle istituzioni politiche, l'altro quello dell'esperienza teatrale, giacché "la commedia antica così come la tragedia invitavano gli ateniesi a riflettere su questioni problematiche che facevano parte della loro esperienza comune. All'interno di un quadro fatto di *humor* oltraggioso e vicende fantasiose, gli autori comici riflettevano sulle complessità della vita della città attraverso la caricatura del cittadino medio e di personaggi ateniesi di rilievo" (Christ 2007, 23).

Il regime democratico esaltò la cooperazione almeno quanto incoraggiò l'agonismo tra uguali, con lo scopo di avvantaggiare la comunità non meno che i singoli. Rispetto al possibile ruolo coercitivo delle istituzioni, gli ateniesi furono sempre "particolarmente sensibili all'uso brutto dell'autorità civica tramite figure dello Stato che agissero contro cittadini di una democrazia. Questa sensibilità, accanto a valutazioni sul costo e sulla convenienza dell'operazione dal punto di vista amministrativo, condusse la città a basarsi quasi esclusivamente sull'iniziativa del singolo per assicurarsi che i cittadini adempiessero ai loro doveri civici" (Christ 2007, 23). Quindi, anche "se l'obbligo, in varie forme, giocava il suo ruolo incoraggiando l'adesione ai doveri civici, gli ateniesi preferivano suscitare la cooperazione attraverso la persuasione" (Christ 2007, 42).

⁴⁹ Le *liturgie*, cui erano chiamati i cittadini più abbienti per sostenere imprese belliche o artistiche o religiose.

24. La cittadinanza democratica come aristocrazia collettiva

Durante i due secoli di regime democratico la *politeia* così caratterizzata fu capace di trasformare e condurre a sé valori e comportamenti che inizialmente le furono estranei o addirittura antitetici: “Nonostante l'apparente dissonanza tra l'enfasi posta dall'aristocrazia sulla superiorità e i principi demotici di eguaglianza, e nonostante qualche persistente senso di sfiducia popolare nei confronti degli aristocratici, percepiti come «controrivoluzionari», nel corso del V e IV secolo i concetti di *eugeneia* e *kalokagathia* furono accolti nell'ideologia democratica e resi patrimonio comune a tutti i cittadini [...]. I «veri» aristocratici si sentirono minacciati proprio perché il loro attributo distintivo e originario – l'elevata condizione di nascita – era stato «nazionalizzato»” (Ober 1989, 259-260).

Tuttavia l'uguaglianza dei *politai* non venne mai intesa come un diritto individuale, ma come la messa a disposizione del cittadino per un organismo sovraindividuale: si era uguali *per* la *polis*, e si possedeva questa caratteristica solo perché c'era la *polis*. Aristotele sosteneva che la *polis* “per natura, viene prima della famiglia e prima di ogni individuo perché è pur necessario che l'intero preceda la parte [...]. È perciò evidente che la *polis* è un'istituzione naturale e che precede l'individuo; se infatti l'individuo isolato non basta a sé - come capita ad ogni altra parte rispetto al tutto - , chi non ha modo di associarsi ad altri, oppure non ha bisogno di far parte di una *polis*, per il fatto di essere autosufficiente, questi o è una bestia o un dio”⁵⁰.

Nella visione politica di Platone ed Aristotele la struttura della *polis* aveva ancora il modo di essere di un organismo - i cui singoli organi erano le istituzioni - incarnato da un gruppo autosufficiente di individui uniti dallo scopo naturale della buona vita.

Non era ancora sorto quell'individualismo greco che, a partire da Epicuro, introdurrà il concetto di salvezza individuale, sancendo così implicitamente il distacco del destino dell'individuo da quello dello Stato, ormai percepito più come uno strumento che come un fine. Per Platone e per Aristotele etica e politica erano ancora in rapporto tra loro, così come la razionalità era frutto del dialogo e della composizione dialettica dei conflitti politici, e non uno stato naturale da ricercare *in interiore homine*⁵¹.

25. Forme della libertà e dell'uguaglianza nella cittadinanza democratica

La libertà era per i Greci innanzitutto e concretamente lo stato di colui che non era schiavo, coincideva poi con l'autodeterminazione e l'autogoverno, e presupponeva di non dipendere da altri per la realizzazione di sé. Questo *status* rende comprensibile il senso della partecipazione nella cittadinanza

⁵⁰” *Politica* 1253a, 19 e sgg.

⁵¹” Cf. Berlin (2002).

democratica, riassumibile in una specie di imperativo: «Non dipendere da altri in cose che ti riguardano in prima persona, che condizioneranno la tua stessa vita, e quindi non delegare ad altri il potere decisionale».

Dal punto di vista costituzionale, la libertà veniva rivendicata come valore ideale solo nel regime democratico. Qui, nella forma di libertà privata ed individuale non era appannaggio dei soli *politai*, ma anche di schiavi e meteci, i quali potevano esprimere liberamente la loro opinione anche se non possedevano alcun diritto politico, contribuendo così alla realizzazione di una sfera pubblica di confronto.

Una specifica forma di libertà esercitata nelle funzioni della cittadinanza istituzionale era la *parresia*. Con essa veniva garantita la possibilità di esprimere liberamente e sinceramente il proprio pensiero in un confronto pubblico; una libertà che comportava nondimeno il coraggio di esporre le proprie idee a rischio dell'impopolarità, dell'isolamento, della perdita del prestigio e finanche della vita. Nella *parresia* la libertà di espressione si univa alla veracità: non era solo la possibilità di prendere in considerazione qualsiasi argomento, ma soprattutto di poter esprimere sinceramente quello che si riteneva fosse la verità.

L'altro concetto cardine della democrazia ateniese, l'uguaglianza, era un concetto puramente politico che non si applicava al dominio economico o sociale e non discendeva direttamente da quello di numero: la massa, i più, la maggioranza. È possibile infatti individuare alcuni principi egualitari, che possiamo definire operativo-istituzionali, in cui ritroviamo soprattutto l'intenzione inclusiva della ideologia politica democratica.

Tra le varie forme d'uguaglianza, l'*isegoria*, la garanzia dell'accesso alla parola nelle sedi istituzionali, rivestiva un ruolo fondamentale. Rispetto alle altre forme di uguaglianza politica, l'*isegoria* rispecchiava l'alta competitività della società ateniese declinata nella forma della disponibilità al confronto ed alla gestione dialetticamente elaborata delle questioni.

L'uguaglianza dei cittadini implicava l'osservanza della legge. Governare democraticamente significava farlo nel rispetto della legge: ciò che caratterizzava la costituzione democratica era un tipo di governo che non perseguiva il benessere di uno o di pochi, ma il rispetto delle leggi che reggono l'intera comunità. L'elaborazione di queste leggi, la loro validità ed il ricorso ad esse doveva essere aperto e garantito a tutti i cittadini, era la forma di uguaglianza che definiamo *isonomia*.

Infine, un valore opposto e tuttavia complementare⁵² a quello dell'*isegoria* era l'*homonoia*, ovvero quel consenso dei cittadini che rappresentava l'identità di pensiero tra molti in ordine al bene della *polis*, e che si imponeva senza dibattito.

26. La democrazia effettiva è esercizio di cittadinanza nelle istituzioni

Ad Atene, tra il VI e il IV secolo le istituzioni «fecero» la democrazia. Non è casuale il rapporto degli organi costituzionali con la *politeia*; anzi, l'articolazione degli incarichi istituzionali e la loro distribuzione fra i cittadini tramite sorteggio realizzò allora una possibilità di coinvolgimento e partecipazione politica mai viste né prima né dopo l'esperienza della democrazia ateniese.

Nell'odierno richiamo all'esercizio della cittadinanza nella democrazia ateniese ed al confronto pubblico che la caratterizzava, si fa spesso riferimento ad un termine che pare debba contenere per intero il senso di quell'esperienza: l'*agorà*. L'*agorà* rischia però di rappresentare più un vago luogo ideale di quella esperienza politica che non la sede reale e storica del confronto politico democratico. Ad Atene esisteva l'*agorà* come esistevano i teatri, i negozi, le associazioni tra cittadini, le strade nelle quali Socrate importunava gli ateniesi, le celebrazioni dei culti. Si trattava di luoghi in cui l'attività di una sfera pubblica per il confronto delle opinioni era senz'altro all'opera. Con tutto ciò, questa variegata serie di sedi dialettiche non avrebbe potuto reggere il peso politico della democrazia ateniese se questa non avesse avuto la capacità di istituzionalizzare le funzioni, le procedure e le responsabilità di governo in sedi opportune e specifiche.

Nel IV secolo la politica ateniese rappresentò qualcosa di meno di una concezione «deliberativa» della democrazia, nella quale l'accento è posto sulla possibilità di dialogo e confronto pubblico lungo tutto il processo che porta alla decisione politica, ma esprime forse qualcosa in più di una concezione meramente «aggregativa» della democrazia, nella quale l'istituzionalizzazione dei processi di scelta politica sfocia linearmente, e senza alcuna esperienza dialettica strutturata, nel voto a maggioranza.

Nelle sedi istituzionali il livello dialettico dell'Atene democratica era senz'altro contenuto e spesso convogliato attraverso canali unidirezionali, basti pensare al modo in cui svolgevano le sedute dell'Assemblea; ma in senso lato, se cioè

⁵² Sottolinea Ober (1989, 299) che "The Athenians continued to believe that both freedom and consensus were simultaneously good, valuable to state and society, and attainable. That freedom was a good thing and worth defending and that consensus was a good thing and worth promoting were self-evident to the Athenians. Any attempt to limit either one by constitutional means might have been construed as an intolerable assault on basic Athenian values. No canny politician would willingly put himself in the position of attacking basic values. Hence, no constitutional solution (as far as we know) was attempted. The Athenians' willingness to maintain both principles, despite the philosophical contradiction this implied, allowed them to avoid the conflict between individual rights and the legitimate exercise of majoritarian power which is a major concern of modern democracies".

consideriamo la *polis* del IV secolo in tutte le componenti politico culturali, allora l'attività dialettica è proprio ciò che innervava la vita della comunità.

La caratteristica della cittadinanza democratica fu quella di riuscire a strutturare in sedi deputate alla decisione politica il vasto conglomerato «critico», ideologico e intellettuale che caratterizzava la *polis*, e nel sottoporlo ad un'attività di verifica che fosse pubblica, argomentata e libera. Questa strutturazione politica fu resa possibile dalla garanzia operativa di tre principi etici nel campo della dialettica e della retorica istituzionali: l'isonomia, l'isegoria e la parresia.

