

Methexis

2

Methexis

Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini, Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pievatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

Maria Chiara Pievatolo

I padroni del discorso

Platone e la libertà della conoscenza



EDIZIONI PLUS
Università di Pisa

PIEVATOLO, Maria Chiara

I padroni del discorso : Platone e la libertà della conoscenza / Maria Chiara Pievatolo

Pisa : Edizioni PLUS, [2003]

276 p.; 25 cm. – (Methexis; 2)

ISBN 88-8492-063-9

I. Pievatolo, Maria Chiara

1. filosofia politica

Il presente lavoro si inserisce nell'ambito della ricerca di rilevante interesse nazionale "Democrazia, libertà e comunicazione in una prospettiva sovranazionale" e beneficia, per la pubblicazione, di un contributo a carico dei fondi di ricerca 40% concessi al Dipartimento di Scienze della politica dell'Università di Pisa.

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo

Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:
<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>

© 2003 Maria Chiara Pievatolo / Edizioni PLUS

Dipartimento di Scienze della Politica

Università di Pisa

via Serafini, 3 – 56100 PISA

tel. +39 050 2212 412 fax +39 050 2212 400

E-mail: bfp@sp.unipi.it

Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di Methexis

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>I. Introduzione: prospettive sulla libertà dell'informazione</i>	7
1. Libertà e conoscenza	7
2. Attualità della vita teoretica	9
3. Vandana Shiva: la proprietà intellettuale come paradigma occidentale	17
4. Lawrence Lessig e la libertà del <i>software</i>	20
<i>II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni</i>	35
1. La vita teoretica come problema politico	35
2. Pubblicità e vita teoretica: Socrate e Kant	40
3. La libertà degli antichi e la libertà dei moderni	59
<i>III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza</i>	67
1. La pubblicità come elemento essenziale della democrazia	67
2. L'argomento di Kant	71
3. Gli argomenti di Platone: esoterismo ed essoterismo.....	80
4. La conoscenza e il mercato: la polemica antisofistica.....	88
5. L' <i>anàmnesis</i> come emancipazione	100
6. La misura di tutte le cose	105
7. I libri e i discorsi	110
<i>IV. Imprenditori e sofisti</i>	119
1. Una pietra di paragone	119
2. La giustizia degli imprenditori	126
3. Trasimaco	133
4. La confutazione di Socrate	139
5. La funzione della giustizia	144

V. Visibili e invisibili: la costruzione di uno spazio pubblico	149
1. Perché preferire la giustizia?	149
2. Potere e controllo dell'informazione: l'anello di Gi- ge e il <i>Panoptikon</i>	152
3. La società trasparente	156
4. Il testo della giustizia	158
5. Una città nel discorso	163
6. La sociologia della comunicazione	167
7. Un paradosso tecnocratico: il racconto fenicio	174
8. Felicità collettiva o felicità di alcuni?	181
9. La giustizia della città	188
10. La giustizia dell'anima	194
VI. Comunanza	201
1. Tessitrici e filosofe	201
2. I padroni della vita	207
3. «Mio» e «non mio»	214
4. La politica dei filosofi	218
5. Paradigmi e partecipazione	221
6. L'uno e il bene	227
7. La teoria della idee nel X libro della <i>Repubblica</i>	239
8. Il problema del «terzo uomo»	245
VII. Paidéia	251
1. L'educazione come progetto	251
2. L'allegoria della caverna	254
3. Democrazia, schiavitù e tirannide	261
4. Virtù senza padrone: il racconto di Er	265

Prefazione

Questo libro non dice nulla di mio. È, anzi, stato scritto per dimostrare che nessun libro che abbia un qualche interesse può dire qualcosa che appartenga soltanto all'autore.

Il problema della libertà dell'informazione non soltanto dalla censura politica, ma anche dalla proprietà privata, è una questione che oggi è assai viva in rapporto non tanto alla filosofia, quanto ad altri codici che sanno cambiare il mondo: il codice del *software* e il codice della vita. In questi ambiti, che possono apparire tecnici, settoriali e specialistici solo se si dimentica che la modalità di distribuzione e di uso di questi codici incide profondamente sull'ambiente in cui vivono tutti, è in atto una battaglia fra i fautori della proprietà privata intellettuale – nelle forme del brevetto, del *copyright*, di legislazioni antipirateria, di *non disclosure agreement* – e i fautori di quello che può essere definito come un comunismo della conoscenza. Chi sostiene questa posizione afferma che il codice può essere sviluppato a vantaggio di tutti solo a condizione che esista una libera comunità di discussione e di sviluppo; ma la libertà di questa comunità è a sua volta resa possibile dalla libertà del suo oggetto, vale a dire dal carattere comunitario, pubblico e non privato, del codice. Lavorando in rete, ho avuto la fortuna di venire in contatto con comunità di questo tipo, e di imparare moltissime cose che altrimenti mi sarebbero state inaccessibili, perché non incluse nel *curriculum* ufficiale di studi delle scienze umane e sociali.

Sulla base di questa esperienza, mi è venuto spontaneo interrogare alcuni classici della filosofia, per capire se fosse possibile costruire un argomento per la libertà dell'informazione, cioè a favore del suo carattere pubblico e non privato, il quale da una parte, travalicasse i limiti delle esperienze settoriali, e, dall'altra, fondasse le loro richieste in modo più comprensivo e ampio. La filosofia, nella misura in cui non vuole ridursi a formula, ricetta e ideologia, ha bisogno di uno spazio libero di discussione che sia maggiore degli esiti dell'uno o dell'altro sistema; la democrazia, e ogni al-

tra forma di convivenza politica che ambisca ad una giustificazione, se non vuole ridursi soltanto ad un rituale, ha bisogno della libertà dell'uso pubblico della ragione, che è qualcosa di più del pluralismo nella proprietà dei mezzi di comunicazione di massa. Rendere espliciti questi presupposti, presenti nei classici del pensiero occidentale, può servire a mostrare che le rivendicazioni della libertà del codice non sono connesse solo ad esperienze nuovissime e marginali, ma sono le condizioni di possibilità della conoscenza in generale, riconosciute da una tradizione antichissima.

I primi tre capitoli di questo volume sono dedicati alla costruzione di un argomento filosofico per la libertà ed il comunismo dell'informazione sulla base di un confronto fra Kant e Platone. Gli ultimi quattro contengono un commentario della *Repubblica* di Platone, finalizzato a mostrare che un testo, il quale, nel bene e nel male, è alla radice della filosofia politica occidentale, può ricevere un senso compiuto se aperto col grimaldello ermeneutico del problema della libertà e del comunismo della conoscenza, cioè con lo strumento teorico che i primi tre capitoli intendono costruire. Sono consapevole che l'abitudine di dialogare con antichi e con moderni, per farli parlare su questioni che stanno a cuore agli antichi e ai moderni in modo diverso che ai contemporanei, può apparire eterodossa a chi è abituato ad una visione storica della filosofia: d'altra parte, non ho la pretesa di raccontare una storia, ma solo quella di costruire e ricostruire degli argomenti, dal punto di vista, volutamente unilaterale, di una sola questione. Mi auguro tuttavia che questo libro, se non contiene nulla di mio, riesca tuttavia ad esprimere qualcosa di nostro.

Ritengo doveroso ringraziare il professor Giuliano Marini, che ha letto una versione preliminare del mio testo, Angelo Marocco, per il suo prezioso lavoro di impaginazione e di grafica, e tutta la redazione del "Bollettino telematico di filosofia politica", senza la cui presenza ed esperienza questo libro non sarebbe stato pensato.

I. Introduzione: prospettive sulla libertà dell'informazione

1. Libertà e conoscenza

Nella tradizione occidentale, la libertà viene pensata in modo diverso, a seconda che la si intenda in una prospettiva teoretica o in una prospettiva pratica. La prospettiva teoretica prende le mosse da una descrizione del soggetto che ha libertà, per indicare quali sono i contenuti tipici dell'azione libera: la libertà, in più di un senso, è una "proprietà", qualcosa che è in potere di qualcuno, il cui essere e le cui aspirazioni sono definite in anticipo o, più semplicemente, date per scontate. La prospettiva pratica, che in epoca moderna è stata sviluppata per merito di Kant, tratta la libertà non come una proprietà descrittiva ed evidente, bensì come una condizione del discorso morale, giuridico e politico: qualcosa che non si ha in proprio potere, perché non si può né possedere come una proprietà, né scegliere, ma che si deve presupporre, se si vuole parlare di bene e di male.¹

L'impostazione descrittiva ha il pregio di apparire radicata nell'esperienza e politicamente realistica, ma la sua stessa forza la condanna a pagare un pedaggio sia filosofico, sia politico: la libertà come proprietà reale, la libertà realizzata – uno stato di fatto di cui alcuni godono e altri no – è qualcosa di statico, che è solo se ed in quanto presente e in atto e non in quanto possibile. Diventa difficile pensare la libertà proprio nella sua dimensione storico-politica, come emancipazione.

¹ Rimando, per una argomentazione più ampia a proposito di questo tema, al mio *La giustizia degli invisibili. L'identificazione del soggetto morale a ripartire da Kant*, Roma, Carocci, 1999.

L'impostazione pratico-postulatoria ha, di contro, la sua forza proprio nella sua debolezza: se abbiamo bisogno di pensare un agente come libero, pur senza essere in grado di vederlo come tale, per potergli indirizzare imperativi etici, giuridici e politici, questi è fin dall'inizio un soggetto soltanto possibile, e non un libero possidente recintato in una sua rigida identità descrittiva. Se la libertà è frutto di una costruzione e di una postulazione speculativa, tutti i motivi descrittivi per escludere una creatura dal novero dei soggetti virtualmente liberi – animale e non uomo, intelligenza artificiale e non uomo, alieno e non uomo, donna e non uomo, straniero e non cittadino, altro e non me – sono discutibili e possono valere, tutt'al più, soltanto in modo incerto e provvisorio.

La prospettiva pratico-postulatoria sulla libertà e sul suo soggetto propone immediatamente il problema dello statuto politico, giuridico e morale dell'informazione. In questa prospettiva, infatti, essere libero non significa essere un certo tipo di persona, che fa alcune cose e gode di alcune proprietà; significa, piuttosto, essere virtualmente partecipe, come oggetto e come soggetto, di un discorso pratico – di un discorso sul bene e sul male – che presuppone la libertà come sua condizione di possibilità. In un mondo in cui la libertà è una proprietà assegnata, descrittivamente, ad una certa categoria di creature, la condivisione della conoscenza può ridursi a un passatempo liberale, almeno finché non si scontra con interessi ritenuti più importanti; ma in un mondo in cui la libertà – il diventare liberi – è una virtualità che si può conoscere direttamente solo nella costruzione di un discorso sul bene e sul male, lo statuto morale, giuridico, politico di questo discorso diventa una questione essenziale. Se il soggetto morale è pensato come una potenzialità indeterminata, ma il discorso ha dei padroni, questi saranno anche i suoi padroni. Serve a poco affidarsi, sociologicamente, alle virtù strutturali dell'agire comunicativo: visto che è possibile scegliere a chi dare la parola e a chi negarla, quando dire la verità e quando no, come e a chi regalare, vendere o precludere

informazione, si deve ricorrere giocoforza a quella che oggi viene detta filosofia politica normativa.

Se lo statuto dell'informazione – e della conoscenza che essa presuppone – è un tema essenziale per chi crede nel primato della ragione pratica, è tuttavia vitale anche per le filosofie fondate sul primato della ragione teoretica: per quanto la razionalità si voglia profondamente identificata col reale, la ragione che rende conto della realtà deve godere della libertà dello spirito, al di là di ogni controllo individuale. Non ci possono essere padroni del discorso, perché ad essere padrone è soltanto il discorso. Ecco, per esempio, quanto scrive Hegel, a proposito della distinzione fra filosofia esoterica ed essoterica, per materia e forma, nel pensiero di Platone, contro l'opinione che il filosofo sia in possesso delle idee come di cose esteriori e possa decidere a chi trasmetterle e a chi no:

*Viceversa è l'idea filosofica che possiede l'uomo. Allorché i filosofi si spiegano su oggetti filosofici, devono orientarsi secondo le loro idee e non possono mica tenersele in borsa. Se anche con qualcuno si parla in maniera esteriore, tuttavia nel discorso è sempre contenuta l'idea, per poco che la cosa di cui si tratta abbia un contenuto. Per la comunicazione come trasmissione di un oggetto esteriore non ci vuole gran che, ma per la comunicazione dell'idea ci vuole capacità. Essa rimane sempre al cunché di esoterico.*²

2. Attualità della vita teoretica

Il problema dello statuto proprietario dell'informazione è una questione attuale, anche fuori dall'ambito della filosofia. Per dimostrarlo prenderemo in esame, a titolo di esempio, le riflessioni di Vandana Shiva e di Lawrence Lessig, sulla proprietà, rispettivamente, del codice genetico e del codice del

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 21.

software. Ma un simile richiamo all'attualità, in un testo filosofico, ha bisogno di essere giustificato.

