

Il filosofo e la comunità

Lo spazio della filosofia come eccedenza del politico

Luigi Laino

1. Filosofia e polis

Secondo Vernant, l'atto fondamentale che viene assecondato dalla nascita della *polis* è la collocazione della gestione e dell'esercizio del potere al centro della comunità: *eis meson* è sua formula chiave, che ricorre in Erodoto quando si tratta di dipingere i tratti essenziali della democrazia, dacché invece precedentemente la questione politica si risolveva tutta nella potenza di un signore, lo *anax*, che con i suoi funzionari rappresentava il centro delle antiche civiltà palaziali¹.

Nello specifico, vanno inoltre notate due circostanze fondamentali nella figurazione di questo passaggio dal palazzo alla *polis*, che costituiscono a tutti gli effetti il nostro punto di partenza: 1) la liberazione della scrittura e la sua reale pubblicizzazione quale strumento di diffusione, conservazione e miglioramento delle leggi della comunità, il cui centro pulsante diventa essenzialmente la piazza in cui si parla, *agora*, da *agoreō*; e 2) la relativa affermazione dell'*isonomia*, espressione in linea di massima dell'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge². L'intreccio di questi due elementi, la ratificazione della concezione geometrica della politica³ e l'apertura di uno spazio pubblico di discussione permanente, all'interno della *polis*, avrebbe favorito la nascita e l'esercizio della filosofia come sapere disinteressato e autonomo da ogni forma di rivelazione esogena circa la verità di tutte le cose – e nel frattempo avrebbe profondamente inciso pure sulla concezione di una regolarità intrinseca della natura quale insieme dei fenomeni naturali.

Quello che però mi propongo di fare, in questa sede, è dimostrare come questo gesto che rende il potere una questione di ordine pubblico sia possibile soltanto tenendo presente che questa decisione si tiene entro la necessaria distinzione del pubblico da ogni sfera privata: *polis* e *idiōtē*⁴. Dimostrata

¹ Cfr. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* (1962), tr. it. di F. Codino, Feltrinelli, Milano 2007. Si veda poi naturalmente: Erod. III, 80.

² Cfr. *Ibidem*; anche se, a ben vedere, rimane un'ambivalenza, poiché non si comprende bene se essa implichi l'uguaglianza formale davanti o attraverso la legge (cfr. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, LED, Milano 1993, pp. 48-51).

³ Cfr. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, cit., pp. 124-125.

⁴ La differenza fra pubblico e privato è cruciale anche nella lettura del contesto politico moderno, come è per esempio evidente in Habermas (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2005). Voglio quindi addurre qui una precisazione sull'assenza di un raffronto lampante. Il saggio ha certamente un valore esemplare e

l'imprescindibilità di questa diagnosi differenziale per la filosofia stessa, avanziò una definizione di filosofia come *prassi del logos*. Questo approccio si farà trasparente quando giungeremo all'analisi del *Cratilo* di Platone; prima è invece necessario passare per Eraclito e, ancor più brevemente, per Tucidide.

2. Eraclito fra *xynos*, *koinos* e *idiōtēs*

Gli intrecci fra la dimensione politica della città greca e la pratica filosofica sono talmente stretti che a volerli scomporre si rischia di mancare la definizione dell'una e dell'altra: non c'è comprensione del sapere filosofico senza inquadramento del concetto di *pubblico* e non vi può essere intelligenza di questa dimensione senza il rimando alla filosofia come prassi che si esercita nella *polis* e alimenta il dibattito intorno alla giustizia e a ciò che è di comune interesse in generale. Già da queste primissime movenze, si ha pertanto l'impressione che il concetto del *pubblico* si trovi allacciato a quello di *comune*, in una misura in cui si può vedere affermata l'idea che ciò che è pubblico deve anche essere valido per tutti. Esattamente la necessità di questa previa fondazione del concetto di pubblico su quello di comune è il motivo per il quale l'analisi retrospettiva che qui si tenta prende le mosse da Eraclito, pensatore nel quale, per la prima volta, questi concetti appaiono in una relazione luminosa. Raccolgo quindi innanzitutto i frammenti notevoli per il nostro tema, dopodiché cercherò di commentarli in sequenza:

- 1) DK 22 B2: Si deve perciò obbedire a ciò che è comune [*tōi xynōi*], vale a dire a ciò che vale per tutti [*koinon*]; infatti ciò che è comune vale per tutti [*xynos gar o koinos*]; ma del logos che è comune i più vivono come se ne avessero una conoscenza privata (*idian phronēsin*).