27. Il *demos*

Non era l'*agorà* il cuore della politica ateniese, essa fu semmai uno dei luoghi in cui si riversava il protagonista di quell'esperienza politica, il *demos*, che fu il gruppo di riferimento collettivo della *politeia*. Nel suo ruolo politico non vi è solo una questione relativa al numero - la massa, i più, la maggioranza - ma al gruppo vero e proprio, cioè ad un insieme dei cittadini che è connotato dialetticamente al suo interno. Nell'Atene democratica, sostiene Ober, la fede nel prendere una decisione in gruppo "era fondata sull'assunzione che la saggezza collettiva di un gruppo esteso fosse intrinsecamente più grande della saggezza di ognuna delle sue parti. Questa convinzione è uno dei principi egualitari centrali dell'ideologia politica ateniese"⁵³.

Questo non era ovviamente il convincimento di Platone e di una nutrita schiera di intellettuali ateniesi a lui contemporanei, orientati prevalentemente per un governo «dei migliori» o per una costituzione «mista» che bilanciassero principi democratici e «aristocratici». Eppure il culmine dell'esperienza democratica consisté proprio nel riuscire ad articolare in maniera virtuosa il fatto che in qualsiasi caso la saggezza collettiva di un gruppo esteso fosse intrinsecamente più grande della saggezza di ognuna delle sue parti⁵⁴.

28. Retorica e istituzioni politiche

La democrazia ateniese nacque con la «machiavellica» manovra di Clistene che arruolò il *demos* all'interno di una lotta tra figure di aristocratici. In seguito a quella manovra poterono mutare le formule organizzative ed i principi della sfera del potere e del governo, e si realizzò un modo nuovo di tenere assieme il sistema istituzionale e l'ideologia politica.

Da Clistene in poi il *demos* riuscì ad agire politicamente tramite istituzioni in cui il confronto pubblico tra uguali potenziava la *performance* di governo. Questo approdo della storia politica greca fu il risultato di un percorso nel quale

⁵³ Ober (1989, 163).

⁵⁴ È quanto viene riconosciuto per esempio da Aristotele nella *Politica*, 1281b.

attraverso un preciso impianto istituzionale il *demos* divenne un soggetto politico «potente», e fu poi possibile utilizzarne il potenziale dialettico a vantaggio della *polis*.

La storia politica che prese le mosse dall'Atene del VI secolo non va intesa come il progressivo e lineare svelamento di un tipo di governo, quello democratico, oggettivamente valido, esplicitamente teorizzato e gradualmente realizzato⁵⁵. Più semplicemente, secondo un'altra ipotesi di lettura, si può immaginare che una volta che con Clistene il *demos* venne inserito nel gioco di potere, esso implicitamente pose delle condizioni a chi deteneva l'iniziativa politica. Accadde perciò che l'Assemblea ed ogni sede istituzionale in cui si prendevano decisioni e si emettevano giudizi politici andasse conquistata, tenendo in considerazione il suo potere di voto. Così, nel tempo, "mentre le *élites* ottenevano delle vittorie sugli avversari attraverso il sostegno a riforme politiche democratiche, le istituzioni sulle quali in quanto *élites* potevano esercitare un controllo diretto diminuivano sempre di più" (Ober 1989, 85).

A partire dal IV secolo, come effetto della dialettica istituzionale che prevedeva la conquista del voto attraverso un apparato argomentativo di livello elevato, si verificò una progressiva professionalizzazione ed elitizzazione del dibattito assembleare. A questo proposito, i retori più attivi ed influenti, "ritenevano che all'interno del processo decisionale dovesse esserci un ruolo per il politico esperto", anche se "ognuno di loro pensava che il giudizio collettivo delle masse dovesse rimanere l'arbitro decisivo" (Ober 1989, 165).

Un elemento si rivelò allora determinante e attorno ad esso si giocò sia l'equilibrio politico tra *demos* ed *élites* sociali, sia l'equilibrio istituzionale tra *demos* e retori: il confronto pubblico, argomentato e retoricamente realizzato in vista del bene della *polis*⁵⁶.

In questo quadro, l'esercizio della cittadinanza istituzionale si distinguerà in ruoli di iniziativa politica e ruoli di verifica e decisione attraverso il voto. Il consenso sulle decisioni prese nelle sedi istituzionali è il risultato di una procedura che

⁵⁵ Ha affermato Finley (1962, 9) in proposito: "I do not believe that an articulated democratic theory ever existed in Athens. There were notions, maxims, generalities [...] but they did not add up to a systematic theory". Inoltre, una lettura «casualistica» della nascita e dello sviluppo della democrazia ateniese è illustrata da Lyttkens (2013, 95): "The development of democracy in Athens is a story of how members of the élite in different ways contributed to the institutional changes that eventually undermined their own dominant position as a group. This is a healthy reminder in view of the inevitable temptation within the rational-actor paradigm to see a close connection between the intentions behind an action and its consequences".

⁵⁶ Furono ovviamente vari i fattori che all'epoca realizzarono in contesti diversi il confronto e l'equilibrio fra *demos* ed *élites*, sia all'interno che all'esterno della sfera istituzionale. Va ad esempio ricordato, come fa Lyttkens (2013, 63-64), che "the necessary condition was that it remained credible that the poor majority would show restraint in using its political power to tax the rich", e più in generale che il clima politico godeva dei benefici legati ad uno sviluppo economico dovuto alla politica imperiale nel V secolo e ancor più del verificarsi di una coincidenza di interessi economici tra strati diversi della popolazione ateniese tra il V e il IV secolo.

appare piuttosto rigida ed impermeabile se la si pensa da un punto di vista genuinamente deliberativo. In Assemblea non si svolge alcun dibattito strutturato, e il voto assembleare rappresenta semmai il punto culminante di un variegato processo deliberativo nel quale si intrecciano esperienze ed occasioni diverse elaborate all'interno della più estesa sfera pubblica della *polis*.

29. I retori: opportunità e pericolo per la democrazia

L'atteggiamento degli ateniesi nei confronti di questa «*élite* parlamentare» fu ambivalente. Da un lato era reale la preoccupazione che i retori potessero agire con scopi poco limpidi, per ambizione personale o al servizio di nemici della *polis*. D'altro canto, il ruolo di chi presentava mozioni in Assemblea veniva apertamente incoraggiato, lodato ed anche premiato pubblicamente, poiché incarnava al massimo grado l'esercizio della cittadinanza.

I retori riconosciuti per tre volte colpevoli di illegalità nelle loro proposte perdevano il diritto di intervenire in ambito istituzionale, e chi tra loro aveva ispirato un intervento militare era chiamato a rispondere dell'esito. Per questo il numero di coloro che ambivano a ricoprire professionalmente questo incarico fu, nell'arco di un paio di secoli, alquanto ridotto. L'impegno da approfondire in questa carriera non era esente da pericoli personali e presupponeva inoltre una disponibilità di risorse economiche, tecniche e agonistiche che non tutti possedevano. Dobbiamo infatti considerare che il livello di preparazione per questa attività politica non poteva ormai essere raggiunto a partire da esperienze formative «amatoriali» o dal semplice esercizio della cittadinanza negli organi locali, i *dem*⁵⁷. L'esercizio della cittadinanza nel ruolo di retore in Assemblea e nei tribunali era incomparabilmente più impegnativo di qualsiasi altro. Oltre a ciò, «il timore da parte di molti ateniesi di incorrere in problemi legali così come nel risentimento dei concittadini, anche nel caso di chi era assiduo dell'Assemblea e profondamente interessato alle questioni politiche, consentì ai retori esperti di divenire una necessità strutturale nel sistema di governo ateniese» (Ober 1989, 111).

30. La *leadership* volatile dei retori

I retori furono elementi essenziali della democrazia ateniese. A prescindere dallo schieramento di cui potevano rappresentare gli interessi, o dall'ambizione personale che li sosteneva, diedero forma al dibattito politico articolando posizioni ed analisi che il cittadino comune non avrebbe potuto elaborare, e definirono il modo in cui il *demos* giudicava e decideva gli affari della *polis*. Ebbero ruolo di consiglieri ma anche di veri e propri *leader*, specialmente in frangenti difficili ed in situazioni di emergenza, e assunsero persino il ruolo di opposizione al *demos*, nel tentativo di sferzarne la pigrizia, l'attendismo e

⁵⁷ Un corso di retorica nell'Atene del tempo poteva durare anche tre o quattro anni, come afferma Isocrate (*Antidosis*, 87).

l'arrendevolezza di fronte ai retori stessi. Si assunsero così la responsabilità di aprire scenari nuovi di fronte alle questioni politiche portate in discussione.

Un modo così variegato di porsi da parte del retore rivela l'alta vitalità del confronto politico democratico, poiché mette in evidenza i limiti e le possibilità di una discussione nella quale confluivano elementi tecnici, indicazioni strettamente politiche, accorgimenti retorici, sospetto e diffidenza verso le figure degli stessi retori, onorabilità personale e fama di chi esponeva le mozioni, richiamo alle leggi e ai valori della *polis*, esaltazione dello stesso regime democratico.

Vi era, nei confronti dei retori, una specie di delega, il *demos* li investiva consapevolmente di un ruolo di *leadership*. Ma se nel caso di altre figure cui veniva delegato un ruolo guida (generali, ambasciatori, legislatori) esistevano, come abbiamo visto, formali procedure di investitura, veri e propri meccanismi di elezione e di verifica a fine mandato, nel caso di coloro che «guidavano il *demos* nella discussione» non era così.

Il retore conseguiva e rafforzava la capacità di assolvere al proprio compito parlando in Assemblea. Il suo scrutinio, sebbene non formalizzato, consisteva nella sua stessa carriera, in ciò che aveva di volta in volta sostenuto e consigliato, e la verifica delle sue posizioni si realizzava nel voto. Inoltre, essendo almeno in parte quella ateniese una *face to face society*, l'affidabilità del retore era notoria.

Se in particolari circostanze il suo ruolo poteva slittare da quello di consigliere a quello di *leader* vero e proprio, la *leadership* era tuttavia sempre intesa come provvisoria e la delega che il retore riceveva dal *demos* rientrava non appena la situazione politica si normalizzava. Pur essendo una *élite* intellettuale, essi non divennero mai una *élite* politica istituzionalizzata e non costituirono una vera e propria classe dirigente. L'appartenenza di molti tra i retori alla *élite* sociale e professionale della *polis* conferiva loro soprattutto la capacità di tenere il dibattito ad un livello accettabile sia organizzativamente che contenutisticamente per le esigenze ed i ritmi di lavoro delle istituzioni.

Il fatto che i retori fossero in genere cittadini abbienti non impedì che tra loro si verificassero casi di condotta fraudolenta; tuttavia la dialettica tra *demos* e retori si realizzò in modo equilibrato e funzionale alla *governance* della *polis*: "L'egemonia ideologica delle masse incanalò efficacemente il fiero spirito di competizione delle *élites*, inserendo questa eredità del codice aristocratico all'interno di un modello di comportamento che agiva nell'interesse di tutti" (Ober 1989, 333). L'agonismo tipico della politica greca cui tradizionalmente si fa riferimento non fu fine a sé stesso, né equiparabile ad una semplice «risorsa naturale» della *polis*, ma venne coltivato e utilizzato per il bene comune.