La filosofia politica, per la sua collocazione di frontiera, si trova in una condizione ambigua. Al filosofo politico può capitare di usare parole del linguaggio politico contemporaneo, quali identità, globalizzazione, federalismo, così da render difficile tracciare un confine fra impegno culturale e impegno politico, o fra la filosofia politica come disciplina speculativa e la politica nel suo senso quotidiano e pratico.

Una simile confusione è stata salutata con gioia da chi, stanco delle filosofie che finora hanno soltanto interpretato il mondo, ha ritenuto che si trattasse di cambiarlo. Tuttavia, come sapevano i filosofi antichi, per i quali la filosofia era innanzitutto vita teoretica, l'ansia di salire alla ribalta per dire la propria sull'attualità espone all'alienazione di una importante libertà del pensiero. Se il filosofo si sforza di essere al passo coi tempi, quello che Salvatore Veca ha efficacemente definito come "potere d'agenda" non appartiene più a lui, bensì alle concentrazioni politiche e mediatiche che lo detengono – a chi tiene la clessidra e ha la causa nelle sue mani, come viene detto, per distinguere la filosofia dalla politica, in un passo famoso del *Teeteto*:

Gli altri, al contrario, non solo parlano sempre in grande affanno, incalzati come sono dall'acqua che scorre giù dalla clessidra, ma nemmeno hanno libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono; ché sta loro addosso l'avversario, impugnando la legge inflessibile e recitando l'atto d'accusa, che sono i limiti fuor dei quali non è lecito deviare. E sempre i loro discorsi sono o pro o contro qualche compagno di schiavitù; e si rivolgono a un padrone, che è là, sopra uno scanno, e ha la causa nelle sue mani; e sono come gare di corsa le quali non vanno mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre girano attorno a una meta ben distinta; e prezzo della corsa, il più delle volte, è l'anima. Cosicché, per tutto questo, essi sono sempre in grande tensione, e sono sottili e accorti, e sanno l'arte di lusingare il padrone con le parole e di ingraziarselo coi fatti: pic-

coli di anima, non retti. Ogni crescita, ogni dirittura e schiettezza, ogni senso di libertà, tutto in loro distrugge, costringendoli a operare per vie oblique, quell'abito a servire che hanno fino dalla giovinezza: perché gettati, con anime ancora tenere, in grandi e paurosi rischi, e non avendo la forza di affrontarli e superarli senza venir meno alla giustizia e alla verità, subito si abbandonano alla menzogna, e al farsi ingiuria gli uni con gli altri; e vengono su in mille modi storti e storpiati.³

Solo chi crede in una filosofia della storia progressiva, per la quale non occorra pensare il futuro ma semplicemente metterlo in atto, può ritenere che il sacrificio dei tempi lunghi della filosofia a favore della cronaca politica non sia una perdita di libertà. Lo stesso Hegel, per il quale la filosofia era il proprio tempo appreso col pensiero, era convinto che il senso di ciò che è si potesse afferrare solo al termine del giorno, quando si fosse posata la polvere delle accidentalità.⁴ Perfino l'autore della filosofia della storia più sistematica e compiuta, in quanto ha voluto essere filosofo, ha invitato a guardare oltre l'orizzonte limitato dell'attualità.

A maggior ragione, se non crediamo più nelle filosofie della storia e pensiamo che quanto diciamo e facciamo non debba semplicemente seguire la corrente, ma possa avere una qualche influenza, l'orizzonte ristretto dell'attualità dovrebbe essere rifiutato. Se il "progresso" non è qualcosa di già scritto, che dobbiamo solo, organicamente, assecondare, la possibilità del cambiamento può essere introdotta solo dalla nostra libertà intellettuale: in questo senso, chi non sa

³ Platone, *Teeteto*, 172d-173c, la traduzione è quella di M. Valgimigli per Laterza, con qualche modifica. Per le traduzioni dei testi platonici si è seguita questa prassi: si indica l'autore della versione qualora la traduzione sia riprodotta fedelmente; quando invece manca questa indicazione, la versione è da intendersi come mia o come pesantemente rimaneggiata. Le versioni consultate della *Repubblica* sono quelle di Sartori, Vegetti e Gabrieli.

⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einleitung*, in *Werke*, VII, Frankfurt a.M., 1971, p. 28 (trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 17).

interpretare il mondo non può neppure essere capace di cambiarlo.

Perché per il tema della proprietà dell'informazione, le riflessioni nate nel mondo della tecnica biologica e informatica dovrebbero essere meritevoli di attenzione filosofica? Come risulterà chiaro dall'analisi che segue, le esperienze da cui trae spunto questa riflessione sono esperienze comunitarie di conoscenza vissuta ed applicata in modo tale da aprire nuove possibilità al mondo. Sono, dunque, esperienze filosofiche in un senso più forte e più pieno di quanto possano esserlo le discipline dei filosofi che cercano legittimazione in una attenzione cronistica ad una "attualità" definita da altri.

Non deve sorprendere che il sociologo finlandese Pekka Himanen, nel suo libro sull'etica *hacker*,⁵ senta la necessità di richiamarsi al medesimo passo del *Teeteto* che abbiamo citato or ora. Dal punto di vista sociologico, infatti, la libertà di definire la propria agenda e di organizzare il proprio tempo ha

⁵ Una *vulgata* giornalistica diffusa e persistente intende per "hacker" il pirata informatico, quando il significato originale del termine, come riportato in *The Jargon File* <<http://www.tuxedo.org/~esr/jargon/html/entry/hacker.html>>, ha a che vedere non tanto con la violazione della sicurezza di sistemi informatici, quanto con la passione per la conoscenza: "[originally, someone who makes furniture with an ax] 1. A person who enjoys exploring the details of programmable systems and how to stretch their capabilities, as opposed to most users, who prefer to learn only the minimum necessary. 2. One who programs enthusiastically (even obsessively) or who enjoys programming rather than just theorizing about programming. 3. A person capable of appreciating hack value. 4. A person who is good at programming quickly. 5. An expert at a particular program, or one who frequently does work using it or on it; as in 'a Unix hacker'. (Definitions 1 through 5 are correlated, and people who fit them congregate.) 6. An expert or enthusiast of any kind. One might be an astronomy hacker, for example. 7. One who enjoys the intellectual challenge of creatively overcoming or circumventing limitations. 8. [deprecated] A malicious meddler who tries to discover sensitive information by poking around. Hence 'password hacker', 'network hacker'. The correct term for this sense is cracker. The term 'hacker' also tends to connote membership in the global community defined by the net".

trovato un'incarnazione, prima che nel mondo *hacker* di cui si occupa Himanen, nell'accademia di Platone.⁶ La libertà dei soggetti, nell'ambiente accademico e nelle comunità scientifiche che si ispirano a questo modello, si riverbera in una libertà degli oggetti: gli scienziati rendono pubblico il loro lavoro perché sia usato, provato, sottoposto alla critica della comunità scientifica e migliorato. Si tratta di una forma di scetticismo organizzato e di sviluppo collettivo delle teorie che può essere inteso come una continuazione della *synousia* dell'accademia di Platone: si impara stando assieme e insegnando agli altri, cioè rendendoli e rendendosi partecipi di una comunità di conoscenza che non è tale perché produce una collezione di nozioni, bensì perché è costantemente impegnata nello sviluppo e nella critica.⁷

Un simile spirito, come scrive Pierre Hadot in *Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?*,⁸ era tipico della filosofia antica: la scelta di un modo di vivere non si poneva alla fine del processo dell'attività filosofica, come una sorta di appendice accessoria, ma alla sua origine. Questa scelta conduceva al discorso filosofico, il cui compito era appunto quello di chiarirla e giustificarla razionalmente, e la cui validità, a sua volta, si poteva corroborare sulla pietra di paragone della coerenza esistenziale.⁹ Una simile impostazione non riduceva la filosofia ad una opzione privata, come potrebbe pensare chi è abituato a legittimare le discipline filosofiche sulla base della loro attenzione alla cronaca: Socrate non inventò l'autocoscienza ritirandosi in sé stesso,¹⁰ bensì forgiandola

⁶ P. Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, London, Secker & Warburg, 2001, pp. 33-34.

⁷ Id., *op. cit.*, pp. 68-69. Per la traslitterazione delle parole greche si è usata la *transcriptio classica*, cui sono stati aggiunti, quando necessario, degli accenti tonici allo scopo di agevolare il lettore italiano.

⁸ P. Hadot, *Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995 (trad. it. di E. Giovannelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998).

⁹ *Ibidem*, p. 18 (p. 5 trad. it.).

¹⁰ Su questo tema si veda anche G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 47-69.

nel dialogo, cioè “in un superamento dell’individualità che si innalza a universalità, nel *logos* comune ai due interlocutori”.¹¹ Coerentemente, anche la dialettica platonica non fu intesa come una competizione, ma come un esercizio di ascesi, in cui gli interlocutori vogliono giungere assieme a un accordo con le esigenze razionali del *logos*, alla scoperta di una verità indipendente da loro stessi, che però può nascere soltanto nel dialogo.¹² La verità non si risolve nella conversazione, altrimenti la teoria si ridurrebbe all’attualità di un agire comunicativo incapace di trascendere se stesso, ma è un fine, un orientamento e un presupposto motivante che va oltre la concretezza di ogni particolare interscambio. Tuttavia, la strada obbligata per la teoria è la prassi dialogica nella sua concretezza esistenziale. In questo senso, il problema del rapporto fra filosofia e attualità non può porsi nei termini oggi consueti, perché la filosofia, in quanto vita ispirata dall’amore della conoscenza, deve essere praticamente *in atto*, se vuol essere filosofia.

Il problema dell’“attualità” della filosofia si può sollevare nei termini in cui siamo abituati a porlo solo se intendiamo la filosofia come una dottrina avulsa dalla vita. Secondo Hadot, sebbene il cristianesimo si sia presentato originariamente come una filosofia alla maniera antica, come un modo di vita connesso a un discorso giustificativo, nel corso del medioevo discorso filosofico e scelta di vita si sono separati: alcune filosofie antiche sono semplicemente scomparse, altre, come il platonismo e l’aristotelismo, sono sopravvissute come mero materiale concettuale sconnesso¹³ dai modi di vivere che lo avevano ispirato.¹⁴

¹¹ P. Hadot, *op. cit.*, p. 60 (p. 34 trad. it.).

¹² *Ibidem*, pp. 98-99 (p. 60 trad. it.). Così anche H.G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1965, p. 550; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1987, p. 425).

¹³ Può essere interessante ricordare, fra le ragioni di una simile sconnessione, l’uso del latino come lingua della cultura, in contrapposizione alle lingue volgari, come lingue della vita: la lingua della cultura, pur essendo un *medium* cosmopolitico, è nello stesso tempo “isolato dai recessi emotivi della

I. Introduzione: prospettive sulla libertà dell'informazione

Il filosofo dell'antichità, per praticare la filosofia, viveva in rapporti più o meno stretti con un gruppo di filosofi o, per lo meno, riceveva da una tradizione filosofica le sue regole di vita. Il suo compito ne risultava facilitato, anche se vivere effettivamente secondo quelle regole di vita esigeva un duro sforzo. Oggi non ci sono più scuole, non ci sono più dogmi. Il "filosofo" è solo. Come troverà il suo cammino?¹⁵

La domanda di Hadot sembra riguardare una ristretta categoria di intellettuali, che si potrebbero abbandonare al loro destino, se non sanno riconvertirsi in giornalisti, esperti di comunicazione e di relazioni pubbliche, o attivisti politici, come sembra richiedere l'imperativo dell'attualità. Ma in questo momento stiamo vivendo una rivoluzione mediatica – il passaggio dalla stampa alla rete come *medium* della comunicazione scientifica e culturale – che, se verrà adeguatamente compresa e assecondata, potrà coinvolgere un numero molto maggiore di persone.