non semplicemente storiografico, dal momento che l'analisi dei testi antichi è svolta nell'ottica di una loro (almeno parziale) recuperabilità per il contesto moderno; tuttavia, una sovrapposizione e forse anche un confronto sono molto difficili da attuare, giacché bisognerebbe considerare un contesto storico, sociale ed economico troppo mutato per poter procedere con la necessaria naturalezza. Basti fare un cenno al concetto di «opinione pubblica», che Habermas interpreta come categoria fondamentale del discorso politico moderno: un tale concetto è platonicamente una sorta di ossimoro, essendo l'opinione in genere un'espressione personale. Se anche poi si prescinde da Platone considerando già uno sviluppo tardo dello spirito greco, non giungiamo mai, né prima né dopo di lui, alla ratificazione dell'opinione pubblica come strumento di governo. Per quanto riguarda fasi storiche più recenti, si osserva certo un contesto ancora francamente riconducibile ai dettami del discorso di Pericle citato da Tucidide (cfr. *infra* § 3), nel quale si prevede la partecipazione del privato ai discorsi pubblici e in ciò si esprime il suo valore di *cittadinanza* (in Burke secondo: Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 109 e ss.), in una concezione dell'*ethos* quindi ancora di stampo oggettivo, ma si passa poi velocemente alla traduzione dell'*ethos* nei termini di un dispositivo di controllo che mescola inesorabilmente pubblico e privato, ibridandone i margini, e che conosce una sua prima espressione nelle politiche interventiste che si originano a partire dalla grande depressione del 1873 (cfr. *ivi*, pp. 163 e ss.), la cui acme più inquietante può certamente essere riscontrata nelle politiche di massa dei regimi totalitari, nel controllo totale del privato attuato in essi attraverso le pratiche di *polizia*. Qui evidentemente la politica perde ogni riferimento ad un concetto oggettivo di giustizia per divenire *tecnica*, spostando a questo punto in maniera non radicale ma tangibile i termini dell'analisi.

2) DK 22 B89: Eraclito dice che per gli svegli il mondo è unico e vale per tutti [*bena kai koinon⁵ kosmon einai*], mentre ciascuno dei dormienti torna sui propri passi [*apostrephesthai*] verso un mondo privato.

3) DK 22 B114: Coloro che vogliono adoperare il logos con intelligenza [*xyn noō legontas ischyrižesthai*], devono fondarsi su ciò che è comune a tutti [*tō xynō pantōn*], allo stesso modo in cui la città sulla legge, e in misura ancora maggiore [*kai poly*]; infatti, tutte le leggi umane si nutrono di una sola legge, quella divina: essa domina a suo piacimento tutte le altre, è a loro sufficiente e a loro superiore.

I primi due passi ci consentono di aggirare l'apparente oscurità della dottrina del *logos* propugnata nel fr. 1, ed in particolare ci permettono di coglierne uno degli assunti di base; l'ultima citazione è invece quella da cui muoveremo, giacché contiene una serie di indicazioni sul termine *xynos* che è bene svolgere prima di trarre ogni conclusione sul problema generale.

Si tende a considerare i termini *xynos* e *koinon* come sinonimi, indicando in *xynos* una forma più arcaica dell'attico *koinon*, il che è certamente vero; anche la struttura etimologica dei termini è apparentabile: *xyn-yo*, *kom-yo*. Il fr. 114 comincia però con un'espressione curiosa, che sembrerebbe ricalcare, nelle intenzioni di Eraclito, una sorta di scomposizione del termine, che è non a caso ripetuto poco dopo nella sua forma univerbata e nel suo significato più comune: *xyn noōi* e *xynōi*. Nel primo caso, il riferimento è a coloro che vogliono usare il logos, *legontas*, *xyn noōi*, con intelligenza; un uso che è determinato dal fatto di potersi basare su ciò che è *xynon pantōn*.

Quest'ultimo estratto eracliteo, riportato da Stobeo, elucida il perché Sesto Empirico avvertisse il bisogno di specificare nel fr. 2 che: *xynos gar o koinos*. Una tale precisazione ha infatti senso soltanto laddove i significati dei lemmi sono ritenuti diversi. Solo se *xynos* e *koinos* non sono dapprima la stessa cosa possono poi venir dichiarati essere questa stessa cosa.

Tornando sulla traccia del fr. 114, ciò che possiamo ricavare è questo: *xynos* rimanda ad una dimensione partecipativa (*xyn-*, che vale *syn-*) superiore, sottolineata in special modo dal *periginetai* finale, che caratterizza la forza dell'unico *nomos* (legge) divino che sovrasta tutte le leggi fatte dagli uomini. Per questo chi volesse parlare con *noos* (intelligenza), deve basarsi sullo *xynos*, e su ciò che quindi lo è per tutti, veramente comune, come avviene che una città si fondi sulla sua legge e, anzi, in misura ancora maggiore (*kai poly*).

Questo rilievo, apparentemente incidentale, contiene la discrasia cruciale nella caratterizzazione del ruolo del filosofo rispetto alla *polis*. Difatti, qui si dice: colui che vuole parlare assennatamente, deve fare come se la sua intelligenza valesse quale

⁵ Il frammento è riportato da Plutarco, motivo per cui troviamo *koinon* e non *xynon*; in ogni caso vale qui verosimilmente il significato di *xynos* (cfr. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 104).

norma nello stesso modo in cui la città si basa sulla sua legge; ma di più, egli dovrà avvalersi di quell'unicità della sola legge divina che in verità rappresenta ancora un *surplus* rispetto alla semplice norma positiva. In questo senso, si potrebbe anche suggerire che se i *nomoi* possono essere certamente comuni in quanto approvati e vigenti all'interno di uno spazio politico condiviso, sussiste una dimensione ulteriore per cui l'idea di questo essere in comune è ancora più radicale, rimandando a quello spazio del *logos* che certo supera i confini esigui di una *polis*, e che persino ammicca alla presenza della divinità⁶. Si può insomma dire che, su un registro più ampio, questa differenza fra *xynos* e *koinos* esprima la doppiezza gnoseologica che Eraclito osserva fra *epistēmē* (scienza) e *gnōmē* (conoscenza) nel fr. 41: la prima è più universale in quanto fornisce un criterio regolativo nella conoscenza dei processi che interessano tutte le cose (*panta*), e allo stesso modo *xynos* è qualcosa in più del *koinos* dei *nomoi*.