31. Democrazia in azione: tempi, spazi e linguaggio

Nelle istituzioni ateniesi del V e del IV secolo si realizzò un confronto pubblico tra posizioni politiche illustrate ed argomentate di fronte ad un vasto gruppo di cittadini che si esprimevano attraverso il voto.

Finley ha analizzato l'ambiente istituzionale tipico in cui si svolgeva questo confronto, definendo le caratteristiche dell'attività oratoria così come quelle dei tempi e dei modi in cui si sviluppava il dibattito assembleare, al fine di mostrare quanto questo fosse complesso, imprevedibile e caratterizzato da molte variabili.

Scrivendo Finley che “un dibattito congegnato per ottenere voti da un uditorio all'aperto, formato da diverse migliaia di individui, comporta l'utilizzo della tecnica oratoria nel senso stretto del termine. Ed era perciò perfettamente corretto dal punto di vista linguistico chiamare i leader politici «oratori», come sinonimo e non, come potremmo fare, riferendoci ad una particolare abilità di qualche figura politica. [...] L'assemblea che sto tentando di descrivere – prosegue Finley – indica non solo la presenza della tecnica oratoria ma anche una di «spontaneità» del dibattito e della decisione che manca nella democrazia parlamentare, almeno ai giorni nostri. Oratori e pubblico erano ugualmente consapevoli che prima che facesse sera la questione dibattuta doveva venir decisa, che ogni individuo presente avrebbe votato «liberamente» e volontariamente, senza timore di punizioni o di altri controlli da parte del partito, e perciò che ogni discorso ed ogni argomentazione doveva cercare di convincere l'uditorio sul momento, e che tutto ciò costituiva una prova seria nel suo insieme ed in ognuna delle sue parti” (Finley 1962, 13).

Dal punto di vista dei retori conquistare l'uditorio non era operazione né scontata né semplice, non solo per la delicatezza o la gravità del tema all'ordine del giorno, ma anche per l'imprevedibilità della composizione dell'Assemblea o dei tribunali. D'altro canto, a coloro che invece erano chiamati a decidere ascoltando i discorsi era chiaro che la tecnica comunicativa poteva costituire un pericolo reale per il confronto onesto e aperto, una minaccia contro il cuore del meccanismo decisionale democratico.

L'ossatura del dibattito politico nella democrazia ateniese del IV secolo era tuttavia costituita dai retori, i quali individuavano gli argomenti, descrivevano situazioni, formulavano consigli e proponevano soluzioni, accollandosi la responsabilità delle loro proposte. E sebbene “i politici ateniesi [i retori] venissero spesso definiti come *leaders* (*demagogoi* sono letteralmente coloro che *guidano* il *demos*) o come coloro che guidano (*hegemones*)”, la loro caratteristica principale, ciò che informava il loro ruolo politico, risiedeva proprio nella forma della comunicazione pubblica: “la preponderanza dei termini che li descrivono, sottolineandone la capacità oratoria e la funzione di consiglieri, suggerisce in ogni caso che il discorso pubblico era l'aspetto prevalente del loro ruolo di guida” (Ober 1989, 107).

Pertanto, nell'Atene democratica l'iniziativa politica espressa dalla cittadinanza si giocava soprattutto nella *performance* oratoria all'interno delle sedi istituzionali e non nella gestione di un potere acquisito fuori di esse, o a partire dalle prerogative di un preciso incarico ufficiale, o ancora dal guidare una fazione politica più o meno strutturata: "La terminologia dell'attività politica ateniese mostra che la comunicazione pubblica diretta era il luogo principe di qualsiasi potere, autorità o influenza che il retore poteva sperare di esercitare" (Ober 1989, 107).

Nonostante la rigidità della procedura dialettica assembleare che vede coinvolti retori e *demos*, la crescente importanza dell'elemento oratorio nel confronto istituzionale impone al ruolo della cittadinanza una nuova valenza dinamica. La cittadinanza non è solo più presidio dello spazio pubblico e dell'architettura istituzionale, ma diviene articolazione linguistica della sfera politica. Nelle *demegorie* e nelle orazioni in tribunale il linguaggio non è solamente uno strumento descrittivo, ma elaborazione di argomentazioni di fronte ad un uditorio. Nell'ultima parte del IV secolo le due forme della cittadinanza istituzionale, quella che assume l'iniziativa e quella che giudica votando, sono ormai avviate ad una esperienza politico-linguistica che per alcuni – come Platone - avrà addirittura aspetti parossistici.

32. Laddove la persuasione è il fine, la retorica è presente

Nell'Atene democratica la politica si realizzò attraverso un processo deliberativo che doveva adeguarsi a specifiche condizioni formali e materiali (spazi, tempi e modi) delle assise istituzionali. Il fine della retorica utilizzata da chi proponeva mozioni ad un uditorio che si esprimeva col voto fu la persuasione; lo scopo da raggiungere fu quello di dar vita ad un convincimento argomentato, pubblico e infine condiviso. Ciò che vincolava i cittadini che avrebbero votato dopo aver ascoltato i retori era l'aver assistito al processo argomentativo che sosteneva la mozione presentata.

Osserva G.A. Kennedy che "nella vita intellettuale dell'antichità la retorica si rivelò essere una forza con un potenziale liberalizzante equiparabile a quella della filosofia. Dimostrava che vi erano due aspetti in molte se non in tutte le questioni che si affrontavano. Il principio basilare della legge, e cioè che ognuno, quantunque possa essere chiara una prova contro di lui, ha il diritto di presentare il proprio caso nel miglior modo possibile, giunge come eredità alla giustizia greca dai dibattiti dei sofisti [...]. Durante i periodi migliori della storia antica, nel dibattito politico c'era la volontà di offrire maggiore considerazione alle idee altrui qualora venissero espresse con efficacia retorica. Quantomeno, la retorica infuse vigore alla vita intellettuale dell'antichità. È stato a lungo notato che l'oratoria sia fiorita più nelle democrazie che durante le tirannie" (Kennedy 1963, 23).

L'esteso utilizzo di tecniche retoriche, nonché la riflessione filosofica su di esse, testimoniano l'apertura del dibattito politico democratico. Lungi dall'esprimere solo un artificioso sistema di controllo delle opinioni, la retorica rispose

all'esigenza di un confronto di idee che doveva essere organizzato e tutelato proprio perché sorgeva ormai su un terreno politico caratterizzato dalla garanzia di accesso alla parola (*l'isegoria*) e dalla libertà di espressione (la *parresia*), nonché dalla diffusa partecipazione pubblica. Venute meno le «garanzie» di una gestione autoritaria o aristocratica del potere, il discorso pubblico dovette essere contestualizzato, argomentato e reso persuasivo, poiché nessuna autorità al di là di quella della dialettica e della retorica poteva d'ora in poi garantire la validità della procedura di una scelta politica condivisa.

Come nel caso dell'Atene soloniana, la libertà da tutele e censure di tipo autoritario o teologico spinse coloro che agivano politicamente verso un'autonoma assunzione di responsabilità. La retorica costituì il modo in cui questa responsabilità venne assunta in epoca classica: le proposte dei retori nelle sedi istituzionali fecero ricorso a questa tecnica non per individuare i valori da promuovere, ma per comunicarli efficacemente. Sarà lo stesso Aristotele, a proposito dei discorsi nei tribunali, a sostenere che "la retorica è utile perché verità e giustizia sono per natura superiori ai loro contrari, perciò se le sentenze non risulteranno appropriate la causa della sconfitta sarà necessariamente da imputare a noi stessi: il che è degno di biasimo"⁵⁸.

Fu solo a causa del graduale isterilirsi delle istituzioni che avevano fornito all'oratoria di tipo deliberativo il suo significato sociale e politico che la retorica in quanto tale venne via via identificata sempre più con quella che teorici della retorica come Aristotele o Cicerone consideravano solo una delle sue parti minori, l'*elocutio*⁵⁹. Quel che col tempo accadde fu una ridefinizione della retorica in termini riduttivi: "il suo essere stata al centro del discorso civico, della persuasione, dell'argomentazione e della deliberazione viene dimenticato, ed una appendice dell'«arte della retorica» viene staccata, condotta in uno splendido isolamento, e considerata l'intero" (Cohen 1994, 75).

L'arco vitale della democrazia ateniese si apre coi versi elegiaci di Solone e si chiude con le demagogie di Demostene: il linguaggio innerva i confronti dell'Assemblea e i processi nei tribunali, centri vitali di quella politica democratica.

33. Il lungo oblio della politica democratica

È difficile poter parlare di una «genealogia lineare» che unisca la cultura democratica dei Greci e la nostra. Oggi non sapremmo come leggere il lamento dall'esilio del poeta Alceo, che nel VI secolo rimpiangeva sopra ogni cosa la lotta politica e l'esercizio della cittadinanza. E forse non sapremmo nemmeno in che corpo di leggi inserire quella attribuita a Solone che punisce l'ignavia in caso di *stasis*. Inoltre, storicamente, la democrazia ateniese come valore e

⁵⁸ *Retorica* 1355a 21-26.

⁵⁹ Cioè l'aspetto dell'elaborazione linguistica del discorso.

come forma di governo subisce dal 322 a. C. fino all'avvento delle democrazie liberali un vero e proprio oblio.

Rileva lo storico delle istituzioni dell'antica Grecia M.H. Hansen che "secondo la tradizione, tra l'antichità e l'Illuminismo la democrazia ateniese è stata una specie di bella addormentata. Con due differenze di rilievo, il suo sonno non è durato un centinaio d'anni, ma quasi duemila, e il suo risveglio non è stato suscitato da un principe innamorato. Al suo risveglio essa era temuta dai principi, detestata dai filosofi e ritenuta impraticabile dagli uomini di stato" (Hansen 1995, 25). E aggiunge: "Durante l'Illuminismo la tradizione classica rappresentò un elemento molto forte nella creazione dell'opinione pubblica, ma la democrazia ateniese era ritenuta una parte non significativa della tradizione classica", maggiore spazio veniva riservato alla storia di Roma e, qualora si affrontasse l'argomento della democrazia, Roma ed Atene venivano poste l'una accanto all'altra.

Hansen porta l'esempio della voce *Democrazia* nella prima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* (1771):

Democracy, the same with as popular government, wherein the supreme power is lodged in the hands of the people: such were Rome and Athens; but as to our modern republics, Basil only excepted, their government comes nearer to aristocracy than democracy (Hansen 1995, 29)

ed evidenzia la serie di aggiustamenti che subiranno i riferimenti storici esemplificativi nelle successive edizioni della voce, dove Roma perderà importanza, gli Stati Uniti d'America sostituiranno Basilea e, nell'edizione del 1842, assurgeranno ad esempio di tipica democrazia contemporanea, per poi scomparire però dagli esempi nell'edizione del 1910, quando si verificherà il ricongiungimento della parola democrazia con le città-stato greche, testimoni finalmente uniche ed esemplari di quella forma di governo. Si potrebbe tentare di scrivere una storia della ricezione teorico-politica della democrazia greca in epoca moderna e contemporanea ricostruendo ciò che sta dietro questi aggiustamenti.