L'informazione conservata e trasmessa tramite un oggetto fisico discreto, come il libro, si presta ad essere trattata come una cosa, un bene soggetto alle leggi economiche, e a una distribuzione specializzata e controllata, da parte di editori, giornalisti, insegnanti. Ma, come ha notato Pierre Lévy, l'accessibilità diretta dell'informazione resa possibile dalla rete mette in crisi sia il ruolo dell'insegnante come trasmettitore e venditore di nozioni, sia il potere dei *media* tradizionali; in questo mondo lo stesso "mercato" non si accontenta più di una "professionalità" che rimanga immutata dall'inizio alla fine della vita lavorativa, ma richiede un apprendimento permanente. Scuole e università non potranno più essere luoghi di concentrazione della conoscenza come collezione

propria madre lingua" e lontano dalla quotidianità (W. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London and New York, Methuen, 1982, cap. IV; trad. it. di A. Calanchi, *Oralità e scrittura*, Bologna, il Mulino, 1986, pp. 160-161).

¹⁴ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 379-380 (pp. 242-243 trad. it.).

¹⁵ *Ibidem*, p. 416 (p. 265 trad. it.).

di nozioni, ma dovranno diventare animatrici dell'intelligenza collettiva, per allievi che, potendole trovare da sé, non hanno più bisogno di nozioni, bensì di carte nautiche personali per muoversi nel mare dell'informazione.¹⁶ In una condizione non più di scarsità, bensì di sovrabbondanza di informazione, i problemi della vita teoretica – la produzione, selezione, trasmissione e applicazione di conoscenza – coinvolgono un pubblico molto più ampio rispetto all'*élite* dei tradizionali specialisti.

Tutto questo era già chiaro, nel 1964, a Marshall McLuhan:

Paradossalmente, l'automazione rende obbligatoria l'educazione liberale. [...] Migliaia di anni fa l'uomo, nomade e raccoglitore di cibo, aveva assunto funzioni posizionali o relativamente sedentarie. Incominciò così a specializzarsi. Lo sviluppo della scrittura e della stampa furono tra le tappe principali di questo processo. Esse furono estremamente specialistiche in quanto separarono le funzioni della conoscenza da quelle dell'azione, anche se a volte poteva apparire con chiarezza che "la penna è più potente della spada". Ma con l'elettricità e l'automazione la tecnologia dei processi frammentati si fuse con il dialogo umano e con la necessità di considerare l'unità umana nel suo complesso. Gli uomini sono improvvisamente diventati raccoglitori di conoscenza, nomadi come mai nel passato, informati come mai nel passato, liberi da specializzazioni frammentarie come mai nel passato, ma anche coinvolti come mai nel passato nella totalità del processo sociale, perché con l'elettricità estendiamo globalmente i nostri sistemi nervosi centrali, mettendo istantaneamente in rapporto ogni esperienza umana.¹⁷

¹⁶ P. Lévy, *Cybercultura*, Milano, Feltrinelli, 1999, trad. it. di D. Feroldi (*Cyberculture*, Paris, O. Jacob, 1997), pp. 153-162.

¹⁷ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, 1964, cap. 33 (trad. it di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, il Saggiatore, 1999, pp. 381-362).

3. Vandana Shiva: la proprietà intellettuale come paradigma occidentale

La verosimiglianza della profezia di McLuhan dipende strettamente dal regime della proprietà intellettuale. Se il discorso, come gli oggetti materiali, ha dei padroni privati, la sua accessibilità sarà sottoposta a leggi economiche e la vita teoretica sarà subordinata, oggettivamente e soggettivamente, all'economia. Se il discorso, in quanto bene comune, non può avere proprietari privati, allora potrà essere raccolto da tutti: la vita teoretica, in questo caso, rimane virtualmente aperta sia sul piano soggettivo sia sul piano oggettivo. La pensatrice indiana Vandana Shiva identifica la prospettiva dell'occidente con la prima opzione: il discorso ha dei padroni privati – dei padroni tanto forti e prepotenti da pretendere di appropriarsi dei discorsi che altri hanno lasciato e voluto condivisi e liberi.¹⁸

Secondo la Shiva, il tentativo di estensione globale del sistema dei brevetti e dei diritti di proprietà intellettuale vigente negli Stati Uniti può essere visto come l'estensione del colonialismo al mondo delle idee. Nel 1493 papa Alessandro VI, nella sua funzione di arbitro fra spagnoli e portoghesi, assegnò ai Re Cattolici, con la bolla *Inter Caetera*, tutte le terre al di là di una linea di demarcazione posta cento miglia ad ovest delle Azzorre. In questo modo l'usurpazione coloniale venne trasformata in volere divino, sulla base del presupposto che le popolazioni delle terre così arbitrariamente assegnate fossero riducibili alla stregua di natura priva di ogni forma di umanità e libertà. La pretesa di appropriarsi del codice genetico tramite brevetti e diritti di sfruttamento esclusivi si basa su una logica analoga: tutto ciò che non è stato sottoposto al regime eurocentrico della proprietà privata – per esempio perché è stato da sempre patrimonio collettivo di una cultura tradizionale – può essere liberamente privatiz-

¹⁸ V. Shiva, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Foxhole-Dartington Totnes, Green Books, 1997, trad. it *Biopirateria*, Napoli, Cuen, 1999.

zato. Vandana Shiva chiama questo processo di recinzione dei territori comuni del mondo delle idee “biopirateria” e si propone di combatterla per salvaguardare la diversità culturale e biologica.¹⁹

I brevetti sulla vita hanno ad oggetto la creatività dei sistemi di vita che si autoriproducono e auto-organizzano, gli spazi interni dei corpi, e gli spazi liberi della creatività intellettuale. Sono, solitamente, giustificati come stimolo alla creatività, ma hanno un impatto opposto, sia perché restringono l'uso – e quindi il miglioramento e lo sviluppo – delle conoscenze tutelate, sia perché presuppongono che l'unico possibile incentivo alla ricerca sia la sete di guadagno economico, sia perché trascurano il carattere collaborativo, comunitario e interattivo dei sistemi di conoscenza e del rapporto fra l'uomo e la natura. Secondo la Shiva, il paradigma scientifico occidentale dominante, fondato sul riduzionismo e sulla frammentazione, non è attrezzato a tener conto di una simile complessità. Per questo motivo non è in grado di aprirsi all'idea che la creatività degli scienziati che usano gli organismi viventi per generare profitto è solo un caso marginale e parassitario rispetto alla creatività degli esseri viventi, a quella delle comunità indigene che hanno sviluppato sistemi conoscitivi per valersi della diversità ecologica del pianeta e a quella delle comunità scientifiche fondate sulla libertà del dibattito. Da questa visione riduttiva derivano due conseguenze:

- i diritti comuni vengono trasformati in diritti privati individuali, a danno di tutti i tipi di conoscenza che nascono e si sviluppano nelle comunità, dai villaggi alle università
- la conoscenza diventa oggetto di tutela solo in quanto genera un profitto industriale, e non in quanto risponde a bisogni sociali diversi dalla mera avidità di guadagno.

Secondo Vandana Shiva, i regimi che regolano la proprietà intellettuale dovrebbero rispecchiare la diversità delle tra-

¹⁹ *Ibidem*, pp. 7-11 (trad. it. pp. 13-18).

dizioni conoscitive che stanno alla base della creatività e dell'innovazione: sarebbero, allora, necessariamente pluralistici, perché rispetterebbero anche i diversi sistemi giuridici e di proprietà delle varie culture, anziché imporre a tutti una monocultura di matrice occidentale.²⁰

Possiamo, tuttavia, chiederci se una simile proposta multiculturalista risolva il problema delle recinzioni nel mondo delle idee, o non ne imponga semplicemente di diverse, fondate su linee di confine culturali forse altrettanto arbitrarie e mutevoli quanto quelle ispirate ad interessi commerciali. Vandana Shiva ragiona come se l'interesse delle multinazionali per i diritti di proprietà intellettuale fosse condiviso dall'occidente in generale; come se in occidente non esistessero comunità e tradizioni collettive di conoscenza i cui principi sono in contrasto con le pretese dei padroni del discorso. Se la natura della conoscenza e del suo avanzamento fosse tale da richiedere *dovunque e comunque* libertà della vita teoretica, condivisione, interattività, il problema della proprietà intellettuale, in America come in India, sarebbe il medesimo: per quanto possano esistere paradigmi scientifici e tradizioni differenti, l'ambito nel quale questi paradigmi possono nascere e confrontarsi sarebbe uno soltanto, e dovrebbe essere uniformemente libero da restrizioni. Infatti, sottrarre la conoscenza alla pubblicità in America o in India limiterebbe la discussione e l'avanzamento della ricerca non solo per gli americani o gli indiani, ma per tutti, in quanto limiterebbe per tutti l'accessibilità dei contributi indiani o americani.

D'altra parte, noi possiamo considerare le idee di Vandana Shiva meritevoli di attenzione solo se non ragioniamo da multiculturalisti conseguenti: se riconoscessimo recinzioni culturali nel mondo delle idee, potremmo, tutt'al più, dire che le idee della Shiva valgono per gli indiani, ma non costituiscono un argomento per "noi", se non da un punto di vista tassonomico. Possiamo prendere sul serio quanto sostie-

²⁰ *Ibidem*, pp. 13-23 (trad. it. pp. 19-31).

ne l'autrice indiana solo se riconosciamo, implicitamente, il carattere *virtualmente* cosmopolitico del mondo della conoscenza. Solo a questa condizione, infatti, l'argomento di un indiano, come quello di un americano, deve essere preso sul serio in quanto argomento per tutti, e non trattato, riduzionisticamente e imperialisticamente, come mero spunto per una classificazione sociologica o etnografica. Non è del resto casuale che chi si occupa della questione del carattere proprietario o meno di un codice di invenzione occidentale, quello del *software*, abbracci tesi molto simili a quelle della Shiva.

4. Lawrence Lessig e la libertà del *software*

In inglese il termine “free” significa sia “libero”, per esempio nel senso della libertà di parola, sia “gratuito”, per esempio nel senso di ingresso libero. Una democrazia che conviva con una economia fondata sulla proprietà privata può promuovere la libertà di parola e, nello stesso tempo, rifiutare la gratuità degli ingressi. Ma che cosa succederebbe se questa stessa democrazia assimilasse la libertà nel suo significato politico e morale alla gratuità, e prendesse a combattere ogni libertà come una lesione alla proprietà privata? Potrebbe una democrazia – occidentale o no – convivere col principio che la libertà è un furto?

The future of ideas. The fate of the commons in a connected world,²¹ scritto dal giurista americano Lawrence Lessig, si occupa di un problema solo apparentemente settoriale: l'impatto sulla libertà, nella rete e sulla rete, dell'inasprimento del regime della proprietà intellettuale e delle sanzioni destinate a proteggerla. Chi si è rassegnato a vivere in una “gabbia d'acciaio” e a subire le decisioni tecniche come incontrollabili ed estranee,²² o a scagliarsi genericamente contro “la tecni-

²¹ L. Lessig, *The future of ideas. The fate of the commons in a connected world*, New York, Random House, 2001.

²² A questo proposito, P. Lévy sostiene (*Cybercultura*, cit., pp. 25-33 trad. it.), contro la scolastica heideggeriana, che tecnica, cultura e società sono en-

I. Introduzione: prospettive sulla libertà dell'informazione

ca", può non essere consapevole del fatto che scelte tecniche determinate condizionano il modo di condivisione e trasmissione del pensiero, e dunque il mondo stesso della politica e della conoscenza.

The future of ideas affronta quattro temi:

1. la nozione di *commons* (bene collettivo) e la sua *ratio* entro un sistema che contiene forme di proprietà privata;
2. la possibilità di intendere il mondo delle idee come soggetto a un regime di *commons* e la giustificabilità, entro tale prospettiva, della proprietà intellettuale;
3. il carattere di *commons* dell'internet originaria e l'architettura di rete che l'ha resa possibile come tale
4. il processo di privatizzazione di questo *commons* a causa di un inasprimento senza precedenti del regime proprietario dell'informazione.

Per *commons* si intende un bene detenuto in comune, per il godimento da parte di una quantità di persone: è dunque liberamente accessibile (*free*) per queste persone, nel senso che

tà interconnesse, distinguibili solo per comodità analitica. La storia dell'umanità è la storia della *techné*, nel senso ampio che questa parola ha in greco: un rapporto col mondo che comprende l'elaborazione e la trasmissione di strumenti concettuali e nozioni, di istituzioni e artefatti. Per questo, l'immagine dell'"impatto" delle tecnologie sulla società e sulla cultura non è molto felice: le tecniche non sono qualcosa di alieno, ma possibilità che nascono dalla cultura ed entrano a farne parte. Si può ritenere, heideggerianamente, che la relazione della tecnica con l'essere sia manipolatoria: ma, perché questa critica abbia un contenuto non soltanto polemico, occorrerebbe indicare un altro modo, non tecnico, non informativo, non concettuale, di produrre, comunicare e distribuire conoscenza.