Xynos è dunque il *modo* più proprio di qualificare l'assoluta unità del *logos* in quanto *kata* (il «secondo cui», la regola) dei *ginomena panta* (tutte le cose divenienti⁷), il suo carattere ontologico radicale; a partire da ciò, abbiamo quindi la produzione del *koinos*, che è tale e può essere fondata soltanto se si fa capace di rispondere a questa misura ancora più originaria⁸.

A questo punto, l'interpretazione dei primi frammenti è pressoché acquisita. L'intento di fondare la ricerca della *sophia* (sapienza) sulla capacità di ascoltare il *logos* e saper così scandagliare l'intero ambito dell'essere autorizza la necessaria distinzione fra lo spazio unico e comune del *logos* stesso e tutto ciò che ancora si oppone a questa movenza, e che rimane nel campo di quella che Eraclito chiama: *idia phronēsis* (conoscenza privata). Evidentemente, la conoscenza più autentica non può che essere in rapporto con lo stesso movimento storico che condusse alla costituzione di uno spazio politico condiviso: la vera conoscenza è infatti qui opposta in modo continuativo alla dimensione idiota e personale, che non può in alcun modo fungere da garanzia per un qualsiasi discorso che pretenda di essere più di un'espressione del particolare. È altresì corretto dire, tuttavia, che la *sophia* è vicina al *koinon*, ma che allo stesso tempo lo sopravanza, in quanto in essa è contestualmente espresso un elemento eversivo: «Di tutti quei numerosi di cui ho ascoltato i *logoi*, nessuno di essi giunge a questo, o verosia come riconoscere che ciò

⁶ Cfr. *ivi*, p. 118. D'altronde, a differenti città corrispondono diverse costituzioni.

⁷ La traduzione dell'espressione greca è quanto mai problematica, perché in ogni caso viene perduto il carattere di originarietà reclamato dalla costruzione sintattica, che mai come qui esprime bene la metafisica della grammatica di questa lingua. In questo caso, infatti, il participio presente esprime la contemporaneità netta della qualifica della generatività (*genesis*) e del divenire che immediatamente caratterizzano i *panta* in quanto questi sono tutte le cose. L'essere tutte le cose divenienti non si riferisce quindi ad una supposta qualità di tutte le cose che esse possiederebbero dopo essere tutte le cose, ma la loro caratterizzazione ontologica più profonda e perciò in qualche modo a loro connaturata: quando il *logos* si fa in grado di nominare tutte le cose, per ciò stesso le ha già intese (cioè percepite) come divenienti.

⁸ Per questa differenza *xynos-koinon*, cfr. M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, pp. 24-26.

che è sapiente sia separato da tutto» (DK 22 B108).

In effetti, a questo punto, il modo in cui Eraclito rispose, con la sua vita, all'appello dello *xynos*, rischia di gettarci addosso qualche ombra di perplessità. Il pensatore iniziale di ciò che è comune è stato anche il più sprezzante antidemocratico (DK 22 B33). Come noto, condusse una vita isolata e si produsse in atteggiamenti critici e beffardi nei confronti degli Efesini; il più eloquente dei quali fu certamente il sottrarsi al *politeuesthai* (vivere da cittadino), per giocare a dadi coi bambini (DK 22 A1; Diog. Lae. IX, 3).

Questa osservazione non dice però in realtà niente di nuovo o di contraddittorio rispetto a quanto abbiamo trovato: abbiamo infatti visto che il vero sapiente deve sapersi spingere al di là del rapporto della *polis* col suo *nomos*, per poter conservare l'integrità di questo spazio eccedente che è in ogni caso il fondamento di ogni esistenza autenticamente filosofica, e di tutto ciò con cui essa può contribuire alla vita politica.

3. Il discorso di Pericle agli Ateniesi

Vorrei riferirmi a questo punto ad una fonte storica per testare il dislivello fra la concezione autenticamente filosofica del comune, di ciò che vale oggettivamente, rispetto a quella che rimane basilare dal punto di vista politico; sembrerebbe infatti che una discrasia fra il concetto politico e quello autenticamente filosofico sia rintracciabile anche a partire da testi non filosofici. Qui si prenderà in considerazione il discorso di Pericle agli Ateniesi, così come è riportato da Tuciddide⁹. Come noto, il discorso, per quanto con ogni probabilità non sia stato pronunciato effettivamente in quella forma da Pericle stesso, restituisce tuttavia una ottima testimonianza circa la concezione dell'identità ateniese nel periodo del suo massimo splendore, alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso. I passi notevoli che prenderemo in considerazione sono quelli relativi al rapporto fra pubblico e privato, e così alla determinazione del perimetro del concetto di comune che ne consegue, per rivendicare in ultima analisi quanto espresso poco fa a mo' di ipotesi introduttiva. Ecco le citazioni:

1) Per quanto tocca secondo le leggi e concerne le controversie private [*ta idia diaphora*], per tutti vale lo stesso [*pasi to ison*], mentre per quanto riguarda la considerazione di come ciascuno sia stimato al meglio, la maggior parte si preferirà, per gli affari pubblici [*ta koina*], non per il partito ma per la virtù (Tuc. II, 37-1).