Fino al 1600, le principali fonti di conoscenza storico-istituzionale sulla democrazia greca furono la *Politica* di Aristotele ed un'opera sulla costituzione degli ateniesi a lungo attribuita a Senofonte, ma probabilmente scritta da un esponente dell'oligarchia dell'epoca⁶⁰, entrambe in vario modo critiche verso la forma di governo democratica. La tradizione di pensiero ostile alla democrazia vanta esponenti come Platone e, in modo più blando, Aristotele, e comprende la posizione di molti filosofi non solo nell'antichità, includendo anche quella di un maestro di retorica come Isocrate, contemporaneo di Platone e meno radicale nel biasimo della democrazia ateniese. Più schierata dalla parte dei principi democratici l'opera di Eschilo ed Euripide; Erodoto li difenderà apertamente ed anche Tuciddide ne dichiarerà il valore attraverso le parole del famoso Epitafio pronunciato da Pericle.

⁶⁰ L'opera fu probabilmente composta tra il 450 e il 413. Vedi Centanni (2011).

Sostiene E.W. Robinson che “per buona parte della storia antica e moderna la democrazia greca ha goduto di tutt’altro che di una buona reputazione e di una vasta influenza. A partire dall’antichità, storici e filosofi che affrontarono l’argomento manifestarono spesso seri dubbi sul governo popolare. I filosofi greci lo trovavano un sistema politico difettoso e mal congegnato, specialmente se comparato alle costituzioni «miste» che bilanciavano elementi monarchici, oligarchici e democratici, o se commisurato alle città-stato che essi stessi potevano immaginare” (Robinson 2004, 5).

Oscillazioni e aggiustamenti del ruolo e del valore della democrazia greca si susseguiranno, lungo i due millenni che datano dalla fine di quella esperienza politica, a seconda delle conoscenze linguistiche e delle fonti disponibili⁶¹, delle figure cui si guarderà (Solone, Pericle, Demostene), e delle tendenze ideologiche e dei progetti politici di coloro che di volta in volta rifletteranno su quell’esperienza di governo.

In ogni caso, ciò che ai nostri occhi appare come tuttora valido nell’esperienza della *polis* democratica è una progressiva estensione della categoria di cittadinanza, un allargamento del dibattito istituzionalizzato ed una moltiplicazione delle occasioni in cui la democrazia potesse riflettersi, essere osservata, discussa e persino messa alla berlina, ma raramente venir limitata e censurata.

34. Habermas e lo studio sull’opinione pubblica

Storicamente quest’impostazione della politica «cade in disuso» per quasi duemila anni. Nei secoli dell’oblio della democrazia pare chiudersi progressivamente lo spazio della vita comune nel quale il potere politico era esercitato in pubblico, quello spazio che si era aperto con la nuova visione della giustizia e della legge in Solone e sul quale l’Atene democratica aveva costruito la sua cittadella istituzionale, il cui linguaggio era quello della dialettica e della retorica.

Un tentativo di analizzare questo spazio pubblico e la sua valenza politica è stato compiuto Habermas. La lettura della sua ricostruzione storico sociale eseguita nella parte iniziale di *Storia e critica dell’opinione pubblica* può accompagnarci nel percorso che separa l’Atene democratica dalle pretese che ancora oggi avanziamo quando cerchiamo di ricollegarci a quella esperienza politica.

L’opera si prefigge l’analisi dell’origine e della trasformazione della sfera pubblica borghese, cioè di quella sfera nella quale si è storicamente realizzato ciò che viene comunemente chiamato opinione pubblica. Individuando nella sfera pubblica i principi fondanti della cittadinanza democratica, Habermas ne ricostruisce le trasformazioni, dal suo apparire nella *polis* greca sino all’età

⁶¹ La *Athenaion Politeia*, attribuita ad Aristotele e molto probabilmente di scuola aristotelica, fu ritrovata solo nel 1891.

moderna e contemporanea, puntando l'attenzione su quanto accade a partire dal XVI secolo nella società borghese, impegnata a creare uno spazio di discussione sociale ed intellettuale a fronte del potere politico rappresentato dalle monarchie assolutistiche.

Apparirà evidente che le caratteristiche fondamentali della sfera pubblica borghese richiamano istanze già presenti nell'esperienza della democrazia ateniese: l'uguaglianza tra coloro che partecipano al confronto pubblico delle idee (*isonomia*), la garanzia di accesso al confronto dialettico (*isegoria*) e la libertà di esporre le proprie idee senza riserve (*parresia*) riguardo ai temi trattati, in modo argomentato, razionale e persuasivo. Ma diversamente da quanto accadde nell'esperienza greca, in epoca moderna, nota Habermas, queste istanze procedurali e dialettiche sorgono e si sviluppano a partire da condizioni e da necessità della sfera economica e privata e non da esigenze della *politeia*.

35. Definizione di sfera pubblica

Per «sfera pubblica» Habermas intende un dominio della vita sociale il cui accesso è garantito a tutti i cittadini e nel quale può realizzarsi ciò che forma un'opinione pubblica.

La sfera pubblica può realizzarsi in ogni colloquio nel quale singoli individui si riuniscono per formare un corpo pubblico. In questa sfera costoro non si comportano né come professionisti né come uomini d'affari che trattano questioni private, né come membri di un ordine costituzionale soggetti a vincoli legali di una burocrazia statale. Si comportano come corpo pubblico quei cittadini che si intrattengono in discussioni e si scambiano opinioni liberi da costrizioni – ovvero con la garanzia di libertà di riunione, di associazione e della libertà di esprimere e rendere pubbliche le loro opinioni – *su questioni di interesse generale*.

In epoca moderna, la sfera pubblica media tra società e Stato; in essa il pubblico si organizza come portavoce dell'opinione pubblica, accordandosi a quel principio della pubblica informazione che un tempo doveva essere conquistato, combattendo le arcane politiche delle monarchie, e che da allora ha assunto la funzione di controllo democratico delle attività dello Stato.

Sfera pubblica e pubblica opinione, sostiene Habermas, sono figlie di un momento storico preciso, quello in cui la mera opinione ha cominciato a distinguersi dall'opinione pubblica. Diversamente dalle mere opinioni, l'opinione pubblica può nascere solo se esiste un pubblico che ragiona, poiché nella sfera pubblica si realizza un accesso alla verità tramite ragionamento⁶².

⁶² Cf. Habermas (1964).

36. La sfera pubblica nella *polis* ateniese

Osserva Habermas che la distinzione ed i rapporti tra le due sfere della vita umana, quella pubblica e quella privata, tendono a mutare radicalmente dopo la scomparsa del mondo classico, dal quale le categorie di pubblico e privato provengono.

Nota infatti che “nella città-stato greca al culmine del suo sviluppo, la sfera della *polis*, che è comune (*koinon*) ai liberi cittadini, è rigorosamente separata dalla sfera dell’*oikos* [della casa], che è propria di ogni singolo (*idion*). La vita pubblica, *bios politikos*, si svolge sulla piazza del mercato, l’*agorà* [...]: il carattere pubblico si costituisce tanto nel dialogo (*lexis*), che può assumere anche la forma del dibattito e della sentenza giudiziale, quanto nell’agire comune (*praxis*), riguardi esso la condotta della guerra oppure i giochi agonistici”⁶³. La sfera privata di coloro che possono accedere alla vita politica è caratterizzata dall’autonomia personale dell’*oikodespotes*, garantita dalla proprietà fondiaria. È bene notare che secondo Habermas, questa radice privata della cittadinanza non emerge in alcun modo nel confronto pubblico, costituendone un fondamento implicito e silenzioso. Nella *polis* le due sfere della vita umana appartengono a livelli ontologici differenti: la sfera privata è il “regno della necessità e della caducità”, quella pubblica regno “della libertà e del permanente”, tra di esse non c’è continuità né comunicazione.

37. Il Medioevo: il «pubblico» come rappresentatività

Nel Medio Evo invece “non esiste un contrasto tra dimensione pubblica e sfera privata, come nel mondo antico”, poiché non vi è uno “status definibile in termini di diritto privato dal quale i privati possano, per così dire, farsi innanzi in una sfera pubblica”. Qui per pubblico si intende piuttosto la *rappresentazione* di uno *status* di potere da parte di chi lo incarna. Habermas parla di «aureola» dell’autorità che rappresenta il proprio dominio “anziché per il popolo, «dinanzi» al popolo”. La sfera pubblica ha perso il ruolo di spazio di confronto tra uguali per divenire luogo di esibizione di una *élite*, laica o religiosa.

38. L’assolutismo e «il pubblico» come apparato statale

A partire dal XV secolo, prosegue Habermas, “la sfera pubblica rappresentativa si concentra nella corte del sovrano”. Non vi è più una rappresentazione del potere verso l’esterno, ma quasi una sua autorappresentazione per la quale l’intera società ricopre un ruolo di sfondo rispetto al mero dispiegarsi dell’autorità. Nell’«etichetta» di Luigi XIV è possibile cogliere “l’ultima figura dell’elemento pubblico rappresentativo, concentrata e al contempo intensificata nella corte del monarca”, uno spazio che costituisce “una riserva all’interno di una società che si separa dallo Stato. Ora soltanto – fa notare Habermas - si distaccano in un senso specificamente moderno la sfera privata e quella

⁶³ Habermas (2011, 5).

pubblica". D'ora in poi, ciò che è pubblico dovrà riferirsi "allo Stato formatosi con l'assolutismo, che si oggettiva rispetto alla persona del sovrano".

39. Interessi privati e pubblico potere ai tempi del mercantilismo

Nell'epoca del capitalismo finanziario e commerciale che opera a livello internazionale si costituirà un nuovo ordine sociale. Le reti degli scambi economici travalicano per la prima volta il livello dell'economia chiusa di tipo familiare, caratteristica del mondo antico e medievale. In questa nuova dimensione economica, il potere statale, cioè quello che è divenuto il pubblico potere, viene ingaggiato da operatori privati in base ad esigenze di tipo economico e mercantile. Nell'intreccio tra le esigenze private di questi operatori da un lato, e, dall'altro, quelle di un potere statale che potrà trarre vantaggio dalla loro attività fornendo garanzie e sostegno politico, si concretizzerà l'interesse generale cui entrambi sono legati⁶⁴.

Habermas fa notare che in questo momento dell'epoca moderna la sfera privata e la sfera pubblica danno inizio a un tipo di rapporto del tutto nuovo: quell'*oikos* che costituiva il fondamento concreto della cittadinanza e della vita politica ateniese rimanendo celato nella sfera domestica e familiare, in epoca moderna diviene, attraverso un articolato percorso, il pungolo ed il principio dinamico per la costituzione di una nuova dimensione pubblica. Questo mutamento di rapporti è in gran parte dovuto alla "trasformazione dell'economia tramandata dall'antichità in economia politica", poiché "l'economia moderna non si orienta più verso l'*oikos* [e] alla casa è subentrato il mercato".