L'opacità della tecnica, il suo aspetto estraniante, è dovuta al processo sociale di mutamento: l'attività degli altri ricade sull'individuo come se fosse qualcosa di esterno; e questo avviene tanto più – dice Lévy – quanto più il cambiamento tecnico è rapido e il sapere è distribuito in modo disuguale. Per questo, a maggior ragione, il problema della tecnica è, più propriamente, un problema politico di produzione e distribuzione della conoscenza.

ciascuna ne ha titolo senza dover chiedere il permesso ad altri. Esempi di *commons* possono essere le strade pubbliche, le idee e le teorie scientifiche nonché i testi che sono diventati di pubblico dominio dopo la scadenza dei diritti d'autore. In tutti questi casi non c'è nessun soggetto che abbia titolo ad esercitare una componente fondamentale del diritto di proprietà, cioè stabilire se e come rendere la risorsa disponibile ad altri.

La tradizione ha riconosciuto come *commons* sia risorse il cui uso non è competitivo, sia risorse soggette a un uso competitivo. Una teoria scientifica è un *commons* non competitivo, perché chiunque può apprenderla senza che nessun altro sia depauperato nel suo patrimonio di conoscenze. Una strada o un pascolo sono *commons* competitivi, perché un loro uso incontrollato li deteriora e li impoverisce: la strada può essere congestionata da ingorghi, il pascolo può esaurirsi se ciascun pastore persegue la strategia, razionale rispetto all'utilità individuale, di aumentare il più possibile il numero di capi del suo gregge, che si nutre sul terreno comune.

Tuttavia, il carattere competitivo dell'uso di una risorsa non è di per sé un motivo sufficiente ad escluderla dal novero delle cose che possono entrare in un regime di *commons*, dal momento che le comunità possono adottare regole che governino l'uso di un bene collettivo. La competitività o no dell'uso di un bene, invece, fa sì che siano diversi i problemi derivanti, per la società, dal suo carattere collettivo:

- se il bene non è competitivo, si pone solo il problema di come incentivarne la produzione
- se il bene è competitivo, si aggiunge a questo il problema di regolare la distribuzione del suo consumo.²³

Perché una società che non mette in discussione la proprietà privata dovrebbe permettere che alcune risorse rimangano in un regime di *commons*? In un'epoca in cui si tende a

²³ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 19-23.

dare per scontato che il mondo sia amministrato nel modo migliore se viene suddiviso fra proprietari privati, una sorta di cecità culturale fa dimenticare che la tradizione giuridica statunitense giustifica il regime di *commons* quando le risorse sono fisicamente esposte ad essere monopolizzate e quando l'essere usate da un numero indefinito e illimitato di persone non diminuisce, bensì aumenta il loro valore. Per esempio una strada su cui si possono affacciare negozi e affiggere manifesti con la certezza che saranno visti da moltissimi passanti, è valorizzata dal fatto di essere pubblica.²⁴ Se la strada appartenesse a un privato il quale limitasse la circolazione a suo arbitrio, l'accessibilità a negozi e manifesti verrebbe meno e si perderebbe, così, gran parte del suo valore – che dipende, in questo caso, dal semplice fatto di essere frequentata e liberamente percorribile.

Da questo argomento, Lessig desume un principio generale: quando l'uso di un bene è poco chiaro, nel senso che non è connesso univocamente a un fine, allora, da una prospettiva sociale, può essere preferibile trattarlo come collettivo, perché sia esposto alla sperimentazione di un gran numero di ingegni. In questo caso, infatti, un proprietario vincolerebbe il bene, con tutte le sue ignote potenzialità, al suo limitato intendimento e al suo interesse privato. Se invece l'uso di una risorsa è chiaro, il nostro obiettivo è semplicemente assicurarne la disponibilità per l'uso maggiore e migliore: in questo caso, conviene affidarla a un proprietario, interessato a massimizzare il reddito che ne ricava.²⁵

Lessig, in virtù della sua nazionalità e della professione, presenta questo argomento in un ambito particolare, quello della rete: in questo caso è chiaro che la sua pubblicità l'ha resa aperta ad usi imprevedibili ai suoi progettisti originari, come la pubblicazione distribuita del *World Wide Web*. Ma, da un punto di vista filosofico, il principio di Lessig può indurre a chiedere se esistano davvero beni che “hanno” un uso

²⁴ *Ibidem*, pp. 86-87.

²⁵ *Ibidem*, pp. 88-89.

“chiaro”, come se la loro finalità fosse scritta, per così dire, nella loro carta di identità – se non diamo indebitamente per scontato un orizzonte di valori e di tecnologie condivise. Per esempio, l’uso industriale del codice genetico e dunque il suo carattere proprietario è “chiaro” per le multinazionali statunitensi, ma assai meno per chi lo contesta – tanto che la soluzione del problema della sua destinazione richiederebbe una più profonda riflessione filosofica e politica. Se è solo lo stato dell’arte e la sua percezione sociale a giustificare la proprietà privata di un bene, allora ogni forma di proprietà privata va intesa come provvisoria e, potenzialmente, residuale.

Giustificare la proprietà privata come caso residuale e provvisorio, in relazione allo stato dell’arte e alle scelte politiche, significa spostarsi da una prospettiva lockeana a una prospettiva platonica. Locke legittima la proprietà privata sulla base dell’acquisizione con il lavoro, il quale dunque dà titolo a fare scelte sovrane anche sull’uso della risorsa. Platone, nella *Repubblica*, la tratta come qualcosa di circoscritto a un solo gruppo, quello degli “artigiani”²⁶ e la giustifica sulla base della specializzazione tecnica e della funzionalità sociale, tenendola fuori da tutto ciò che ha a che vedere con la politica e con la conoscenza. Passare dalla tradizione liberale di Locke all’egemonia filosofica di Platone sarebbe una rivoluzione di non piccolo momento – se la nostra tradizione fosse esclusivamente liberale, e non anche democratica.

La tradizione democratica, sostiene Lessig, è il terreno più solido per opporsi al sistema del controllo proprietario:

²⁶ Come nota A.E. Taylor (*Plato. The Man and His Work*, Cleveland, The World Publishing Company, 1963 pp. 276-277; trad. it. di M. Corsi, *Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 429-430) la classe degli “artigiani” platonici comprende in realtà l’intera popolazione civile – eccezion fatta per gli schiavi, su cui Platone tace – ed esclude solo coloro che servono direttamente la città nella veste di funzionari. Ma il “comunismo” platonico, per quanto riguarda un gruppo in verità molto ristretto, ha il preciso senso di tener lontano il potere politico – e *a fortiori* l’ambito della conoscenza – dalle forme e dai valori tipici della vita economica.

Perché non vendiamo semplicemente il diritto di governare al miglior offerente? (I cinici diranno che in effetti lo abbiamo sempre fatto. Forse, ma sto parlando formalmente) Perché non abbiamo un sistema in cui mettiamo all'asta il diritto di controllare il governo come diritto di proprietà permanente?²⁷

Lessig risponde prendendo ispirazione da *Spheres of Justice*, di Michael Walzer: nella “nostra” società i contanti non sono l'unico valore, ma ne esistono anche altri diversi e indipendenti – come l'autogoverno democratico. Questo, per il momento, può essere un argomento politicamente convincente. Il suo solo limite, dal punto di vista speculativo, è la sua provvisorietà: Walzer, in *Spheres of Justice*, sceglie esplicitamente di “restare nella caverna”, interpretando i significati che tutti hanno in comune.²⁸ Ma le ombre – cioè le intuizioni condivise – sono molto mutevoli, soprattutto se a controllare le proiezioni ci sono le grandi concentrazioni mediatiche e i potentissimi sostenitori di una destinazione proprietaria dell'informazione di cui lo stesso Lessig parla con grande preoccupazione.²⁹

Secondo Lessig, ci sono buone ragioni per mantenere alcuni tipi di beni in un regime di *commons*. Il carattere collettivo si addice in modo paradigmatico alle entità del mondo delle idee. Lo scrisse molto chiaramente Jefferson, in armonia con la tradizione dell'Illuminismo, in una lettera a Isaac MacPherson del 13 agosto 1813:³⁰ le idee sono di proprietà

²⁷ *Ibidem*, p. 82.

²⁸ M. Walzer, *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, *Introduzione* (trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987).

²⁹ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 117-119.

³⁰ La lettera di Jefferson è visibile in rete a questo indirizzo: <<http://www.red-bean.com/~kfogel/jefferson-macpherson-letter.html>>. È interessante notare che la stessa immagine impiegata da Jefferson è stata usata nel II secolo d.C. da un antichissimo Padre della Chiesa, san Giustino Martire, per illustrare il rapporto fra Dio e il *Logos*: “Nonne vero hoc tale est quale etiam in nobis fieri videmus? Sermonen enim aliquem proferentes,

esclusiva di chi le ha pensate solo finché non le rivela in pubblico. Ma, una volta rese pubbliche, possono essere possedute da tutti, senza privare di nulla il loro primo autore. “Chi riceve un’idea da me, riceve egli stesso istruzione senza diminuire la mia; come chi accende il suo lume al mio riceve luce senza oscurare me.” Per questo, le idee devono diffondersi liberamente nel mondo, per istruire e migliorare gli uomini, e le invenzioni non possono essere soggette a proprietà privata.³¹

In questo spirito, la costituzione americana permette solo una forma limitata di proprietà intellettuale “To promote the progress of science and useful arts, by securing for limited times to authors and inventors the exclusive right to their respective writings and discoveries” (a1. Section 8). Il periodo di validità della proprietà intellettuale è limitato, perché le idee appartengono, per loro natura, al pubblico: diritti esclusivi temporanei possono essere giustificati solo limitatamente al fine di incentivare gli autori alla produzione creativa.³²

La prima legge americana sul *copyright* lo attribuiva agli autori di “mappe, carte e libri”, ma solo a condizione che facessero una registrazione presso un ufficio apposito. Il *copyright* durava originariamente quattordici anni, ed era rinnovabile ad altri quattordici solo se l’autore, ancora vivo, ne avesse fatto esplicita richiesta. Traduzioni e opere derivate erano libere e l’onere della registrazione faceva sì che molte opere fossero fuori *copyright* semplicemente perché l’autore aveva preferito non sottoporvisi. Oggi il *copyright*, negli Stati Uniti, è automatico, dura per settanta anni dalla morte dell’autore, e si estende su ogni atto creativo prodotto su un

sermonem gignimus; non per abscissionem, ita ut sermo (ratio) qui in nobis est imminuatur, proferentes. Quale est etiam quod in igni videmus alium [ignem] fieri, non imminuto illo ex quo accensus est, sed in eodem statu manente; et qui ex eo accensus est etiam ipse existens apparet non imminuens illum ex quo accensus est” (*Dialogus com Tryphone Judaeo*, LXI, 5-7).

³¹ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 94-95.

³² *Ibidem*, p. 97.

medium tangibile e anche su traduzioni ed opere derivate.³³ Sono fuori dalla sua portata solo i fatti storici e il cosiddetto *fair use*, che comporta la possibilità di citare piccole parti del lavoro a fini didattici e scientifici.³⁴ Il controllo proprietario sull'informazione non è mai stato così aspro e intenso.

Lessig ritiene che l'attuale legislazione sul *copyright* sia incostituzionale: la *ratio* costituzionale del *copyright* è incentivare economicamente gli autori alla produttività. Ma è ridicolo pensare che qualcuno scriva un libro, oggi, solo perché e se ha la garanzia che qualche sconosciuto del XXII secolo ne potrà trarre guadagno.³⁵ Il vero, ancorché incostituzionale, motivo dell'estensione è l'interesse al controllo e allo sfruttamento industriale dell'informazione.³⁶

Il controllo dell'informazione per il suo sfruttamento industriale è un incentivo alla creatività? Se consideriamo che ogni nuova idea si fonda sul confronto con le idee altrui e che per questo nessuna idea è veramente e completamente nuova,³⁷ possiamo sospettare che il controllo proprietario, in quanto limita l'accesso, la distribuzione e l'uso di informazione, impoverisca il mondo delle idee, pur arricchendo di denaro una piccola minoranza. Le idee non si consumano ad essere pensate e divulgate; si esauriscono, piuttosto, se vengono tenute nascoste e censurate – per motivi politici o anche economici.

Secondo il giurista e teorico della comunicazione Y. Benkler,³⁸ un sistema di comunicazione può essere pensato come suddiviso in tre strati o *layers*:

- lo strato fisico: il mezzo fisico su cui la comunicazione viaggia (nel caso della rete, i cavi e i calcolatori);

³³ *Ibidem*, pp. 105-107.