2) Senza offenderci conduciamo i nostri interessi privati, nella vita pubblica [*ta dēmosia*] non infrangiamo le leggi soprattutto per la riverenza, in obbedienza di quelli che sono sempre al comando e delle leggi, in massimo grado di quelle poste a beneficio di coloro che subiscono ingiustizia, anche quelle che non sono scritte, e che [infrante] portano con sé una vergogna riconosciuta (Tuc. II, 37-3).

⁹ Cfr. G. M. Mara, *The Civic Conversation of Thucydides and Plato*, SUNY Press, New York 2008, p. 151.

3) Nelle stesse persone e allo stesso tempo si dà la cura [*epimeleia*] degli affari domestici [*oikeiōn*] e degli affari pubblici [*politikōn*], e negli altri che si rivolgono alle azioni non manca di conoscere gli affari pubblici. Siamo i soli, infatti, a ritenere coloro che non partecipano a ciò non solo oziosi [*apragmona*], ma anche inutili, e noi stessi giudichiamo o almeno ponderiamo correttamente gli affari [*ta pragmata*], senza supporre che i discorsi [*tous logous*] siano un danno per le azioni, ma che lo sia di più non essere informati in prima battuta da un ragionamento [*logōi*], prima che sia necessario entrare in azione (Tuc. II, 40-2).

Il primo passo ci mostra un dato di fatto ineliminabile, ovverosia che l'ambito pubblico sanzionato dalla legge non vige in maniera separata dagli interessi privati. È interessante notare che Tucidide si riferisca alla prestazione del corpo legislativo come ad uno spazio in cui vige la pretesa di un'uguaglianza, sicché per tutti varrebbe lo stesso: *to ison* (l'uguale). Si può al riguardo riflettere sul fatto che a questo livello lo spazio nomologico valga in qualche modo in senso geometrico, come se l'*isonomia* qui reclamata fosse di tipo meramente *quantitativo*; Tucidide non adopera infatti *to auto* (l'identico). E la differenza fra i due termini risiede essenzialmente in questo: 1) *isos* rimanda ad una parità mereologica, designando ad esempio la parità di valore fra le parti che compongono un tutto; 2) *to auto* è invece lemma caro all'ontologia, e designa un tipo di uguaglianza tutta peculiare, quella dell'identità della cosa con sé stessa, cioè con la sua entità¹⁰. Si può dire, al riguardo, che l'identità che viene qui reclamata in ambito politico descriva l'effetto cui obbliga l'uguaglianza del *nomos*, ma nulla dice in sostanza sull'idea di ciò che dà adito a questa parità di fatto.

La seconda citazione è un corollario del primo ragionamento, anche se l'accoppiamento dei due motivi che indurrebbero a rispettare le leggi, da parte di Tucidide, non è familiare, in quanto evidentemente una cosa sarebbe obbedire alle leggi per il timore reverenziale nei confronti di chi comanda, un'altra il seguirle in ragione del riconoscimento etico di chi subisce ingiustizia. Proprio in relazione a questo secondo punto, infatti, emerge ora l'idea che il politico sia di per sé sostenuto continuamente dalla possibilità che esista un ulteriore avamposto che si sottrae all'*isonomia* in senso dato, per porre così la questione di una *dikē* (giustizia) in accezione anteriore rispetto a ciò che accade meramente *kata tous nomous* (secondo le leggi)¹¹.

Il terzo frammento ci riporta infine ad una sorta di resa dei conti. C'è una prima difficoltà nella misura in cui Tucidide allude a *autoi* ed *eteroi*: molto probabilmente con *autoi* lo storico si sta riferendo a chi possedeva in maniera proclamata lo status di cittadino – chi per la legge dell'epoca, ad Atene, aveva

¹⁰ Questo passaggio è tratteggiato in maniera icastica da Platone nella *Repubblica*, quando, argomentando circa la differenza fra *philosophos* e *philothēamōn*, egli viene a indicarla nella capacità del filosofo di porre correttamente la nozione dell'*auto*, sceverandola dalla confusione del sognatore che scambia il simile, *omoios*, con l'identità della cosa (*Resp.* 476c1-5).

¹¹ Sembrerebbe testimoniarlo soprattutto il riferimento a leggi non scritte, che rimanderebbero a norme acquisite, in certo senso extra-politiche e perciò universali, come ad esempio l'obbligo di onorare i genitori (cfr. S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Clarendon, Oxford 1991, vol. I pp. 302-303).

genitori entrambi ateniesi —, e con *eteroi* a chi invece questa qualifica non spettava. Dunque anche i non cittadini a tutti gli effetti devono avere conoscenza degli affari politici.

Tanto per cominciare, si può quindi affermare che i cittadini ateniesi sono soggetti a un tempo privati e pubblici, poiché si curano sia dei propri interessi, che esercitano nella misura in cui non danneggiano gli altri, sia naturalmente costituiscono *corpus* politico. Di per sé, la ribalta di questa dimensione di cui tutti — non solo i cittadini *tout court* — devono sapere qualcosa conduce alla creazione di questo spazio in cui il peso del *logos* è del tutto predominante, e addirittura ritenuto in certo qual modo vincolante per guidare l'azione all'interno della *polis*. Questo vuol dire, dunque, che la stessa persona, se cittadino di Atene, è soggetto idiota e al contempo revocabile alla vita comune, il cui esercizio richiede una certa dimestichezza con i discorsi.