40. Ridefinizione della sfera privata: sfera pubblica e intimità familiare

Spostando il fulcro dell'attività economica fuori dall'ambito domestico, la rivoluzione mercantilistica consentirà alla sfera privata borghese di ricavarci uno spazio d'azione nel quale finiranno per distinguersi da un lato l'intimità familiare e dall'altro lo spazio di confronto intellettuale ed economico col pubblico potere. Nell'intimità familiare, ridefinita nei tempi e nei modi dal nuovo sistema economico, sorgerà l'esigenza di intraprendere la progressiva chiarificazione del sé borghese, per rintracciarvi ciò che - almeno apparentemente - è sottratto al dominio delle leggi economiche e politiche: il suo nucleo «semplicemente umano». Questo lavoro sul «semplicemente umano», su quel grado residuale della sfera privata apparentemente scollegato dalle logiche produttive e di

⁶⁴ In questo tipo di sistema commerciale, ricorda Habermas, "l'attività economica privatizzata deve orientarsi verso uno scambio allargato di merci sotto una pubblica direzione e sorveglianza" e "le condizioni economiche nelle quali adesso si svolge [...] sono per la prima volta di interesse generale". In virtù dell'estensione e dell'articolazione dei loro traffici economici, gli operatori privati hanno ora bisogno "di forti garanzie politiche", ovvero della collaborazione del pubblico potere, cioè dello Stato. "I mercati esteri sono ora considerati, a ragione, «prodotti istituzionali»; sono il risultato di sforzi politici e potenza militare. La vecchia base operativa dell'originario comune cittadino si allarga così in quella nuova del territorio statale", Habermas (2011, 22).

potere, si realizzerà sin dall'inizio ad un livello intersoggettivo: il carteggio, il mondo delle lettere, il romanzo come opera che narra ed analizza la sfera sociale, si riveleranno tutti luoghi di confronto – anche a larghissimo raggio - e non mere occasioni di introspezione di individui isolati.

Questa esigenza di chiarificazione sarà perseguita tramite l'uso pubblico della ragione e con l'utilizzo di precisi strumenti culturali allora in via di formazione, e costituirà la base di un processo di critica della società che si rivelerà funzionale alla formazione dell'esperienza politica e della democrazia moderne.

41. La stampa come punto di incontro tra sfera privata e pubblico potere

Nella fase mercantilistica del capitalismo, osserva Habermas, emerge un fenomeno inedito e di notevole importanza per la realizzazione della sfera pubblica: la nascita di una stampa professionale. Questo canale comunicativo verrà utilizzato in ambito governativo per rendere noti ordini e disposizioni di carattere amministrativo ed economico a chi, pur operando in base a esigenze private, viene però implicitamente riconosciuto come «pubblico destinatario». D'altro canto, tale «pubblico», nota Habermas, è composto da quei ceti colti che per conoscere e gestire dinamiche di tipo mercantile si informano regolarmente attraverso la stampa e costituiscono uno strato sociale che “sin dall'inizio è un pubblico di lettori”. Costoro sono direttamente interessati a quanto lo Stato produce in termini di imposte, tasse ed “in generale alle intromissioni pubbliche della sfera domestica privatizzata”, di fronte alle quali svilupperanno via via un'attività di vaglio critico, necessaria non solo alla comprensione, ma al confronto esplicito con l'autorità statale. Habermas sostiene che nell'elaborazione di questo confronto viene storicamente alla ribalta per la prima volta l'uso pubblico della ragione.

Storicamente, ricorda Habermas, le discussioni pubbliche circa l'esercizio del potere politico, critiche nelle intenzioni e garantite istituzionalmente, non sono sempre esistite. Sono sorte e cresciute in questa fase specifica della società borghese, e sono potute entrare nell'ordine dello Stato costituzionale borghese solo come risultato di una particolare costellazione di interessi sociali, economici e spirituali che qui abbiamo velocemente illustrato nei loro rapporti. Ciò che questa prima esperienza di pubblica discussione avrebbe in seguito prodotto, sarebbe stata la nascita della garanzia costituzionale di un dominio di individui privati riuniti in un corpo pubblico che, all'interno del *medium* della sfera pubblica, come cittadini, trasmettono i bisogni della società allo Stato, col fine di trasformare, idealmente, l'autorità politica in autorità «razionale».

Quel che rappresenta la misura di questa razionalità è costituito dall'interesse generale. In una società caratterizzata dal libero scambio di merci, l'interesse generale è garantito nel momento in cui le attività degli individui privati che si muovono sul mercato sono libere da obblighi sociali e da pressioni politiche nella sfera pubblica, risultando così gestibili razionalmente. Detto ancor più schematicamente, nel sistema economico capitalistico, la razionalità, ovvero la

calcolabilità dei fattori sociali, giuridici e politici in gioco nel mercato, costituisce il presupposto per poter determinare il profitto.

42. La sfera pubblica della letteratura e della conversazione

In virtù delle caratteristiche della vita privata della classe agiata borghese, la stampa del tempo prende a veicolare non solo informazioni ma anche articoli educativi, esempi di critica e di recensione, fino a che “nel corso della prima metà del XVIII secolo, con il cosiddetto articolo dotto, l’argomentazione razionale fa il suo ingresso anche nella stampa quotidiana”. I giornali si rivelano mediatori e intensificatori del dibattito pubblico, essendo passati dall’essere meri elenchi di notizie a mezzi di articolazione della discussione razionale, divenendo il volano spirituale della sfera pubblica.

Attraverso esperienze come le conversazioni in società e in associazioni, l’utilizzo di strumenti intellettuali quali la stampa periodica, la frequentazione delle *café-houses* e dei *salons*, della letteratura, del teatro, dei concerti, con l’esercizio della critica d’arte, e infine tramite la rete della corrispondenza privata e degli epistolari, si verrà costituendo la “palestra di un pubblico dibattito che ancora è incentrato in se stesso, un processo di autochiarificazione dei privati intorno alle genuine esperienze della loro nuova condizione privata”, ma che fornirà i mezzi e gli elementi per la costruzione del dibattito critico rivolto alla sfera del pubblico potere.

Lo spazio dal quale la sfera pubblica sorge e si sviluppa è quello della città, all’esterno delle corti e delle cerchie aristocratiche ormai chiuse attorno ai monarchi. Sarà qui che tra il 1680 e il 1730 sorgeranno i *café*, centri dapprima di critica letteraria e poi politica, che vedono riunirsi in un ambiente «misto» rappresentanti della borghesia intellettuale ed aristocratici. In questi ambienti, sostiene Habermas, “il gusto dell’argomentare, che è stimolato da opere d’arte e di letteratura”, sorto sulla scorta di un’opera di chiarificazione del sé privato, “si estende subito anche alle dispute economiche e politiche”. Nell’Inghilterra dell’epoca, il *café* non solo offrì “libero accesso a circoli influenti, ma raggiunse soprattutto i più larghi strati del ceto medio, perfino artigiani e bottegai”. L’elemento che univa chi condivideva questa sfera dialettica non era ancora “l’eguaglianza politica dei membri, quanto piuttosto la loro estraneità rispetto al campo politico dell’assolutismo”, cioè a quel pubblico potere che è ancora incarnato dalla cancelleria del sovrano.

43. Le «regole del club»

Ciò che assume importanza in queste diverse sedi di confronto intellettuale tra privati è soprattutto l’insieme dei presupposti che sta alla base delle loro procedure dialettiche, cioè il modo in cui vi si esercitava la critica razionale della realtà. Habermas ne fornisce uno schema formale, individuandone i «criteri istituzionali», una sorta di «regole del club»:

- Innanzitutto, in questi luoghi di confronto non viene mai presupposta l'uguaglianza di posizione sociale tra coloro che partecipano ed intervengono; piuttosto, si verifica una sistematica astrazione da questa condizione degli interlocutori al fine di evitare che nei confronti prevalga come criterio di giudizio l'autorità di rango, mentre si fa in modo che eccella "l'autorità dell'argomento contro quello della gerarchia sociale". Ciò in base a cui si riconoscono uguali coloro che in questi consessi intervengono è la consapevolezza di condividere «il semplicemente umano», cioè quello *status* comune di fronte al quale "le leggi del mercato come quelle dello stato sono sospese". È una specie di garanzia «isonomica» che in questo caso viene messa in risalto, e che tutela l'efficacia del dibattito difendendone la fecondità argomentativa contro l'elemento arbitrario della condizione sociale.
- Il secondo punto qualificante riguarda l'estensione del dominio tematico e la possibilità di sottoporlo ad una libera e personale analisi critica. In questi luoghi di libera discussione, ad una ipotetica richiesta del tipo «Fino a quale livello si possono spingere l'opinione e la sua argomentazione?», la risposta sarebbe stata: «Fino al livello più alto, quello universale». Ciò che aveva valore universale, in ambito etico ed estetico (gli ambiti prevalenti di questi confronti), era all'epoca oggetto di indagine e dibattito da parte di autorità (religiose, statali) attraverso saperi istituzionali (filosofia, arte, letteratura) le cui concrete realizzazioni, le opere, divengono, in questo frangente storico, merci. Opere d'arte figurativa, scritti letterari e saggistici, esecuzioni musicali, approdano ad un mercato, quello culturale, generato dalle nuove esigenze della sfera privata e dalla potenza distributiva della sfera economica, e sono per la prima volta dopo secoli svincolate da committenze religiose o aristocratiche. Anche loro, come le informazioni veicolate dalla stampa, sono accessibili diffusamente, e per la prima volta è possibile ricercarne "in maniera autonoma il significato per via della reciproca comprensione razionale". Un'opera d'arte perde la sua aura nel momento in cui è suscettibile d'essere agita come merce, e diviene oggetto di «gioco dialettico» per coloro che ne vogliano discutere liberamente e sinceramente. Tale «dissacrazione» svincola l'opera d'arte dalle funzioni di rappresentanza di poteri politici o religiosi – e quindi da scopi pratici – e la rende fine a se stessa, la libera per il ruolo di oggetto di discussione da parte di tutti: l'opera d'arte "diventa oggetto della libera scelta e della mutevole inclinazione". Se l'universale non è più mediato e cristallizzato dall'autorità politica e culturale istituzionalizzata, non c'è ambito tematico che in queste occasioni di confronto non possa venir toccato, non c'è ambito tematico sul quale ognuno non sia libero di arrischiarsi ed esprimersi sinceramente ed in prima persona. Siamo di fronte ad una specie di garanzia *parresistica* nel confronto dialettico⁶⁵.