³⁴ *Ibidem*, pp. 104-109.

³⁵ *Ibidem*, p. 252.

³⁶ *Ibidem*, p. 107.

³⁷ *Ibidem*, p. 204.

³⁸ Si veda <<http://www.law.nyu.edu/benkler/>>.

- lo strato logico o del codice: il codice che fa funzionare gli strumenti fisici (nel caso della rete, i protocolli e i programmi che ci permettono di usarli);
- lo strato del contenuto.

Ciascuno di questi tre strati può essere libero o controllato. Si va così dallo *Speakers' Corner*, ove tutti gli strati sono liberi, fino alla TV via cavo, ove sono tutti controllati, passando per il modello dell'auditorium, ove è soggetto a controllo solo l'accesso fisico, e per quello del telefono, ove solo i contenuti sono liberi.³⁹ L'internet, come l'abbiamo conosciuta finora, è controllata nello strato fisico e, per lo più, nello strato del contenuto, ma il suo codice è libero.

Negli anni '60 dello scorso secolo ci si rese conto che il sistema telefonico statunitense non avrebbe potuto resistere a un attacco nucleare, perché era centralizzato e privo di metodi di ridondanza efficaci. Si cominciò allora a pensare a un tipo di interconnessione diversa, a pacchetti anziché a circuito. Il circuito comporta una connessione univoca fra un punto e un altro, dalla quale dipende interamente la possibilità della comunicazione. I pacchetti permettono di dividere ciò che deve essere trasmesso in una serie di frammenti, ciascuno dei quali fluisce indipendentemente attraverso percorsi in una rete, per ricongiungersi agli altri solo al punto di arrivo.⁴⁰

Ma l'aspetto decisivo è il luogo in cui, nella rete, si colloca l'"intelligenza", ovvero l'elaborazione dell'informazione. Pensiamo, per chiarezza, a un arcaico sistema telefonico a commutazione meccanica manuale. In questo sistema, se voglio raggiungere, da Pisa, un apparecchio di Livorno, devo chiamare il centralino, ove la telefonista mi mette in contatto coll'abbonato richiesto. L'intelligenza – ciò che è in grado di indirizzare il mio messaggio proprio dove desidero che vada – è nella mente e nella mano della telefonista, che decifra la mia richiesta e mi connette correttamente, è, cioè, "nella" re-

³⁹ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.

te telefonica, al suo centro. Per mettere fuori uso un simile sistema, è sufficiente bloccare la telefonista.

In internet le cose non stanno così: la sua struttura *end-to-end*⁴¹ fa sì che l'elaborazione dell'informazione non sia posta nel cuore della rete, ma alle sue periferie. Se la rete è “stupida” ma ogni terminale è in grado di fare da “telefonista” di se stesso, la comunicazione diventerà difficile o impossibile solo quando una parte rilevante dei cavi e dei terminali sarà stata messa fuori uso. I nodi intermedi nella rete, in questo caso, svolgono solo funzioni semplici, con protocolli semplici e di pubblico dominio, mentre le operazioni complesse sono riservate ai terminali.⁴²

Fra le architetture dei due sistemi c'è una differenza non solo tecnica, ma anche politica, se è vero, come dice Mitch Kapor, cofondatore della *Electronic Frontier Foundation*, che “l'architettura è politica”:⁴³ la telefonista del nostro esempio – o, più realisticamente, una concentrazione mediatica che occupa una analoga posizione strategica –, ha il pregio di essere “intelligente”. Ma potrebbe anche essere, proprio in virtù di questo suo pregio e della sua funzione, avida, invadente, pettegola, censoria. Potrebbe per esempio raccontare tutte le nostre telefonate alla polizia, oppure intercalarle con slogan pubblicitari, oppure proibirci di leggere al telefono un brano sotto *copyright*, o rifiutarsi di collegare numeri pisani a numeri livornesi per sue personali questioni di campanile. Di contro, in internet, tutti possono usare il protocollo della rete, che è di pubblico dominio, tutti, dunque, essendo telefonisti di se stessi, possono elaborare l'informazione come vogliono, spedirla dove e come vogliono, e, soprattutto, far interagire con la rete i programmi che preferiscono. Come spiega molto chiaramente la RFC 1958: “the goal is connec-

⁴¹ Su questo tema si veda J.H. Saltzer, D.P. Reed, D.D. Clark, *End-to-end arguments in system design*, 1981 <<http://www.reed.com/Papers/EndtoEnd.htm>>.

⁴² L. Lessig, *op. cit.*, p. 34.

⁴³ *Ibidem*, p. 35.

tivity, the tool is the Internet Protocol, and the intelligence is end to end rather than hidden in the network”⁴⁴

Questo fa sì che Internet sia un ambiente molto favorevole all’innovazione:

- poiché i programmi girano su calcolatori alla periferia della rete, innovatori con nuovi programmi non devono far altro che connettere le loro macchine alla rete per farli funzionare, senza aver bisogno di mutamenti – e dei relativi permessi – entro la struttura della rete stessa;
- poiché l’architettura non è ottimizzata per nessuna applicazione particolare, la rete è aperta a innovazioni per le quali non era stata originariamente pensata;
- per il suo carattere di piattaforma neutrale, la rete non può discriminare i progetti innovativi.⁴⁵

Il codice che in rete assicura la connettività, il TCP/IP, è libero: ciò significa che questo ambito può essere inteso come un *commons* aperto, il quale aumenta il valore dello spazio controllato che si interfaccia con essa:⁴⁶ un computer, oggetto di proprietà privata, una volta connesso in rete, diventa uno strumento molto più interessante e ricco di possibilità. E, contrariamente a quando si tende a credere, il carattere di *commons* non fa della rete un ambiente sregolato, esposto all’abuso e dunque all’impoverimento: ci sono regole consuetudinarie, come quelle che proibiscono lo *spamming* su Usenet e altrove, ma, soprattutto, e tipicamente, la tecnologia è in grado di governare l’uso delle risorse comuni in modo tale da non esaurirle⁴⁷ e, anzi, da incentivarne l’accrescimento. Per esempio, un libro cartaceo in una biblioteca pubblica deve essere letto a turno ed è esposto all’usura, mentre un do-

⁴⁴ <<http://www.faqs.org/rfcs/rfc1958.html>>

⁴⁵ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 96.

cumento digitalizzato e messo in rete è indefinitamente copiabile.

Un chiaro esempio di bene valorizzato dal suo statuto di *commons* è il *software* libero protetto da licenza GNU-GPL . Questo tipo di licenza garantisce la libertà del *software* in questi quattro sensi:

- il *software* è liberamente eseguibile;
- il *software* può essere liberamente studiato e rielaborato per le proprie esigenze, e dunque il codice sorgente deve essere liberamente disponibile;
- il *software* può essere liberamente copiato e distribuito;
- il programma può essere migliorato e i suoi miglioramenti sono liberamente distribuibili.⁴⁸

La conservazione di questa libertà richiede che venga impedita la “privatizzazione” del codice, che avrebbe luogo se qualcuno si impadronisse di un programma, lo compilasse e lo distribuisse come *software* proprietario, sottraendolo alla pubblicità. Questo sarebbe inevitabile se il *software* libero non fosse un bene collettivo, ma una *res nullius*, esposta alla acquisizione da parte di chiunque. La licenza GNU-GPL si vale di una combinazione fra diritto d'autore e diritto contrattuale, per obbligare chi ridistribuisce il *software* protetto, originale o modificato, a passarlo ad altri con le medesime garanzie di libertà con cui l'ha ricevuto. Il *software* libero protetto dalla GPL rimane nell'ambito della pubblicità, che è vantaggiosa sia per chi lo scrive, sia per chi lo usa. Chi lo scrive può contare sulla cooperazione di una comunità non concorrenziale di sviluppatori, che fa immediatamente circolare ogni scoperta di difetti e di possibili miglioramenti; chi lo usa, proprio per questo motivo, non rimane ostaggio degli errori di programmazione e del codice strategico eventualmente inserito al servizio degli interessi del produttore. Se la Microsoft

⁴⁸ D. Giacomini, *Appunti di informatica libera*, cap. I <<http://www.pluto.linux.it/ildp/AppuntiLinux/a211.html#title45>>.

non avesse controllato il suo codice, non avrebbe potuto attuare la strategia di incorporare Internet Explorer in Windows: sarebbero subito fiorite altre versioni del sistema prive dell'ingombrante *browser*⁴⁹ e niente avrebbe potuto obbligare gli utenti ad accettare sul proprio calcolatore un programma non desiderato. Chi, infine, vende *hardware* trae vantaggio dal carattere di *commons* del codice, in quanto può rendere più appetibili e meno costose le sue macchine con del *software* meno costoso, autonomamente innovabile, e sostanzialmente migliore, perché sviluppato e discusso in maniera trasparente. La discussione si svolge nell'ambito che Kant avrebbe detto dell'uso pubblico della ragione, le cui dimensioni, grazie all'interconnessione, sono divenute virtualmente cosmopolitiche. Il *software*, esattamente come la filosofia, è informazione e conoscenza.

Come scrive Alan Cox, difendendo Linux ed il valore del *software* libero contro un attacco della Microsoft:

I grandi salti dell'età del computer hanno avuto luogo, in maggioranza, a dispetto piuttosto che in virtù dei diritti di proprietà intellettuale. Prima dell'internet i protocolli di rete proprietari dividevano i clienti, li rinchiudevano negli spazi dei loro fornitori, e li costringevano a scambiare la maggior parte dei dati su nastro. Il potere della rete non fu sprigionato dai diritti di proprietà intellettuale. Fu sprigionato dalla libera e aperta innovazione condivisa fra tutti.⁵⁰

L'internet è cresciuta grazie alla libertà dell'informazione nello strato del codice, che l'ha trasformata in un ambito aperto a un uso pubblico della ragione virtualmente cosmopolitico. Abbiamo a che fare con un *commons* di nuovo genere, in controtendenza rispetto allo spirito dei tempi e al loro intendere le persone e i diritti sulla base del paradigma della proprietà privata. Per questo, lo scontro con le concentra-

⁴⁹ L. Lessig, *op. cit.*, pp. 54-57.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 57. Il testo di Alan Cox è visibile presso <<http://www2.usermagnet.com/cox/index.html>>.

zioni economiche che traggono lucro dalla proprietà intellettuale appare inevitabile.⁵¹

Chi lavora in rete ha avuto modo di imparare che questo complesso intreccio di questioni tecniche e giuridiche, in quanto insiste sul mondo delle idee, produce anche una politica e un'economia della conoscenza che merita di essere oggetto di riflessione al di là degli ambiti settoriali. Ci troviamo infatti di fronte alla possibilità di venir messi a tacere non più dai poteri censori di uno stato, ma dai poteri e dagli interessi privilegiati di concentrazioni economiche. I fondamenti teorici che stanno alla base di questa possibilità meriterebbero di venir messi in discussione nei loro presupposti e nelle loro eventuali incoerenze. La democrazia liberale ha insegnato a temere la censura dello stato, in nome della libertà della sfera pubblica, e a proteggere i poteri aziendali, in nome della libertà della sfera privata. Ma se i poteri aziendali invadono la sfera pubblica con le armi del *copyright*, dei brevetti e del controllo della rete e dello spettro, perché dovremmo considerare odiosi e tirannici i censori statali, e non invece, e di più, questi nuovi e inusitati padroni del discorso? Perché dovremmo ribellarci alla censura politica e ideologica e accettare, invece, la censura economica – come se una simile censura, una volta privatizzata la materia prima della pubblicità, non fosse per ciò stesso anche politica e culturale?

⁵¹ Lessig elenca un'ampia casistica, di cui il lettore interessato può trovare notizia nella parte finale della mia recensione al volume di Lessig sul "Bollettino telematico di filosofia politica" <<http://bfp.sp.unipi.it/rec/lessig.htm>>. Fra i casi riportati da Lessig, molti dei quali ancora *sub iudice*, vale tuttavia la pena prendere in considerazione almeno l'emblematica vicenda del DeCSS <<http://www-2.cs.cmu.edu/%7Edst/DeCSS/>>.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

1. La vita teoretica come problema politico

Quando Hannah Arendt attaccò la vita teoretica,¹ come fuga dalla *vita attiva* della politica – la sfera della pluralità, dell'azione e del discorso –, trascurò deliberatamente² un aspetto che oggi appare più evidente: la vita teoretica, sia nel senso consueto di vita dedicata alla teoria, sia in quello etimologico di vita dello spettatore, può essere ed è *di per sé* politica. La vita teoretica richiede scelte esistenziali, relazioni interpersonali e forme di discorso e di propagazione della conoscenza da cui deriva uno spazio pubblico che sembra oltrepassare sia la sfera privata dell'economia, sia la politica nel suo senso meramente istituzionale. I teorici – filosofi antichi, *hacker*, programmatori, scienziati, agricoltori che sviluppano tecniche di selezione biologica sulla base della loro cultura tradizionale – hanno bisogno di una sfera pubblica perché le loro conoscenze siano tramandate, discusse e migliorate; hanno bisogno del discorso e dell'interazione con una pluralità di persone; e il loro scegliere di dedicarsi alla teoria e di dividerla è una forma di azione che ha conseguenze politiche, giuridiche e morali. La vita teoretica può apparire impolitica o antipolitica solo se è riservata a una minoranza: quando una città intera mette sotto processo un

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, cap. I, trad. it di S. Finzi, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1989, pp. 7-17.