Infine, si può quindi dire che il *politico* non cancella l'interesse privato; non può e non deve farlo, dal momento che il cittadino, ma forse l'uomo in generale, deve poter perseguire liberamente i suoi scopi e i suoi interessi, fintantoché questi non ledono terzi, circostanza rispetto a cui garantisce la potenza geometrica della legge, che a tutti assegna eguale valore. L'identità di cui parla la legge politica non è quindi sospensione della *idiōtēs* in favore dell'ascolto dello *xynos*, che caratterizzerebbe l'autentico *sophon* (sapienza); se si autorizzasse questo passo in una *polis*, evidentemente l'*isonomia* sarebbe minacciata. Piuttosto, lo spazio comune del *nomos* è il costo che l'*idiōtēs* deve pagare, per poter sopravvivere e legittimamente aspirare alla propria realizzazione. Il che però solleva una domanda inquietante: a cosa serve, dunque, il filosofo, se la sua prassi è quella descritta nel § 2? Risposta: a sbizzare i lineamenti di ciò che dal punto di vista politico è già effettuale. In questo senso, l'atteggiamento del filosofo può anche porsi in antitesi con lo spazio pubblico: egli può ritirarsi dal *politeuesthai* e vivere in solitudine proprio per proteggere la *polis* ed esaudire la sua missione nei confronti di quest'ultima, dovendo concentrarsi sul *come* e sul *cosa* della legge, mentre sul piano politico rimane primo, e in fondo bastevole, il riferimento al *che*.

4. Il filosofo e la polis: custodia e prassi del logos

Nel semestre estivo del 1943, in uno dei corsi dedicati a Eraclito, Heidegger sottolinea che la distanza dalla città a cui il filosofo è obbligato dal suo sapere potrebbe non significare un semplice abbandono dell'applicazione politica del suo pensiero, quanto piuttosto esattamente in questo *prendere le misure restando distanti* consisterebbe la realizzazione greca del pensare autenticamente lo spazio della *polis*. Premesso che Heidegger stia cercando di cucire in una trama unitaria due testimonianze, quella famosa di Aristotele che racconta della presenza degli dèi al forno (DK 22 A9; Arist., *De part. anim.* 5, 645a17-24) e quella già richiamata dell'ammutinamento al *politeuesthai*, cito il passo:

Nelle parole pronunciate ora invece il pensatore non intende affatto partecipare a ciò che fanno gli astanti. Il pensatore – almeno così sembra – non vuole avere nulla a che fare con il *politēesthai*, con il preoccuparsi della *polis*. Si potrebbe essere tentati di interpretare la «situazione» in senso moderno e annotare che il pensatore si dichiara qui un «impolitico», che si ritira egoisticamente nella sfera della sua «esistenza privata». [...] Nel caso di Eraclito non è affatto accertato se il rifiuto nei confronti del *politēesthai* comprenda anche un rifiuto nei confronti della *polis*. E se – pensando in modo greco – la preoccupazione per la presenza degli dèi coincidesse invece con la più alta preoccupazione per la *polis*? In verità è proprio così; infatti la *polis*, sempre pensata in modo greco, è il centro e il luogo intorno a cui ruota il manifestarsi di tutto ciò che è essenzialmente essente e perciò anche la non-essenza [*das Unwesen*] di tutto l'essere. Se è così, allora – sempre pensando in modo greco – il pensatore che si prende cura della vicinanza essenziale degli dèi, è l'uomo autenticamente «politico»¹².

Ora è abbastanza semplice dimostrare che tale disegno trovi una conclusione sapiente nella *Repubblica*, laddove i filosofi si fanno preferire, fra tutti, al governo della *kallipolis* (la città ideale) per questa loro peculiare natura, la quale allo stesso tempo rifiuta il potere più bieco e i privilegi materiali che si possono acquisire attraverso di esso, e si orienta invece verso la contemplazione della verità. Sebbene dunque Platone biasimi quei pensatori che non si occupano di questioni politiche, ritiene necessario che il filosofo conservi la sua natura sprezzante nei confronti dell'ordinario della *idiōtēs* (sfera privata), per poter creare, intorno a quello spazio pubblico di cui ora si fa a tutti gli effetti custode, l'autentico nucleo della *polis* e della vita politica¹³.

Ritenendo assodato questo punto a partire dalla *Repubblica*, vorrei pertanto rivolgere la mia attenzione al *Cratilo*, laddove in un contesto apparentemente lontano dalla questione della comunità, ciò nonostante si addivene ad una determinazione della pratica filosofica che è politica in modo peculiare rispetto al linguaggio, al *logos*; infatti, siccome la *polis* vive anzitutto di e nel linguaggio, e anzi è essa stessa possibile soltanto attraverso il linguaggio, si comprenderà come questo punto sia del tutto essenziale per afferrare appieno, a dispetto di un primo sguardo, i rapporti fra il filosofo e la comunità stessa insieme al tentativo di definizione della filosofia come *prassi del logos* che d'ora in avanti cercherò di sostenere.