⁶⁵ In ambito moderno, tuttavia, il potenziale "eversivo" e di rischio connesso alla *parresia* risulta alquanto ridimensionato, declinato piuttosto nell'attività dissacrante nei confronti dell'opera d'arte ridefinita in termini di merce. La libertà di parola che nella Grecia classica presupponeva per certi versi una sfida diretta al potere ed al pensiero comune in difesa della verità, non prevede nell'ambito dialettico dei colti borghesi un rischio altrettanto concreto. Per un'analisi critica della *parresia* si veda Foucault (1996); sulla *parresia* nell'Atene classica si veda, tra i

- Il terzo ed ultimo punto individuato da Habermas riguarda l'estensione della rete di discussione dei partecipanti, estensione che non può essere chiusa né limitabile: la logica interna del confronto dialettico impone di non chiudere la pubblica partecipazione verso l'esterno, giacché coloro che discutono assieme condividono la condizione di chi "si trovava sempre in mezzo ad un pubblico più vasto di tutti i privati che come lettori, ascoltatori e spettatori, fermo restando il presupposto della cultura e della proprietà, potevano impadronirsi tramite il mercato degli oggetti di discussione"⁶⁶. Se è garantito a tutti l'accesso alla discussione, viene rispettata una specie di «condizione isegorica» del confronto.

Il modello partecipativo pubblico ricostruito da Habermas nelle sue origini storico-sociali parrebbe approdare a ciò che nella *polis* costituiva il triplice presupposto etico della cittadinanza istituzionale democratica: *isonomia*, *isegoria* e *parresia*. L'elemento comune alle due esperienze è il valore attribuito alla garanzia procedurale collegata agli strumenti dialettici di confronto, entrambe puntano infatti ad una specie di disciplinare dell'argomentazione pubblica che possa garantire una giusta elaborazione del giudizio e della decisione.

Nell'Atene democratica quel disciplinare era al centro della teoria e della pratica retoriche, ed anche del confronto tra la cittadinanza che incarnava l'iniziativa politica e quella che ne vagliava la validità. Nell'esperienza intellettuale borghese, come abbiamo appena visto, costituirà la struttura della sfera pubblica nella società civile. Infine, nell'ultima riflessione di Habermas, rappresenterà l'essenza stessa dell'esercizio di cittadinanza nelle società post-convenzionali, caratterizzate, come quelle attuali, dalla complessità e dal multiculturalismo.

44. I borghesi di Habermas non sono novelli cittadini ateniesi

Tuttavia, definendo il processo tramite il quale dopo la fine del mondo classico la sfera pubblica ricompare con analoghe caratteristiche in epoca borghese, Habermas pone l'accento sull'origine privata e polemica di questo spazio, e perciò antitetica rispetto a quella della *polis* greca.

In epoca moderna la sfera pubblica sorge da esigenze della sfera privata che sono in primo luogo di tipo economico. Inoltre, gli strumenti intellettuali che la borghesia dell'età mercantile utilizza per affermare uno spazio pubblico di confronto con l'autorità statale vengono elaborati, attraverso frequentazioni sociali, letture colte ed esperienze spirituali, nientemeno che nella sfera dell'intimità familiare. È in questa sfera che la borghesia scopre in sé l'elemento «semplicemente umano», ciò che costituisce la sua base isonomica di confronto dialettico.

contributi più recenti, Saxonhouse (2005).

⁶⁶ Habermas (2011, 44).

Coloro che partecipano della sfera pubblica borghese non sono perciò come i cittadini della *polis* che si riuniscono in sedi istituzionali con lo scopo di esercitare assieme la volontà politica, ma sono singoli membri della società impegnati in un dibattito pubblico per la gestione di esigenze private a fronte dell'autorità governativa.

È stato osservato che non è possibile istituire una affinità ideologica tra il comportamento della cittadinanza istituzionale nell'esperienza della democrazia antica e quello sotteso alla creazione della sfera pubblica borghese. Come avverte K. M. Baker, "la creazione della sfera pubblica che Habermas descrive è intesa come una caratteristica distintiva di una società moderna piuttosto che come un recupero del modello della *polis* antica. I suoi membri sono da intendersi come individui privati dispersi nella società e non come cittadini di una repubblica riuniti assieme in una sede politica: partecipano ad una discussione critica che conduce ad un giudizio razionale e consensuale, e non ad uno scontro agonistico per la formazione di una volontà comune"⁶⁷. Viene altresì messo in risalto da S. Benhabib proprio l'aspetto competitivo della politica greca rispetto allo stile trattativista della moderna società civile, nella quale: "lo spazio pubblico non è inteso agonisticamente come uno spazio di competizione per ottenere plauso ed immortalità all'interno di una *élite* politica; quello spazio è inteso democraticamente come la creazione di procedure attraverso le quali coloro che sono coinvolti da norme sociali di carattere generale e decisioni politiche collettive possano avere voce in capitolo nella loro formulazione, stipula e adozione"⁶⁸.

Tuttavia, l'atteggiamento agonistico greco non escludeva che ciò per cui si lottava dialetticamente nella *polis* non potesse – e in qualche caso *dovesse* – seguire un percorso attraverso sedi istituzionali e venir presentato pubblicamente in modo persuasivo, al fine di ottenere un consenso informato e fornire un indirizzo politico vincolante. La dialettica tra retori e *demos*, tra cittadinanza di iniziativa e cittadinanza di vaglio e voto, mostra che l'essenza di quel confronto agonistico era di tipo retorico e argomentativo. Non solo, nell'Atene democratica l'elaborazione delle strategie retoriche e la riflessione teorica su di esse coinvolse sia filosofi come Platone ed Aristotele, sia retori e maestri di retorica, come Isocrate e testimonia dell'interesse costante per il problema delle procedure nella comunicazione politica.

La profonda differenza tra l'esperienza antica e quella contemporanea non sta nella contrapposizione tra un'interpretazione agonistica della cittadinanza istituzionale ed una più attenta all'aspetto procedurale del confronto; risiede piuttosto nel fatto che mentre nella *polis* tutto è già politico, nel moderno esiste invece una sfera nella quale si elabora ciò che è degno di essere gestito politicamente. Nell'Atene democratica la sfera del libero dialogo razionale è gradualmente suddivisa in luoghi istituzionali e in luoghi come la strada, il teatro, le palestre, i simposi. Nelle nostre società la sfera pubblica è invece

⁶⁷ Baker (1992, 187-188).

⁶⁸ Benhabib (1992, 87).

preliminare rispetto alla politica attiva, è la costante riformulazione, attraverso il «discorso pratico», dei diritti della cittadinanza, ogniqualvolta si riconosca che un tema tocca l'interesse generale.

Nella sfera pubblica borghese non esistono temi politici prefissati *ab origine*, né essa possiede già all'inizio le proprie istituzioni. Forse la sua prima istituzione è il discorso con le sue regole e le sue procedure.

Infine, sia l'Atene democratica che l'opinione pubblica borghese hanno implicitamente posto il principio che la libertà e l'uguaglianza fossero valori in sé e che dovesse venir garantita l'universalità dell'accesso alla dialettica pubblica⁶⁹. In entrambi i casi viene indirettamente affermato il principio che la libertà e l'uguaglianza possano estendersi universalmente proprio in base alla loro stessa essenza⁷⁰. L'elemento comune alle due esperienze sta nel riconoscimento della garanzia isonomica degli attori nel confronto pubblico e nella necessità della definizione delle procedure deliberative per un dialogo razionale e argomentato. I Greci della *polis* democratica realizzarono tale principio riconoscendo l'importanza della decisione presa in gruppo (il *demos*), elaborando strategie dialettiche e retoriche che regolassero le procedure deliberative nelle sedi istituzionali, ed infine coltivando una riflessione filosofica e teorico-politica sul potere del linguaggio in quelle strategie comunicative.

45. I limiti della sfera pubblica borghese e la svolta linguistica

La ricostruzione di Habermas si concluderà constatando che in epoca contemporanea la sfera pubblica così come si è storicamente e socialmente realizzata perde la sua funzione dialettica e la sua autonomia. Da luogo in cui sorgevano critiche razionali all'autorità diviene oggetto della manipolazione mediatica dell'opinione, perde la sua funzione di libera critica e viene soppiantata nel pubblico dibattito da parte dei poteri di tipo burocratico ed economico che ne invadono lo spazio di azione. Così l'esercizio della cittadinanza non è più supportato da una libera circolazione delle informazioni né dalla presenza di spazi in cui sia garantito il libero esercizio di una critica argomentata della realtà sociale e politica. Se nell'epoca della cultura borghese era ancora possibile ravvisare una somiglianza tra il processo democratico antico e quello moderno, a partire dal XX secolo questo non sarà più possibile:

⁶⁹ "The formation of the bourgeois public sphere was ideological to the extent that it secured the domination of one class over another but more than mere ideological to the degree that it constituted the normative ideal of the dissolution of domination into the consensual rule of reason through the mechanism of open discussion and debate", Baker (1992, 187).

⁷⁰ Nel liberalismo di Tocqueville e Mill saranno evidenti gli sforzi per l'estensione di questi principi oltre i confini della classe sociale: "The key issue that they confronted was how to maintain the virtues of public life while its size increased and its composition changed. This democratization of the public sphere was an inevitable result of the tension between its original class limitations and its principled openness". "Electoral reform was the topic of the nineteenth century: no longer the principle of publicity as such, as had been true in the eighteenth century, but of the enlargement of the public", Calhoun (1992, 20).

l'espansione della democrazia sarebbe avvenuta al costo del suo costante impoverimento. Il voto, che per il modello borghese era ancora semplicemente una necessaria conclusione imposta al dilungarsi del processo deliberativo, nella forma plebiscitaria delle democrazie odierne sarebbe stato piattamente considerato equivalente all'esercizio di cittadinanza e sinonimo di partecipazione democratica.

Le conseguenze di questo rischio ed il suo superamento costituiranno il centro della riflessione habermasiana rappresentata dalla cosiddetta «svolta linguistica», con la quale il filosofo cercherà nel *discorso* e nelle caratteristiche fondamentali del linguaggio una “collocazione più profonda delle basi normative della teoria critica della società. La teoria dell'agire comunicativo – come Habermas chiamerà il nuovo approccio alle strutture fondamentali del confronto pubblico – è intesa a mettere in luce un potenziale razionale insito nella stessa prassi comunicativa quotidiana”⁷¹.

Nello studio sulla nascita e le trasformazioni dell'opinione pubblica, Habermas ha rintracciato i valori e le procedure che caratterizzano lo spazio nel quale privati cittadini interagiscono in modo critico-razionale al fine di elaborare contenuti di interesse generale degni di essere amministrati politicamente. Quei valori e quelle procedure si basano su ciò che abbiamo chiamato «le regole del club», cioè su quei principi che in epoca moderna riformulano i fondamenti del confronto istituzionale tra cittadini dell'Atene democratica: *isonomia*, *isegoria* e *parresia*.