² Si veda, su questo, l'ultimo capitolo di *The Human Condition*, che si conclude significativamente col detto di Catone: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret; numquam minus solum esse quam cum solus esset* (Cicerone, *De Re Publica*, I.27).

filosofo solo, una considerazione superficiale può far pensare che la politica sia tutta dalla parte della città e che il filosofo, in quanto solo, non sia politico. Ma se i teorici – ricercatori e spettatori – sono o possono essere molti, e se producono modelli e idee che possono creare un mondo, diventa chiaro che la politica deve stare anche dalla loro parte. Diventa chiaro che il regime di quel tipo peculiare di spazio pubblico che è la sfera della conoscenza va trattato come un problema filosofico-politico.

Non è casuale che le epoche che assistono a rivoluzioni nei mezzi di comunicazione siano costrette ad affrontare sempre di nuovo il tema della vita teoretica come questione politica.

In una cultura come la nostra, abituata a frazionare ogni cosa al fine di controllarla, è sconvolgente sentirsi ricordare che, sul piano pratico e operativo, il *medium* è il messaggio. Questo significa semplicemente che le conseguenze individuali e sociali di ogni *medium*, cioè di ogni estensione di noi stessi, derivano dalle nuove porzioni introdotte nelle nostre questioni da ognuna di tali estensioni o da ogni nuova tecnologia.³

Come hanno mostrato gli studi di Walter Ong⁴ e – per quanto riguarda l'antichità e il pensiero platonico – di E.A. Havelock, dalle rivoluzioni nei mezzi di comunicazione derivano mutamenti sia quantitativi, sia qualitativi. Se è vero che, come afferma Havelock, “tutte le civiltà umane fanno riferimento a una sorta di ‘libro’, cioè alla capacità di mettere in serbo le informazioni al fine di reimpiegarle”,⁵ ogni mutamento nel “libro” incide sia sull'accessibilità dei contenuti conoscitivi, sia sul modo in cui questi sono pensati e organizzati, sia sul tipo di società con cui sono compatibili.

³ M. McLuhan, *Understanding Media*, cit., p. 7 (trad. it. p. 15).

⁴ W. Ong, *Orality and Literacy* cit.

⁵ E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard UP. 1963, *Preface*, trad. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 3-7.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

Pierre Lévy, proseguendo su una strada già battuta, costruisce tre tipi di civiltà, corrispondenti a tre tipi di condivisione della conoscenza: la civiltà orale, le civiltà della scrittura e la civiltà della rete. Le società orali, sebbene affidassero la trasmissione dell'informazione a tecnici della memoria – per esempio i poeti nella Grecia preclassica –, non separavano il discorso dal suo contesto: la conoscenza, trasmessa da persona a persona, non poteva staccarsi dal flusso vitale nel quale era immersa,⁶ se voleva perdurare senza cadere nell'oblio. Questo produceva quello che Lévy chiama totalità senza universale: il soggetto conoscente era tale solo in quanto rimaneva legato e indifferenziato rispetto al suo contesto. Il contesto è una totalità per chi ne fa parte, ma non un universale, perché è inseparabile dalla particolarità degli individui e delle relazioni interpersonali. Forse questo sapere poetico e preconconcettuale si avvicina a quanto vagheggiano i critici della tecnica: ma i suoi limiti comunicativi, cioè il suo carattere radicalmente particolare, non assicurano che esso sia al riparo dalla disuguaglianza e dall'estraneazione. Il potere appartiene a chi sa ricordare e far ricordare in modo autorevole. Anche il cosiddetto evento – l'accadere nella sua nuda fattualità – ci è noto solo se viene raccontato e imposto alla memoria da qualcuno in una storia.

Con l'avvento della scrittura, i testi si separano dal loro contesto vivente originario. La scrittura offre, in cambio della perdita dell'immediatezza della relazione faccia a faccia, uno spazio di comunicazione maggiore, ed è l'occasione per la nascita del sapere concettuale, con la sua aspirazione all'universalità. L'universalità del libro, tuttavia, è di natura totalizzante: il testo è qualcosa di limitato e in sé conchiuso: per avere un senso deve, almeno in qualche aspetto, pretendere di esaurire in sé tutto il senso, lasciando fuori la pluralità aperta dei contesti chi si trova ad attraversare e la diversità delle comunità che li fanno circolare.

⁶ P. Lévy, *Cybercultura*, cit., pp. 18-21.

I *media* tradizionali, continua Lévy, proseguono sulla falsariga dell'universalizzazione totalizzante iniziata dalla scrittura: giornali e televisioni devono coinvolgere – essendo una forma di comunicazione di tipo uno-tutti – il maggior numero di persone possibili, e per questo devono incontrare il minimo comune denominatore mentale dei destinatari. Il loro spazio di comunicazione è privo di interazioni, dato che i riceventi sono tecnicamente costretti ad essere passivi: per questo, devono fabbricarsi un pubblico indifferenziato, e giocare su emozioni e conoscenze elementari. Per definizione i media contemporanei “totalizzano”, cioè pretendono di racchiudere – o di essere – il mondo, con una pretesa di esaustività. Non a caso questi *media*, intrinsecamente autoritari, sono stati e sono il veicolo privilegiato della propaganda totalitaria – sia essa politica o economica – e del totalitarismo della propaganda.⁷

La rete rende pensabile qualcosa di differente sia dalla totalità senza universale delle culture orali, sia dall'universale totalizzante delle culture scritte e mediatiche. Al dispositivo comunicativo di tipo uno-uno (posta, telefono) e di tipo uno-tutti (televisione, giornale), si è aggiunta la possibilità di una comunicazione tutti-tutti, cioè di un nuovo modo di distribuire la conoscenza, cui tutti coloro che sono connessi possono partecipare interattivamente e ove non esiste un emittente virtualmente privilegiato. Diventa così possibile sia comunicare in maniera universale, come nella civiltà della scrittura, sia interagire e creare dei contesti, come nelle culture orali. Queste possibilità si possono attualizzare in presenza di un movimento sociale che sappia trar vantaggio da questi tre principi:⁸

- interconnessione: i veicoli di informazione non sono più nello spazio, ma diventano uno spazio, una telepresenza generalizzata in un *continuum*, che può essere pensato e percorso come un grande ipertesto;

⁷ *Ibidem*, pp. 107-117.

⁸ *Ibidem*, pp. 119-129.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

- creazione di comunità virtuali: una comunità virtuale si costruisce, data l'interconnessione, su affinità di interessi e di conoscenze, sulla condivisione di progetti, in un processo di cooperazione e di scambio, che prescinde dalle appartenenze istituzionali;
- intelligenza collettiva: è ciò che può venir prodotto dalla compresenza di una massima accessibilità dell'informazione, di una conoscenza messa in comune, e dalla possibilità offerta alla persone di interagire fra loro senza mediazioni.

Questo nuovo scenario può essere compreso con la nozione di universale senza totalità: ogni universalizzazione, nella misura in cui pretende di essere esauriente e in sé chiusa, produce nello stesso tempo totalità ed esclusione. La rete, la cui unica pretesa è la connessione in un ordine non gerarchico che può essere variamente interpretato nella prospettiva di ciascun nodo, esprime una esigenza di universalità che però, non avendo in se stessa un senso, non è totalizzante.⁹ Chi è fuori dalla rete non è escluso, bensì sconnesso: e questo, significativamente, viene percepito come una deficienza non dell'escluso, ma della rete stessa, pensata come dispositivo di informazione e di comunicazione.

Con un linguaggio diverso da quello di Lévy, si potrebbe dire che le rivoluzioni mediatiche producono e sovrappongono sempre nuovi tipi di spazi pubblici e rimettono in discussione i confini della vita teoretica. Nel mondo dell'oralità, la sfera pubblica si identificava con quella, partecolaristica, alla portata del canto del poeta, della parola persuasiva dell'oratore e della capacità della memoria collettiva. Nel mondo della scrittura alla sfera pubblica a portata di voce si aggiunge quella, temporalmente e spazialmente più ampia, del testo che si faceva lo sforzo di copiare o che si aveva la possibilità di stampare. Nel mondo dei media autoritari del XX secolo, che è ancora in gran parte il nostro mondo, ab-

⁹ *Ibidem*, pp. 238 ss.

biamo in più l'ambito raggiungibile dalla radio e dalla televisione, con la sua capacità di incidere sulle emozioni collettive. In rete, si aggiunge la possibilità, per tutti, di comunicare interattivamente con tutti. In questo processo, la vita teoretica, da esperienza riservata a pochissimi, diventa qualcosa con cui molti sono costretti ad aver contatto: in una sovrabbondanza di informazione, la ricerca e la valutazione delle conoscenze diventa un problema rilevante per un numero sempre maggiore di persone.

Sarebbe, tuttavia, superficiale, trattare i mutamenti tecnici e quantitativi come se risolvessero da soli il problema del rapporto fra vita teoretica, economia e politica. Il confronto fra conoscenza, politica ed economia deve essere affrontato direttamente, da un punto di vista speculativo: le tecnologie della parola, così come le strutture dell'agire comunicativo, incidono su delle possibilità, ma non producono, automaticamente, degli indirizzi e delle soluzioni. La rete rende più diffusi e richiesti alcuni valori e metodi propri della vita teoretica, ma questa ultima rivoluzione mediatica non può, da sola, chiarire se la sfera della conoscenza e la sua peculiare pubblicità possa identificarsi con la pubblicità propria della politica, o con quella del mercato, o si tratta di un ambito che le trascende entrambe, non occasionalmente, ma strutturalmente; e se una simile trascendenza si risolve immediatamente in una posizione apolitica, o può produrre una prassi politica sua propria.

2. Pubblicità e vita teoretica: Socrate e Kant

Una diffusa tradizione antitotalitaria novecentesca ha insegnato a trattare le pretese politiche della filosofia con molta diffidenza. La vita teoretica, si dice, è per sua natura monologica e totalizzante; è dunque inevitabile che, quando pretende di farsi politica, produca strutture di potere monarchiche e manipolatorie, ispirate ad una ingegneria sociale autoritaria. Questa linea di pensiero, che si giustifica sulla base delle catastrofi politiche del secolo scorso, ha indotto almeno una porzione della filosofia politica a chiedere asilo alla so-

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

ciologia, all'economia, al diritto, se non, in una pericolosa confusione, alla militanza politica diretta. La forza di questa tradizione, tuttavia, si fonda anche su un presupposto implicito non del tutto giustificabile, a meno di non far riferimento a una forma di filosofia della storia, e cioè che la società riesca a comprendersi e indirizzarsi "spontaneamente" nel modo migliore; che non vi sia, cioè, al di fuori della pretesa di potere dei filosofi – e degli stati governati da filosofi –, nessuna altra forma di potere da legittimare ed, eventualmente, da temere. Così, lo spettro del totalitarismo scoraggia dal riproporre la questione, pur importante e urgente, del senso politico della vita teoretica: è significativo che lo stesso problema dei padroni del discorso sia stato sollevato da persone lontane dallo studio professionale della filosofia.