La valenza politica del problema del linguaggio è espressa da Platone in tutta la sua profondità e problematicità sin dall'inizio, facendo ruotare le tesi che vengono presentate nel *Cratilo* intorno al rapporto fra pubblico e privato: evidentemente, qui, la dimensione politica e quella linguistica risultano allacciate.

Come risaputo, il *Cratilo* tratta del problema della correttezza dei nomi. Due sono le tesi principali messe in campo all'inizio, che corrispondono grossomodo all'atteggiamento naturalistico (*Cratilo*) e a quello sofistico (*Ermogene*), le due grandi tradizioni epistemologiche con cui si misura Platone: da un lato, si ritiene che «la correttezza del nome sia connaturata [*pephykyian*] a ciascuno degli enti» (383a4-5),

¹² M. Heidegger, *Eraclito*, tr. it. di F. Carnera, Mursia, Milano 1993, pp. 12-13.

¹³ Cfr. in part. *Resp.*, VI.

e dall'altro troviamo che la correttezza discenda a vario titolo da convenzione [*synthēkē*] e accordo [*omologia*], o anche da legge [*nomos*] e costume [*ethos*] (384c9-d9). Il passaggio però dal primo polo della tesi convenzionalistica di Ermogene al secondo nasconde un denso movimento concettuale, che è il caso di esplicitare. Anzitutto, per *synthēkē* e *omologia* si intende che il nome viene assegnato facendo riferimento ad un contesto *com*-positivo (*syn-thesis*), a cui si affida l'*omologia* che segna il giusto riferimento del nome alla cosa: «A me pare infatti che qualora uno [*tis*] ponga un nome a qualcosa, questo sia quello giusto» (384d2-3), e qui Platone adduce l'esempio dello schiavo a cui si può cambiare nome proprio, non per questo mancando in misura di correttezza rispetto a quanto accadeva prima. Ma d'altra parte annota: «Non in effetti per natura il nome è connaturato a ciascuna cosa [*hekastōi*], nessuno a nessuna cosa, ma per norma [*nomōi*] e costume [*ethei*] di coloro che vi sono adusi e che chiamano» (384d6-8). Il cambiamento consta nel fatto che la natura convenzionale si è spostata e si è specificata da un piano privato ad uno eminentemente più ampio e pubblico.

Quando Socrate traduce una prima volta l'ipotesi di Ermogene, è evidente, difatti, che già all'interno di quella stessa posizione egli faccia entrare in contrasto questo doppio riferimento, per dimostrarne la non sostenibilità in quei termini:

SOCR.: Dici che quello con cui qualcuno chiama una qualsiasi cosa, questo è il nome per essa?

ERM.: A me così sembra.

SOCR.: Sia che a chiamarla sia un privato [*idiōtēs*] oppure una città [*polis*]?

ERM.: Lo asserisco.

SOCR.: Bene allora. Qualora io chiami [*kalō*] uno qualunque degli enti, ad esempio ciò che adesso chiamiamo uomo, se io a questo mi rivolgo dicendo [*prosagoreuō*] cavallo, mentre a quello che adesso chiamiamo cavallo, io mi rivolgo dicendo uomo, vi sarà per la stessa cosa in pubblico [*dēmosiai*] il nome uomo, e in privato [*idiai*] cavallo; e ancora in privato uomo, in pubblico cavallo. Dici in questo modo¹⁴? (385a2-10).

Che la dimensione qui sia prettamente soggettiva è sottolineato più volte dalla presenza del pronome *tis*: qualcuno nomina la singola cosa, e il nome che essa così ottiene è tale da essere effettivamente il suo. Il problema è però questo: se si spinge l'idea dell'accordo e della *synthēkē* fino al suo estremo, si abatterà lo spazio pubblico in cui il *logos* si manifesta in maniera già assodata. In sostanza, ci ritroveremmo con una duplice nominazione che contesterebbe l'evidenza *demotica* per cui all'ente che è l'uomo non si può applicare il nome «cavallo». Il sovrappiù che qui serve per sganciarsi dalla tesi convenzionalistica è sensibilmente implicito,

¹⁴ Credo che Platone segni il fallimento della pluralità denotativa già a partire dall'uso dei verbi, quando distingue fra *kalō* («chiamare») e *prosagoreuō* («rivolgersi»), segnando che nella convenzione non vi sia un rapporto veramente diretto fra il nome e la cosa: se questo è certamente in pari sofisticamente, si tratta per l'appunto di disinnescare la perniciosa idea che le cose non abbiano in assoluto un nome ad esse connaturato. In questo caso, dunque, il «rivolgersi» caratterizza sin dal principio l'artificio idiota come un approccio debole e inappropriato a cogliere l'essenza della cosa, giacché esso resterebbe valido solo in un modo troppo brutalmente soggettivo.

giacché può essere in definitiva soltanto il riferimento allo *eidōs*, ad un contenuto (anche) extra-linguistico, che garantisce in maniera vincolante il gioco della relazione fra nome e cosa. Lo *eidōs* non può essere manipolato con il *logos*, perché rimanda alla *bebaiotēs tēs ousias* (stabilità dell'essenza). Certamente vi è però un elemento circolare nella tesi, perché quell'*eidōs* che ci consentirà di arrivare alla nominazione non può rimanere muto (se riconosco la *forma* dell'uomo devo poterlo poi chiamare come tale): da qui il peculiare incrocio di un elemento convenzionale, che è certo quello dello spazio pubblico della *polis* in cui il linguaggio è già dato, con l'additivo ontologico introdotto da Platone, vale a dire il raddoppiamento dello *hekaston* nella sua identità (che in ultima analisi è appunto quella sancita dallo *eidōs*).