Per poter portare quelle istanze dialettiche oltre i limiti e le storture dell'ultima trasformazione della sfera pubblica, Habermas sposterà la sua attenzione dalle condizioni storico-sociali come base per la formazione della cittadinanza democratica alle pretese di validità comunicativa che sono implicite nell'uso del linguaggio in generale e che costituiranno un ancoraggio più sicuro e più profondo di quelle funzioni di cittadinanza. Pertanto, non saranno più solo quelle condizioni storico-sociali a generare e costituire la struttura del confronto democratico, attraverso la creazione di concrete istituzioni, ma anche esigenze più profonde della convivenza umana, insite nelle caratteristiche della stessa comunicazione linguistica che abbia per scopo il conseguimento di un consenso argomentato e razionale. Habermas sosterrà che è la stessa natura pragmatica e intersoggettiva del linguaggio a rendere possibile la sfera pubblica, istituendo un nesso tra etica del *discorso* ed esercizio della democrazia.

È un percorso che nello studio dei fondamenti della democrazia passa dallo studio di una concreta dialettica storica all'analisi delle condizioni trascendentali ed intersoggettive che sono già sempre in atto nella comunicazione umana. È su queste ultime che Habermas intende basare l'impostazione della vita politica ed un ruolo più fecondo ed incisivo della cittadinanza.

⁷¹ Habermas (2011, xxviii).

46. La cittadinanza come custodia delle regole del *discorso*

Con questo nuovo approccio Habermas analizza le caratteristiche della pratica linguistico-comunicativa come base razionale per il coordinamento dell'azione civile. In questo contesto, il linguaggio che agisce nei confronti argomentativi non è considerato a partire dalla sua struttura logica, né come strumento per la descrizione di uno stato di cose, ma è riconosciuto già ad un livello preteoretico e quotidiano come sede dell'intesa intersoggettiva⁷². A questo livello Habermas studia "quelle interazioni nelle quali i partecipanti coordinano di comune accordo i loro piani d'azione; qui l'accordo di volta in volta raggiunto si commisura in base al riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità" (Habermas 1983, 66).

Nell'agire comunicativo emerge infatti che il significato di quel che diciamo non si esaurisce nell'aspetto logico-sintattico delle proposizioni, poiché il linguaggio possiede una duplice struttura nella quale l'aspetto pragmatico e quello proposizionale procedono di pari passo.

In ogni confronto dialettico la comprensione del significato di un'espressione implica la capacità di cogliere e accettare (o rifiutare) le ragioni che possono essere correttamente addotte per giustificarla. Comprendere il significato di un'espressione linguistica implica la conoscenza di ciò che la rende valida, accettabile. Pertanto, in ambito pratico, la questione circa il significato diviene una questione intersoggettiva più di quanto sia relativa al rapporto tra ciò che il linguaggio dice ed uno stato di cose cui dovrebbe riferirsi. L'accordo tra coloro che comunicano è possibile dopo aver esplicitato e accettato la validità delle ragioni che sono alla base di ciò che si afferma. L'agire comunicativo fa così perno sul concetto di argomentazione poiché è sulle argomentazioni che poggiano le pretese di validità di coloro che si confrontano dialetticamente.

Porre esplicitamente al centro di un confronto dialettico la validità delle ragioni in gioco, in vista di un possibile consenso su una questione, significa, nella terminologia habermasiana, accedere al piano del *discorso*. Questo ha per oggetto la comunicazione stessa nel momento in cui, nella sfera dell'azione, il consenso tra gli interlocutori viene meno. La funzione del discorso è pertanto quella di rinnovare o ricostruire un consenso che è venuto meno, ristabilendo così la base razionale dell'ordine nella sfera pratica.

Nell'analisi della struttura comunicativa del discorso rientrano pertanto in gioco quelle regole che presiedono alla correttezza del confronto pubblico basato su argomentazioni razionali e che Habermas aveva già messo in evidenza parlando della sfera pubblica borghese.

⁷² Si tratta del dominio informale e non soggetto alle leggi di mercato del «mondo della vita» nel quale agiscono realtà sociali come quelle della famiglia, della cultura, delle attività politiche non inserite in quelle di partito, dei mass media, delle associazioni di volontariato e così via, e che costituisce l'orizzonte di riferimento nel quale gli individui condividono valori e significati.

Di queste regole fondamentali, spiega Habermas, una appartiene ovviamente all'ordine logico-semantico del linguaggio, e riguarda sostanzialmente la coerenza e il rispetto del principio di non-contraddizione degli enunciati. Altre implicano invece principi di ordine morale, come quella che stabilisce che non è possibile essere compresi e partecipare ad un confronto argomentativo sensato senza presupporre (e al tempo stesso senza offrire agli interlocutori la convinzione) che siamo sinceri e che quel affermiamo è giusto e verace⁷³.

Le regole che disciplinano la procedura dialettica, come il principio di sincerità, o il principio di responsabilità (assunto per giustificare su richiesta ciò che si sostiene, o per fornire ragioni che ci esonerino dal fornire una giustificazione), o anche le regole che proteggono il processo dialettico contro la coercizione, la repressione e la disuguaglianza, e che preparano la strada per l'affermazione dell'argomento migliore, sono regole di carattere morale che garantiscono il valore cognitivo dell'attività dialettica nell'esperienza pratica, e non si limitano semplicemente a fluidificarne la procedura dal punto di vista logico. Il loro aspetto morale si incarna nel valore vincolante per coloro che rispettandole argomentano in vista di un accordo.

Nell'agire comunicativo il discorso e il rispetto delle sue regole sfociano, formalmente, nell'estensione universale delle norme costruite su argomentazioni disciplinate da tali regole. La comunicazione linguistica e la richiesta di validità delle argomentazioni che costituiscono il "gioco" dialettico pubblico e razionale non mirano semplicemente a raggiungere una media ponderata tra diverse posizioni, ma a conseguire una validità universale. Habermas vuole infatti mettere in risalto il rapporto coesistente tra dialettica e morale che è proprio dell'agire comunicativo.

I cittadini che nella sfera pubblica della società civile, attraverso argomentazioni razionali, procedono all'elaborazione di norme da trasmettere alla considerazione politica ed alla codifica giuridica, non possono che tutelare col loro operato il rispetto di quelle regole; anzi, ne divengono prima di ogni altra cosa custodi. Prima ancora che nella selezione dei contenuti da porre in questione, la cittadinanza risiede nella difesa della procedura formale per mezzo della quale i contenuti debbono essere discussi ed elaborati in modo che le norme ad essi relative siano vincolanti per tutti coloro che hanno concorso a produrle e ne sono interessati.

L'iterazione di queste procedure discorsive lungo l'intero percorso che dalla sfera pubblica della società civile giunge alle sedi istituzionali per l'elaborazione delle leggi, dà luogo ad una reale politica democratica. Essa è frutto pertanto sia di una procedura discorsiva informale, propria dell'esercizio della

⁷³ Le regole sono: 1) Ad ogni soggetto con la competenza necessaria per parlare ed agire è consentito di prendere parte al discorso. 2a) È consentito ad ognuno ed in ogni caso di porre in questione ogni asserzione nel discorso, 2b) È consentito ad ognuno di introdurre qualsiasi asserzione nel discorso, 2c) È consentito ad ognuno esprimere le sue opinioni, desideri e bisogni. Infine, nessun interlocutore può essere ostacolato, attraverso una coercizione interna o esterna, nell'esercizio dei propri diritti descritti ai punti 1 e 2. Cf. Habermas (1985, 99).

cittadinanza nella sfera pubblica, sia di una procedura discorsiva istituzionalizzata, propria delle sedi parlamentari e costituzionali.

Nel rispetto di tali regole agisce anche quello che Habermas definisce il «principio di democrazia», cioè il principio che stabilisce la procedura per una legiferazione legittimata. Questo principio dispone che possono rivendicare legittimità solo quegli statuti che incontrano l'assenso di tutti i cittadini in un processo discorsivo di legislazione che di volta in volta è stato legalmente costituito. Sono pertanto legittime quelle leggi che risultano capaci di ottenere l'assenso di tutti i membri di una comunità legale. Un tale assenso non può che essere il risultato di un processo legislativo costituito legalmente. Perciò una norma è legittima solo se tutti i membri di una comunità legale sono in grado di esprimere nei suoi confronti il proprio assenso, ed essi possono farlo in quanto quella norma è stata prodotta da un formale corpo decisionale che integra in sé l'attività deliberativa e discorsiva, è aperto a contributi della società civile e si conforma ad un sistema di diritti legalmente costituito.

In Habermas il nucleo della funzione di cittadinanza non si riduce alla ricezione passiva ed al semplice rispetto di codici civici, né può limitarsi ad un controllo a posteriori dell'attività delle istituzioni politiche e giuridiche. La cittadinanza costituisce invece il luogo in cui prende il via il dibattito normativo e al quale tornano i suoi contenuti una volta che siano stati gestiti politicamente e codificati giuridicamente. Scrive Habermas che "il potere, impiegato dall'amministrazione, modifica il suo stato di "aggregazione molecolare" quando si aggancia a una formazione democratica dell'opinione e della volontà che non si limiti a controllare a posteriori l'esercizio del potere politico, ma riesca anche (con più o meno successo) a programmarlo" (Habermas 2013, 329).

47. Una cittadinanza logocentrica e decentrata

La cittadinanza habermasiana risulta logocentrica, sia nel senso di dialettica sia nel senso di razionale, con l'estensione delle proprie pretese di validità normativa in senso cosmopolitico. Ancorare la cittadinanza allo scopo ed alla struttura delle procedure argomentative significa legarla innanzitutto alla pretesa di universalità delle sue elaborazioni normative, e svincolarla da concrete tradizioni nazionali, culturali o etniche. In società complesse e multiculturali come le nostre, nota Habermas, è infatti auspicabile che il dibattito civico e la sua elaborazione normativa evitino di fondare le proprie argomentazioni su una delle molteplici tradizioni e visioni del mondo che risultano spesso in contrasto tra loro. In società siffatte, l'unico terreno comune per il confronto è la razionalità linguistica, veicolo di procedure argomentate e inclusive per la creazione del consenso.

La cittadinanza si libera così dal ricorso a stampelle fondative che facciano riferimento a precise formulazioni storiche, della tradizione liberale o di quella repubblicana, ognuna delle quali non rappresenta più unilateralmente il terreno per un suo possibile radicamento. Il fondamento profondo della cittadinanza "non risiede più nei diritti universali dell'uomo, o nella sostanza etica d'una

comunità particolare, bensì in quelle regole di discorso e forme argomentative che sono vincolanti in base alla validità dell'agire orientato all'intesa, dunque – in ultima istanza – in base alla struttura della comunicazione linguistica e della socializzazione comunicativa” (Habermas 2013, 325).