Simili timori sembrano alimentati dal modo in cui il filosofo totalitario novecentesco più coerente e compiuto, il fascista Giovanni Gentile, passa dalla vita teoretica alla vita politica nella sua trattazione del concetto di individuo in *Genesi e struttura della società*. Gentile rifiuta di ridurre, atomisticamente, gli individui a particolarità: l'individuo è uno e indivisibile non in quanto può essere visto come un particolare di un complesso più ampio, arbitrariamente scomponibile, ma in quanto è l'Intero, non oggetto ma soggetto dell'esperienza. Il suo carattere di intero e di indivisibile non può dipendere dal suo essere una particolarità, ma solo dal suo essere la totalità e quindi dal suo essere pensiero comunitario in atto.¹⁰

Il giudizio che via via accompagna e collauda le sue parole, è un giudizio che egli pronuncia non per suo conto particolare, ma in qualità di uomo, ossia con una attività giudicatrice che è comune e propria di tutti gli uomini: un'attività universale che è la ragione comune agli uomini e agli dei, ai vivi e agli stessi morti (con i quali egli può conversare senza sospettare che il suo linguaggio riesca ad essi incomprensibile) e perfino ai

¹⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 11-14.

nascituri. I quali udranno un giorno la sua parola, e intenderanno.¹¹

Chi ha fatto esperienza della vita teoretica – anche da scettico – può ritrovarsi nelle parole di Gentile: per quanto le singole teorie siano soggette al tempo, alle mode e ai paradigmi, si intendono come teorie e non come soluzioni limitate e provvisorie solo in quanto si presuppongono idealmente in relazione con una comunità di conoscenza universale che abbraccia virtualmente tutti i soggetti conoscenti, umani e no. Ma da questa universalità segue necessariamente il totalitarismo politico? Per Gentile, si può derivare, dal carattere universale e comunitario dell'io, la verità della massima *vox populi vox dei*.

C'è dunque una *vox populi* che è *ratio cognoscendi* della verità (e di ogni valore); ed è il ciceroniano *consensus gentium*; segno, non argomento della verità. E c'è una *vox populi* che è piuttosto *ratio essendi* della verità. Questa seconda è l'essenziale, e la sola che possa veramente ascoltarsi come norma della vita dell'individuo: voce di un popolo ideale immanente all'individuo [...] Nel nostro sicuro affermare è il popolo, cioè Dio, che afferma. Cioè nessun individuo può sentire altrimenti, nonostante tutti gli errori ond'è comparsa la storia delle umane asserzioni: ma nessuno penserà mai, nell'atto di pensare qualche cosa, che si possa pensare che il suo non sia il pensiero vero: quello che tutti prima o poi accetteranno perché pensato bensì da lui, ma da lui fedele interprete di tutti. Così l'Italiano che si senta tale parlerà per gli Italiani, e l'uomo per gli uomini, e il figlio per i figli, e il combattente per i combattenti, ecc. ecc.: ciascuno per tutti.¹²

All'universalità della ragione Gentile connette il fatto che uno possa parlare per tutti, e che il parlare per tutti di uno sia politico e religioso a un tempo. L'ambito dei "tutti" per i

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 18.

quali uno parla è variabile: se l'attività del pensiero aveva come riferimento tutti gli esseri ragionevoli, umani e no, ora vengono introdotte promiscuamente delle categorie minori: italiani, figli, combattenti. Gli stessi caratteri di universalità attribuiti all'attività giudicatrice sembrano essere estesi a questi gruppi minori. Dobbiamo dunque credere che la voce di Dio si manifesti con la stessa forza e autorità nella comunione ideale degli esseri razionali, in una comunità nazionale – anche ristretta come quella italiana – e in una associazione di combattenti? Gentile, in accordo con le sue posizioni attualistiche, ha fatto cadere l'uno nell'altro termini diversi: la vita teoretica, la vita religiosa, la politica e vari altri raggruppamenti, nella loro concretezza storica. È questa indistinzione che lo rende un pensatore totalitario. Ma per affermare che una vita teoretica riferita idealmente ad una comunione universale conduce al totalitarismo, bisogna dimostrare che l'indistinzione gentiliana è l'esito inevitabile di ogni riferimento ad una comunione universale. Se invece è possibile fare delle distinzioni, Gentile ci pone l'onere di provare che sono ben fondate, e non spurie o pretestuose.

Per affrontare questo compito, leggeremo in combinato disposto due testi, l'*Apologia* di Socrate e lo scritto kantiano sull'illuminismo, che presentano a loro volta un confronto fra la vita teoretica e la comunità politica; nel primo testo Socrate si difende dall'accusa di empietà, in un processo politico – come erano normalmente politici tutti i processi di una democrazia diretta; nel secondo testo Kant chiede la libertà per l'uso pubblico della ragione. I due testi sono separati da più di due millenni, ma, se prendiamo sul serio le tesi di Pierre Hadot, condividono lo stesso spirito: la filosofia non è solo dottrina, ma scaturisce dall'interesse pratico a comprendere se stessi in una prospettiva più ampia della propria particolarità.

Nell'imperativo categorico “Agisci unicamente secondo la massima che fa sì che tu possa volere che la legge della ragione diventi anche legge universale” l'io realizza e supera se stesso universalizzandosi. L'imperativo deve

essere incondizionato, vale a dire non fondarsi su alcun interesse particolare, ma al contrario determinare l'individuo a non agire che nella prospettiva dell'universale. Ritroviamo qui uno dei temi fondamentali del modo di vita proprio della filosofia antica.¹³

In *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant propone due principi trascendentali del diritto pubblico, uno negativo e l'altro positivo: quello negativo recita che “tutte le azioni che si riferiscono al diritto di altri uomini, la cui massima non è compatibile con la pubblicità sono ingiuste”¹⁴; quello positivo che “tutte le massime che hanno bisogno della pubblicità per non venir meno al loro scopo concordano insieme con la politica e col diritto”¹⁵. Kant ha cura di precisare che la sua idea di pubblicità non si identifica col semplice dire qualcosa in pubblico: in situazioni di disparità di potere, il dominante può permettersi di annunciare tutto quello che vuole senza trarne nessuna conseguenza negativa. La sfera pubblica dell'agire comunicativo, sociologicamente constatata, e la pubblicità dei principi trascendentali del diritto pubblico non sono la stessa cosa: la pubblicità può fungere da pietra di paragone del diritto solo se viene intesa non come un fatto, ma come un modello di comunione ideale di conoscenza e discussione i cui protagonisti sono ugualmente indipendenti e autonomi.¹⁶ Oggi con “pubblicità” si intende principalmente la propaganda economica: ma Kant ha in mente qualcosa di molto diverso dalla “pubblicità” propria dei *media* tipici del XX secolo, intrinsecamente autoritari nella struttura stessa del loro dispositivo comunicativo.

Nel suo progetto filosofico del 1795 Kant parla della pubblicità solo come criterio di valutazione politica. Ma lo

¹³ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 404-407 (pp. 257-258 trad. it.).

¹⁴ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 100/A 94.

¹⁵ *Ibidem*, B 110/A 103.

¹⁶ Sull'importante concetto kantiano di regno dei fini si veda A. Pirni, *Il “regno dei fini” in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Genova, il melangolo, 2000 <<http://www.dsp.unipi.it/bfp/rec/pirni.htm>>.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

spazio pubblico kantiano ha una dimensione molto più ampia: nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784) la pubblicità non viene sviluppata come criterio di orientamento politico, bensì *in contrapposizione* alla politica. Fra l'uno e l'altro scritto c'è la Rivoluzione francese, che però non induce Kant a risolvere l'uso pubblico della ragione nella pubblicità come criterio politico, né, tanto meno, nella sfera pubblica empirica, come risulta dai privilegi e dai divieti del potere politico. In un testo bizzarro, l'articolo segreto per la pace perpetua, inserito come secondo supplemento del suo progetto, Kant chiede che gli stati lascino parlare i filosofi sulle condizioni di possibilità della pubblica pace. L'articolo è giustificato come segreto sulla base del fine di non ledere la maestà dei sovrani. Questo segreto, però, non viene rivelato soltanto ai regnanti; è squadernato su una pagina a stampa – sul *medium*, cioè, che nel XVIII secolo offriva la massima pubblicità possibile. Kant non sta chiedendo la libertà di parlare: se la sta prendendo.

Che i re filosofeggino o i filosofi divengano re non c'è da aspettarselo, e neppure da desiderarlo, perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero esercizio della ragione. Che però re e popoli regali (che sono signori di sé stessi secondo leggi di uguaglianza) non facciano scomparire o ammutolire la classe dei filosofi, ma la facciano parlare pubblicamente, è ad entrambi indispensabile per la chiarificazione del loro compito e, dato che questa classe è per sua natura incapace di rivolta e unioni in club, la calunnia di fare propaganda non la riguarda.¹⁷

Questa, per Kant, è la politicità della vita teoretica: non impegnarsi direttamente nelle fazioni politiche, cosa che condannerebbe a rimaner legati ad una opinione per mestiere, ma prendersi la parola, che venga data o no. Anche per

¹⁷ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 70, A 66.

questo motivo, il confronto fra l'*Illuminismo* e l'*Apologia*¹⁸ promette di essere fruttuoso.

a. Parlare in pubblico: politica e cultura

All'inizio della sua autodifesa, Socrate si dice abituato a fare discorsi nel cuore dell'*agorà* (17c); la sua *lexis*, il suo modo di esprimersi, è tuttavia diverso da quello dell'oratoria (17c-d) tipica dei luoghi istituzionali del dibattito politico. Socrate ricorda inoltre che le accuse che vengono discusse formalmente nel processo sono già state fatte, informalmente, in altre sedi:

In ogni caso, Ateniesi, è giusto che mi difenda innanzitutto dalle prime accuse false e dai primi accusatori, e poi dalle accuse e dagli accusatori successivi. Infatti, molti miei accusatori sono venuti da voi in passato senza dire nulla di vero, e raccontano il falso su di me già da molti anni. Io ho più paura di loro che di quelli che stanno attorno ad Anito, per quanto siano anch'essi terribili. Ma gli antichi accusatori sono più temibili, cittadini, perché vi hanno indotto a creder loro prendendovi sotto controllo da bambini, e mi hanno accusato di più, senza nessuna verità, dicendo: "C'è un certo Socrate, uomo sapiente, che strologa su quello che sta per aria e investiga su quello che sta sottoterra, e che fa del discorso più debole il più forte" Questi, che diffusero su di me una fama simile, sono i miei accusatori terribili, cittadini ateniesi, perché il loro uditorio ritiene che chi fa simili ricerche non creda negli dei. Inoltre, questi accusatori sono molti e mi accusano già da molto tempo; per di più, hanno parlato con voi a quell'età in cui si è più fiduciosi, quando alcuni di voi erano ragazzi e altri bambini, e mi hanno portato in giudizio in contumacia,

¹⁸ Come osserva G. Vlastos (*Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, pp. 45-80; trad. it di A. Blasina, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, Scandicci, La Nuova Italia, 1998, pp. 59-105) per quanto l'*Apologia* sia stata messa per iscritto da Platone, la sua attendibilità storica, riferendosi a un evento noto a cui molti avevano assistito, può paragonarsi a quella dei discorsi che Tuciddide mette in bocca ai suoi personaggi.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

senza nessuno che mi difendesse. Ma la cosa più assurda è che non si sappiano né si dicano i loro nomi, a meno che a qualcuno non capiti di essere un poeta comico. Quelli che vi hanno persuaso, attaccandomi con l'invidia e la calunnia – e quelli che, una volta persuasi essi stessi, hanno persuaso altri – sono tutti avversari intrattabili: infatti non è possibile far comparire qui nessuno di loro per confutarlo, ma sono costretto a difendermi semplicemente come se stessi combattendo con l'ombra, e a controinterrogare senza nessuno a rispondere (18a-d)¹⁹

Socrate allude alla commedia di Aristofane contro di lui²⁰ usando il linguaggio della procedura processuale: la deformazione della sua immagine da parte di una potenza mediaticamente preponderante è l'esito di un procedimento pubblico che non è sottoposto alle regole procedurali e al contraddittorio di un processo, ma che può ugualmente concludersi con condanne irrevocabili. Aristofane e Socrate, tuttavia, hanno scelto di parlare negli spazi pubblici della cultura e non in quelli delle istituzioni governate da regole formalizzate: Socrate sembra usare un argomento fuorviante quando, con parole accuratamente scelte, cerca di far passare la sua sconfitta in una battaglia culturale come una sconfitta in un processo viziato da ingiustizie procedurali. È vero che l'efficacia e la portata comunicativa del teatro è di gran lunga

¹⁹ Le citazioni dell'*Apologia*, da qui in poi, provengono dalla mia traduzione, disponibile on-line a partire da <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/invpol/apologia1.htm>>.

²⁰ Il testo dell'*Apologia* riprende anche nei termini quello che Aristofane aveva derisoriamente messo in bocca a Socrate nella sua commedia del 423 a.C., intitolata *Nuvole* (vv. 264-266). Questa commedia rappresenta Socrate come sofista e filosofo naturale, che vive in una casa chiamata *phrontisterion* (pensatoio) e insegna al “discorso ingiusto” a prevalere sul “discorso giusto”. Non a caso, nel dibattito aristofaneo fra il Discorso giusto e il Discorso ingiusto, personificati e portati sulla scena, quest'ultimo mette in dubbio la morale tradizionale valendosi di un *topos* usato anche da Socrate nell'*Eutifrone*: perfino il rispetto dei padri è un valore relativo, visto che lo stesso Zeus si è ribellato al padre Chronos.

superiore a quella del colloquio faccia a faccia usato da Socrate: ma la scelta di questo *medium* impari è stata sua.