Si può congetturare che questa mossa derivi dall'attestazione che vi sia un elemento convenzionale nel linguaggio, per il semplice fatto che ogni *anthrōpos* nasce avvicinandosi ad esso come a qualcosa che è da sempre disponibile e che ha le sue regole e i suoi significati in qualche modo prestabiliti, vincolati in primo luogo alla tradizione, tenendo conto, d'altra parte, che sia essenziale studiare un riferimento fra il nome e la cosa che sfugga al puro arbitrio¹⁵.

La dimensione politica del linguaggio è qui affermata tramite la definizione di un duplice contesto: 1) da un lato, appunto, sta il fatto che il linguaggio è già disponibile alla comunità che ha in qualche modo contribuito a strutturare e, dall'altro, 2) vale che quantunque sia vero questo, e che quindi la sua origine non possa che essere convenzionale, tale convenzionalità deve e può essere analizzata in relazione al suo uso e alla sua prassi, in un rovesciamento che caratteristicamente trasforma una questione semplicemente teorica nella domanda intorno al corretto uso del linguaggio stesso.

Insomma la dimensione politica del linguaggio è data dal concepire più volte le sue coordinate di riferimento come legate a *praxeis* (azioni), tant'è che un'importante sezione del *Cratilo* (386e6 e ss.) è dedicata proprio al tentativo di analizzare le azioni e ricondurle allo schema prototipico della teoria delle idee. È importante sottolineare, a questo punto, che la questione teorica della «correttezza» (*orthotēs*) del nome viene sussunta in uno schema in cui il filosofo, o meglio, nei termini di Platone, il dialettico (*dialektikos*), assurge al ruolo per così dire di controllore del linguaggio stesso. Non deve essere casuale che questa funzione venga addotta nelle argomentazioni di un ateniese, dal momento che l'Atene del VI e del V sec. sperimenta molteplici procedure di controllo della vita politica democratica, innanzitutto quella della *dokimasia* e dell'*enthyna*¹⁶, cioè, rispettivamente, l'analisi preliminare e la rendicontazione di un cittadino eletto o sorteggiato a ricoprire una carica pubblica. Il filosofo è qui dunque in un certo senso colui che

¹⁵ Cfr. G. Casertano, *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in Id. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2005, p. 135 e pp. 148-149. Sul problema della disambiguazione fra convenzionalismo politico e soggettivismo, si veda inoltre: R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York-London 2001, pp. 22-41.

¹⁶ Cfr. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, cit., pp. 255-262. Si veda inoltre di nuovo Erod. III, 80.

presiede al tribunale del linguaggio, e cioè in buona sostanza fa da garante a quella particolare forma di convenzione che è la tradizione, la quale ci vincola innanzitutto ad un patrimonio comune linguistico che ci rende e definisce cittadini di una stessa comunità. Nel testo platonico, questo punto è espresso mostrando la necessità di affiancare alla figura del nomoteta quella appunto del dialettico, l'unico a poter giudicare della correttezza del nome a partire dall'uso che egli ne rinviene nel linguaggio.

La stessa pratica della denominazione è dunque un'azione politica che deve essere guidata tramite il riferimento alla teoria delle idee. Il nomoteta forgia i nomi ponendo la forma (*to eidos titthenai*) nelle cose, ma soltanto il dialettico potrà effettivamente ratificare la bontà del vincolo nome-cosa passando per il linguaggio che realmente si adopera; ed è questo il principale servizio che egli rende alla comunità, vegliare sulla correttezza e sulla verità del nome, sulla possibilità di controllare la convenzione, senza che essa divenga il frutto di un mero arbitrio soggettivo. Il filosofo deve dunque impedire che un cittadino, all'interno di una comunità, pretenda di dire che ciò che noi vediamo essere uomo possa essere chiamato «cavallo», perché *evidentemente non è così*.

Naturalmente l'ultima espressione, riportata in corsivo, resta problematica. Dove infatti viene fondata l'evidenza della tradizione? Per scongiurare il pericolo di ritornare ad una sorta di genealogia mitica, equiparando direttamente il nome alla cosa, e così sciogliendo il ruolo mediatore dell'essenza, Platone è infatti costretto a volgere la questione giustappunto nei suoi termini tecnici¹⁷. In poche parole, il procedimento volto a comprendere da dove derivi un nome e quale sia la sua origine, origine in cui si presume di indicare il luogo della sua verità, lascia tutto sommato il tempo che trova: lo stesso Socrate ingiunge a Cratilo di abbandonare l'idea che i primi nomi siano stati posti dalle divinità (*Crat.* 438c e ss.). Piuttosto, se il linguaggio con le sue parole, la sua sintassi e la sua metafisica della grammatica è già dato, allora l'unica vera soluzione è pensare che l'opera del nomoteta sia giudicabile per così dire soltanto *a posteriori*. Devono però restare fermi almeno gli elementi di base, e cioè quantomeno i riferimenti stabili dei nomi più semplici alle cose singole: un cavallo non può essere un uomo, poiché il linguaggio ci ha già consegnato, per la forma del cavallo, il nome cavallo, e allo stesso modo per l'uomo¹⁸.