Altra caratteristica della cittadinanza habermasiana è la sua diffusione extraistituzionale, distribuita nella sfera pubblica secondo criteri suoi propri e non derivati da logiche dei corpi amministrativi o politici dello Stato. Spiega Habermas che “quando lo Stato di diritto (il governo delle leggi) è concepito nei termini della teoria discorsiva, la sovranità popolare non si personifica più in un'assemblea visivamente identificabile di cittadini autonomi. Essa si ritira piuttosto nei circuiti comunicativi senza soggetto [*subjektlos*] rappresentati dai fori⁷⁴ e dai corpi legislativi” (Habermas 2013, 165). La funzione di cittadinanza viene così assimilata ad “una rete di «sensori» che reagiscono alla pressione dei problemi comuni sollecitando opinioni influenti” (Habermas 2013, 328). Questa dispersione della cittadinanza in vari consessi, esterni alle istituzioni del potere amministrativo o economico, salvaguarda in qualche modo la sua autonomia e la sua spontaneità, ne tutela persino un suo dinamismo anarchico.

Conclusioni

In teoria, non c'è nulla di più lontano dal concetto greco di cittadinanza democratica di quello habermasiano del cittadino come «patriota costituzionale», cioè come custode delle procedure argomentative di confronto pubblico. Il primo è il coagulo di un'estesa rete di valori, procedure e ruoli civili di cui sono parte integrante anche l'esperienza religiosa, quella teatrale e persino la questione etnica; sfere di cittadinanza nelle quali la riflessione pubblica sui valori comunitari non procede attraverso la dialettica delle argomentazioni, ma viene comunque indirettamente convogliata in istituzioni «politiche», regolate da procedure retorico argomentative atte a governare la *polis*. La sfera pubblica estesa dell'Atene democratica costituì un enorme laboratorio la cui produzione di elementi per la costruzione dell'identità e del consenso civili risultava, per così dire, semanticamente sovrabbondante rispetto alle procedure dialettiche e retoriche della vita politico-istituzionale, le cui sedi non poterono comunque che tenerne conto, trasformandoli, traducendoli o occultandoli.

Il cittadino habermasiano, invece, non può più rimanere ancorato a precisi valori derivati da una specifica tradizione storica e culturale, poiché è di volta in volta impegnato nella definizione e nel rispetto della procedura dialettico-argomentativa attraverso la quale vengono stabilite norme ritenute valide universalmente. Patriota costituzionale è il cittadino che si identifica con queste procedure comunicative razionali anziché con contenuti o istanze specifici tramandati convenzionalmente.

⁷⁴ Per «foro» s'intende lo specifico cerchio di persone che garantisce una competente discussione del problema (Habermas 2013, 165. *N.d.T.*)

Quello che ho tentato di evidenziare è l'innesto da parte di Habermas del modello procedurale deliberativo sui principi della dialettica politica democratica greca. I tre principi operativi, isonomia, isegoria e parresia, che ad Atene garantivano l'ottimizzazione del dibattito politico-istituzionale, tutelando l'inclusività e la ricchezza dei confronti pubblici, Habermas li vede prima risorgere dalle esigenze della società civile dell'età mercantile, e in seguito, dopo la cosiddetta svolta linguistica, li riconoscerà come principi di quell'etica del discorso che dovrebbe costituire la struttura procedurale della democrazia contemporanea.

Senza quei principi ci si espone al pericolo di derivare le norme su cui si basa l'ordine sociale da valori e principi etici che in società complesse e globalizzate come le attuali rischiano di generare conflitto invece che intesa. E rimangono principi operativi indispensabili là dove non si tratta di dimostrare, ma di argomentare, persuadere, convincere e creare un consenso quanto più condiviso, come in politica.

La cittadinanza habermasiana è cifra di un'epoca in cui i valori etico-comunitari, quelli della religione e della tradizione non costituiscono più la cornice al cui interno possa svolgersi l'attiva partecipazione civile e realizzarsi la decisione politica. Complessità, globalizzazione e multiculturalismo caratterizzano le nostre società; autarchia, senso della comunità e forti valori etnico-identitari caratterizzavano la *polis* democratica.

Tuttavia, quei principi operativi sono comuni ad entrambe le esperienze politiche: ciò che i Greci hanno concepito per regolare dall'interno la loro società, una società autarchica di liberi ed uguali, le società moderne debbono riversarlo all'esterno, come una lingua franca che consenta l'esercizio, su base argomentativa e razionale, di una cittadinanza cosmopolitica.

La riflessione di Habermas ci invita a considerare che l'aspetto di continuità tra l'esperienza democratica antica e le moderne democrazie non può né arroccarsi su una semplice esaltazione del principio di maggioranza né venir facilmente rintracciata nella gestione diretta del potere da parte dei cittadini. Si è visto infatti che nell'Atene del V e IV secolo la democrazia diretta era sostenuta da un articolato sistema operativo basato sul sorteggio e sulla rotazione delle cariche, da alcune forme di delega, dall'equilibrio tra retori e demos, e dal valore dell'appartenenza comunitaria che si realizzava anche in forme di partecipazione politica nelle sedi istituzionali. Quella continuità sta forse nella costante ridefinizione delle regole che presiedono alla creazione di uno spazio pubblico, della sua capacità inclusiva e delle sue procedure nel confronto argomentato e razionale.

Riferimenti bibliografici

Aristofane (1983), *Acarnesi*, in *Commedie di Aristofane*, UTET, Torino 1983

Aristotele (1991), *La Costituzione degli ateniesi [Athenaion Politeia]*, Mondadori, Milano.

Aristotele (2014), *Retorica*, Bompiani, Milano.

Aristotele (2014, 2015), *Politica*, Mondadori, Milano.

Solone (2010), *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, a cura di M. Noussia-Fantuzzi, Leiden-Boston.

Almeida J.A. (2003), *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*, Brill, Leiden-Boston.

Anderson G. (2003), *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Baker K.M. (1992), "Denning the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas", in C. Calhoun, (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass., pp. 181-211.

Benhabib S. (1992), "Models of Public Spaces", in C. Calhoun, (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass., pp. 73-98.

Berlin I. (2002), "The Birth of Greek Individualism", in Id., *Liberty*, Oxford Univ. Press, Oxford – New York, pp. 287-321.

Blaise F. (2006), "Poetics and Politics: Tradition re-worked in Solon's 'Eunomia' Poem (Poem 4)", in J. Blok, A. Lardinois (a cura di), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Brill, Leiden-Boston, pp. 114-133.

Bradley K., Cartledge C. (a cura di) (2011), *The Cambridge World History of Slavery, 1, The Ancient Mediterranean World*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass.

Calhoun C. (1992), "Habermas and the Public Sphere", in Id., C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge Mass., pp. 1-48.

Camassa G. (1990), "Clistene e la democrazia ateniese (508-411 a.C.)", *Hesperia. Studi sulla grecità d'Occidente*, 30, pp. 317-328.

Canfora L. (1974) "Introduzione", in *Demostene, Discorsi e lettere*, UTET, Torino.

Cartledge P. (2001), "Introduction", in G. Grote, *A History of Greece*, Routledge, London and New York.

Centanni M. (2011), *La nascita della politica: la Costituzione di Atene*, Libreria editrice Foscara, Venezia.

Cohen D. (1994), "Classical Rhetoric and Modern Theories of Discourse", in I. Worthington (a cura di), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Routledge, London and New York.

Christ M.R (2007), *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass.

Ehrenberg V. (2010), *From Solon to Socrates* (1968), Routledge, London and New York.

Finley M.I. (1962), "Athenian Demagogues", *Past & Present*, 21.

Finley M.I. (2010), *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari (ed. or. 1972).

Foucault M. (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Milano (ed. or. 1983, [Discourse and Truth: The Problematization of The Parrhesia](#)).

Gottesman A. (2014), *Politics and the Street in democratic Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass.

Habermas J. (1964), "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", *New German Critique*, 3, 1974, pp. 49-55.

Habermas J. (2011), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza (ed. or. 1962).

Habermas J. (1985), *Etica del discorso*, Laterza, Bari (ed. or. 1983).

Habermas J. (2013), *Fatti e Norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1994).

Hansen H.M. (1983), "The Athenian 'Politicians' 403-322 B.C.", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24,1.

Hansen M.H. (1984), "The Number of Rhetores in the Athenian Ecclesia, 355-322 B.C", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, [25,2](#).

Hansen M.H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structures, Principles and Ideology*, Oxford, Blackwell.

Hansen M. H. (1995), "The 2500th Anniversary of Cleisthenes' Reforms and the Tradition of Athenian Democracy", in R. Osborne, S. Hornblower (a cura di)

Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis, Clarendon Press, Oxford, pp. 25-37.

Hansen M.H. (2006), *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford Univ. Press, Oxford – New York.

Ismard P. (2015), *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Seuil, Paris.

Jaeger W. (1966), "Solon's Eunomia" in Id., *Five Essays*, Mario Casalini, Montreal, 1966.

Johnstone C.L. (1996), "Greek Oratorical Settings and the Problem of the Pnyx: Rethinking the Athenian Political Process", in Id. *Theory, text, context: issues in Greek rhetoric and oratory*, SUNY Press, New York.

Kennedy G.A. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton Univ. Press, Princeton.

Larsen, J.A.O. (1949), "The Origins and Significance of the Counting of Votes", *Classical Philology*, 44, 3, pp. 164-181.

Lyttkens C.H. (2013), *Economic Analysis of Institutional Change in Ancient Greece. Politics, taxation and rational behaviour*, Routledge, London and New York.

Mossé C. (1998), *Il cittadino nella Grecia antica*, Armando, Milano (ed. or. 1992).

Ober J. (1989), *Mass and Élite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton Univ. Press, Princeton.

Ober J. (1972), "Law and Political Theory", in M. Gagarin, D. Cohen (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass., pp. 394-411.

Poddighe E. (2010), "Mescolanza o purezza? Il diapsephismos tra i Pisistratidi e la riforma di Clistene", *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, 92, 2, pp. 285-304.

Rossetti L. (1981), "Le magistrature nell'Atene classica. Forme di controllo e forme di responsabilità", in A. Giuliani, M. Piccardi (a cura di), "Il pubblico funzionario: modelli storici e comparativi", in "Atti del 3 e 4 Seminario internazionale sulla educazione giuridica", Università di Perugia 1977 e 1978, I, *Profili storici, L'educazione giuridica*, IV, pp. 3-42.

Robinson E.W. (2004), "Ancient Greek Democracy and its study", *History Compass*, 2.

Saxonhouse A.W. (2005), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass.

Sealy R. (2006), "Democratic Theory and Practice", in L.J. Samons (a cura di), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge Univ. Press, Cambridge Mass., pp. 238-257.

Sinclair R.K. (1991), *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Susanetti D. (2014), *Atene post-occidentale. Spettri antichi per la democrazia contemporanea*, Carocci, Roma.

Van Wees H. (2006), "Mass and Élite in Solon's Athens", in J. Blok , A. Lardinois (a cura di), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Brill, Leiden-Boston, pp. 351-389.