¹⁷ È proprio in questo modo che Platone, nel *Cratilo*, rielabora la prospettiva naturalistica ribaltandola nella sua versione ontologica: il rapporto 1:1 fra nome e cosa, che vige sia per la prospettiva sofistica sia per quella naturalistica, finirebbe infatti per fallire anche nel secondo caso, poiché evidentemente se l'assunzione fondamentale del divenire vige ancora come tale, non è possibile pensare che un nome indichi stabilmente la cosa, perché le cose *sin dal principio* mutano, sono *ginomena panta*; per tale motivo, la loro fissazione non può che avvenire tecnicamente attraverso il raddoppiamento della cosa nell'identità della sua essenza, a cui il nome deve commisurarsi per essere considerato corretto. Se il nome dicesse la cosa *sic et simpliciter* è evidente che l'unica verità che si potrebbe concedere sarebbe esattamente il non essere, in senso assoluto, di quella cosa.

¹⁸ Peraltro, va notato come sia segnatamente il primato della forma (*eidos*) a giustificare, secondo Platone, la possibilità che il procedimento ideale valga sia per la lingua greca che per i barbari (*Crat.*

Voglio dunque sostenere che il valore politico della filosofia si eserciti specificamente sul lato linguistico, nella misura in cui il linguaggio rappresenta quella base comune a un gruppo di uomini e quindi preconditione del loro costituirsi come comunità. Il filosofo è il depositario delle regole di connessione del linguaggio e perciò di articolazione della comunità politica, a questo punto cementata intorno al concetto di verità come «correttezza» (*orthotēs*).

Nella costituzione dell'essere politico comune dovette essere allora del tutto ovvio vedere un parallelismo con quanto accadeva sul piano gnoseologico; tuttavia, sembra che la filosofia reclami a sé sempre una qualche forma di eccedenza rispetto al *dato* in sé della comunità, e che guardi pertanto ad una universalità di ordine superiore. In Eraclito questa universalità aveva ancora il nome fisico dell'Uno-tutto, lo *hen kai pan*; in Platone, invece, la questione è riportata nei suoi termini politici più prossimi, ma in ogni caso il ruolo del filosofo rispetto alla comunità si caratterizza nei termini di una sua speciale posizione che gli deriva dalla dimestichezza col concetto di verità. In Eraclito, il filosofo si allontana dalla comunità per mostrare agli Efesini l'ingiustizia dell'ostracismo di Ermodoro, sottoponendo quindi ai cittadini stessi l'esistenza di una norma travalicante lo spazio che li definisce come tali; in Platone, questa distanza in cui vive il filosofo diviene la *conditio sine qua non* dell'uso corretto e veritiero del linguaggio all'interno *però* della vita politica, un compito che può essere ascritto soltanto al filosofo perché questi è l'unico che sa farsi custode di quel rapporto originario fra l'idea e la cosa che il nomoteta ha scorto e infisso nei nomi. In questo senso, se deve essere intravista una differenza fra Eraclito e Platone, essa consiste segnatamente nel fatto che al primo spazio nomotetico della definizione in Eraclito si allude, mentre, in accezione platonica, la filosofia come prassi deve giudicare anzitutto dell'uso dei nomi e solo a partire da ciò potrà dire qualcosa anche della verità dei nomi rispetto alle cose. Usando una metafora esplicativa, si potrebbe dire che il filosofo platonico è colui che ritorna dalla montagna verso la città, ma in questo suo ritornare egli conserva allo stesso tempo ciò che una prima volta l'aveva allontanato dal cuore pulsante delle piazze, dei tribunali e delle assemblee. Così come nel mito della caverna, il vero filosofo cerca sempre dunque un rapporto con la comunità una volta che ha conosciuto la verità dopo un primo momento di distacco, mentre il filosofo eracliteo non ritorna mai, se non per morire di solitudine.

La funzione essenziale, quindi, del filosofo rispetto alla comunità è quella di salvare il linguaggio da una sua deriva convenzionalistica, tale da mantenere una differenza oggettivamente forte fra verità e falsità. Questa dimensione superiore si

390a4-7), e quindi per una lingua in genere; in questo, naturalmente, egli riscontra la superiorità della propria gnoseologia rispetto alla tradizione filosofica precedente. La verità della parola non è dunque la sua incarnazione fonetica, quanto piuttosto la forma che domina l'espressione che della cosa è fatta attraverso il nome. Non è casuale che nel celebre libro I della *Politica* la «voce» (*phonē*) non sarà sufficiente, ad Aristotele, per effettuare una diagnosi differenziale fra la specificità vivente dell'uomo e quella degli animali, che è invece rinvenuta, per l'appunto, in quella tensione politica, veicolata dal *logos*, altrove inesistente, e addirittura costitutiva della *polis* (*Pol.* 1253a9-18).

riscontra sia in Eraclito sia in Platone. Affinché una comunità continui a sussistere, infatti, deve essere necessario postulare l'esistenza di una oggettività di rango maggiore, una giustizia, che possa fungere da criterio regolativo per le norme interne dello spazio politico e per la demarcazione fra vero e falso: ciò che muta da Eraclito a Platone è l'esplicitazione del gesto che il filosofo deve compiere per trasformare lo spazio politico, almeno in una certa misura, in spazio della verità e della giustizia, ma non la sua *funzione*.