Una simile critica, tuttavia, disconosce il fatto che la battaglia culturale perduta da Socrate non finisce nel mondo della cultura, ma conduce direttamente in tribunale. Nella democrazia diretta ateniese questioni politiche e questioni culturali sono una cosa sola; il teatro stesso – che Aristofane sapeva usare con tanta intelligenza – era quello che oggi chiameremmo un teatro di stato.²¹ È dunque inevitabile che argomenti culturali, religiosi, politici e giuridici vengano mescolati: *vox populi vox Dei*. Quando Socrate suggerisce che il suo processo sia già stato celebrato, ma senza garanzie, presuppone, appunto, questa commistione.

Contro una simile commistione argomenta Kant,²² distinguendo fra un uso vincolato o privato della ragione e un uso pubblico, non vincolato. L'uso pubblico della ragione è quello che ciascuno fa come studioso davanti al pubblico dei lettori, e non può essere ristretto, se si vuole promuovere il rischiaramento. L'uso privato della ragione è quello che ciascuno può fare in un certo impiego o funzione civile a lui affidato: solo in questo caso, dal momento che per certe operazioni compiute nell'interesse del corpo comune occorre una certa meccanicità, la restrizione è giustificata. Kant propone alcune esempi di uso privato, e dunque ristretto, della ragione: quello del contribuente che paga le imposte, quello del militare che esegue gli ordini, quello dell'ecclesiastico che insegna la dottrina della sua chiesa.²³ La presenza delle chiese mostra che gli enti che possono imporre un uso privato della ragione non sono necessariamente statali: pertanto, non sarebbe contraddittorio aggiungere all'elenco le organizzazioni

²¹ Come è noto il “concedere un coro” perché un dramma fosse rappresentato costituiva un filtro politico (L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 137-142).

²² E. Bencivenga, *Oltre la tolleranza*. Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 103- 129: la ragione viene usata “pubblicamente” quando non è ridotta a strumento di calcolo e contrattazione.

²³ I. Kant, *Bewertung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 485.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

economiche private, che per funzionare richiedono la stessa meccanicità. Se è così, la ricerca e la comunicazione scientifica non devono essere sottratte solo alla censura statale ed ecclesiastica, ma anche alla censura economica: i *non-disclosure agreement*, o la limitazione della circolazione di testi e codice in nome di diritti d'autore e brevetti, in quanto incidono sulla discussione scientifica, non possono essere giustificati come vincoli imposti dall'uso privato della ragione.²⁴ La ricerca scientifica, in quanto richiede, per suo natura, una prassi non meccanica, non dovrebbe essere sottoposta a vincoli politici, religiosi o aziendali.

Se Kant avesse dovuto difendere Socrate, avrebbe detto che, in quanto questi faceva un uso pubblico della ragione, non avrebbe dovuto essere sottoposto a processo: la conoscenza non è riducibile ad una funzione entro una gerarchia politica, ecclesiastica o aziendale. Ma Socrate non si difende sulla base di una distinzione di tipo kantiano,²⁵ o meglio si vale di questa distinzione per suggerire un genere diverso di comunità politica.

²⁴ A questo proposito, il lettore può trovare interessante riflettere sul caso Felten (vedi <http://www.eff.org/Cases/Felten_v_RIAA/20020206_eff_felten_pr.html> e K. Bowrey, M. Rimmer, *Rip, Mix and Burn. The Politics of Peer-to-Peer and Copyright Law*, "First Monday", 7/8, 2002, presso <http://www.firstmonday.dk/issues/issue7_8/bowrey/index.html#b4>).

Si tratta di una controversia fra un professore universitario di informatica e una multinazionale, in merito alla discussione pubblica – come è d'uso nel mondo scientifico – delle vulnerabilità di un algoritmo di codificazione. La multinazionale preferì lasciar cadere la causa, avendo a che fare con un professore universitario di una istituzione riconosciuta – cosa che naturalmente non viene fatta se la parte non ha questo ruolo. Occorre chiedersi se un privilegio istituzionale riservato ai soli professori sia sufficiente a garantire la generale libertà dell'uso pubblico della ragione.

²⁵ Nel mondo antico si aveva un ideale di cittadinanza "militante" alla cui luce questa distinzione sarebbe stata improponibile. Si veda Chr. Meyer, P. Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Berlin, K. Wagenbach, 1988, trad. it. di M. Pelloni, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Bologna, il Mulino, 1989.

b. I limiti della comunità politica

Dimmi ancora, Meleto, per Zeus, è meglio vivere fra cittadini buoni o cattivi? Rispondi, amico, non ti sto chiedendo nulla di difficile! I cattivi non fanno forse del male a chi gli sta sempre vicino, mentre i buoni del bene? –

– Senza dubbio. –

– C'è dunque qualcuno che voglia essere danneggiato dalle persone con cui sta assieme, piuttosto che trarne vantaggio? Rispondi, mio caro amico: anche la legge te lo impone. C'è qualcuno che vuole essere danneggiato? –

– No di certo. –

– Su, allora: mi porti qui in tribunale in quanto corrompo i giovani e li rendo più cattivi volontariamente o involontariamente? –

– Volontariamente. –

– E allora, Meleto? Alla tua età sei tanto più sapiente di me alla mia, da aver riconosciuto che i cattivi fanno sempre del male a chi sta loro più vicino, mentre i buoni del bene. Io, invece, sarei stato tanto ignorante da non rendermi conto che se rendessi malvagio chi sta con me, rischierei di ricevere del male da lui: tu dici che farei una simile cattiva azione volontariamente? Meleto, io non ci credo, e penso che non ci creda nessun altro. Piuttosto, o non corrompo i giovani, o, se li corrompo, lo faccio senza volerlo, e dunque tu menti in entrambi i casi. Se li corrompo involontariamente, non è d'uso fare causa per simili errori, bensì prendere da parte chi sbaglia, per spiegargli perché e ammonirlo. È chiaro, infatti, che una volta resomi conto dell'errore, smetterò di fare ciò che in ogni caso compio involontariamente. Ma tu hai evitato di stare con me e di darmi insegnamento e non ne hai avuto voglia, e mi porti qui in tribunale, dove si usa condurre chi ha bisogno di essere punito ma non chi ha bisogno di imparare. (25c-26a)

Anche in tribunale, Socrate si vale della sua maniera, l'*élenchos*, cioè la confutazione delle tesi affermate dall'interlocutore. Questa scelta non è molto felice, ai fini della sua difesa: in un processo politico dimostrare che le ac-

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

cuse sono contraddittorie non prova, di per sé, l'innocenza dell'accusato – ancor più se la dimostrazione viene condotta con un metodo che, fuori dal tribunale, è stato tante volte usato per indebolire le certezze tradizionali. Socrate si sta comportando esattamente nel modo che i suoi accusatori stigmatizzavano, come se il suo scopo non fosse difendersi, bensì sfidare la comunità politica in nome della comunità filosofica. Infatti, questa confutazione si conclude in modo tale da mettere in discussione la *polis* in quanto comunità politica *coercitiva*.

Socrate afferma che, se corrompe i giovani, non è possibile che lo faccia volontariamente: corrompere le persone significa renderle malvagie, e dunque esporsi al rischio di venirne danneggiati. Tutt'al più, una simile azione può essere compiuta involontariamente, per ignoranza, e perciò non può essere sanzionata penalmente. La sanzione penale ha senso solo per le azioni volontarie, ma non serve a render consapevole chi sbaglia involontariamente delle ragioni del suo errore.

L'argomento di Socrate è un corollario della sua equiparazione della virtù a conoscenza: chi sbaglia lo fa senza consapevolezza, e dunque senza una vera intenzione di sbagliare – se per intenzione intendiamo una scelta consapevole della ragion pratica nella pienezza delle sue facoltà. Non ha senso punirlo, quando si dovrebbe piuttosto discutere con lui, per renderlo avvertito del suo errore.

Questa tesi impone di escludere dalla portata del diritto penale i cosiddetti "reati d'opinione", ma – coerentemente applicata – rende problematico il diritto penale nel suo complesso. Se chi sbaglia lo fa per difetto di razionalità pratica, cioè di consapevolezza, che senso ha la punizione in generale? Non serve per emendare il colpevole, col quale sarebbe più indicato un serio confronto elenchico. Protagora, nel dialogo omonimo (324b), suggerisce che la punizione serva per dissuadere il colpevole e gli altri dal ricadere nel comportamento sanzionato. Ma se è vero che si sbaglia solo per ignoranza, come si può pretendere che la punizione possa avere

una effettiva funzione informativa? Dissuadere non significa persuadere – soprattutto se la dissuasione è compiuta tramite una minaccia e l'irrogazione di una sanzione, e non con una argomentazione.

Si potrebbe sfuggire al paradosso ricorrendo ad un argomento kantiano: la comunità politica richiede una certa meccanicità e dunque il ruolo della sanzione non è persuasivo, ma solo dissuasivo e funzionale: l'*élenchos* contro Meleto si applica esclusivamente all'uso pubblico della ragione, e non al suo uso privato. Ma Socrate si vale di un'altra distinzione: la sua accettazione del processo e del verdetto mostra che egli condivide con i suoi accusatori l'idea che la comunità politica sia anche una comunità di cultura e di conoscenza. Una simile idea, se presa sul serio, dovrebbe imporre alla comunità politica di governarsi senza coercizione, valendosi esclusivamente degli strumenti dell'uso pubblico della ragione. In questo senso la comunità che Socrate ha in mente è totale, perché comprende cultura, politica, morale, scienza e religione, ma non totalitaria, perché riduce la politica all'uso pubblico della ragione e non viceversa.

Perché – tenetelo ben presente, cittadini ateniesi – se in passato mi fossi messo ad occuparmi di affari politici, sarei morto da un pezzo e non sarei stato utile né a voi né a me stesso. E non prendetevela con me, che dico la verità: non c'è nessuno che si possa salvare, se si oppone autenticamente a voi o a un'altra maggioranza, impedendo che in città avvengano molte ingiustizie e illegittimità, ed è anzi necessario che chi combatte per il giusto, se deve sopravvivere anche solo per un po', rimanga un privato e non si dedichi alla vita pubblica.
(31d-32a)

Queste frasi, prese isolatamente, potrebbero far pensare che Socrate sia un individualista, interessato solo a filosofeggiare in privato; ma il fatto, contestuale, che Socrate affronti il processo e la morte, e che colga l'occasione, con la sua autodifesa, per attaccare la tirannide della maggioranza e il diritto penale, lo dimostra portatore di una politica alternativa.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

va. La libertà che Kant riserva, almeno in via di approssimazione, all'uso pubblico della ragione, Socrate la vorrebbe per l'intera vita della società.

c. La vocazione a pensare

Perché in verità è così, cittadini ateniesi: dove uno si sia schierato da sé, perché lo riteneva il posto migliore, o dove sia stato messo da un comandante, lì si deve – secondo me – avere il coraggio di restare, senza curarsi né della morte né di altro di fronte alla vergogna. Cittadini ateniesi, quando i comandanti che voi sceglieste per me mi schierarono in battaglia a Potidea, ad Anfipoli e a Delio, rimasi dove mi avevano disposto, come qualsiasi altro, e rischiavo di morire. Farei dunque una azione terribile se, quando invece a schierarmi è il dio, come io ho supposto e inteso, con l'ordine di vivere facendo filosofia ed esaminando me stesso e gli altri, avessi paura della morte o di qualunque altra cosa e abbandonassi il mio posto. (28d-29a)

Perché vivere facendo filosofia? Socrate non dà una giustificazione teoretica²⁶ di questa scelta. L'oracolo di Delfi aveva detto che nessuno era più sapiente di lui (21a). Ma Socrate, da razionalista teologico,²⁷ essendo convinto che il dio, in quanto tale, non mente e dice quello che pensa veramente, cerca addirittura di sottoporre il responso a *élenchos*. Da questa interpretazione molto personale dell'oracolo – la voce del dio è presa sul serio ma sottoposta alle stesse procedure di corroborazione adottate per gli uomini – scaturisce la missione che Socrate assegna a se stesso, per la quale vale la pena vivere e morire. Questa missione non può essere giustificata da una dottrina teoretica, perché la pratica della vita filosofica è la condizione di possibilità di ogni teoria. La vita filosofica, inoltre, ha bisogno della condivisione della conoscenza e della discussione: perciò richiede la pubblicità come

²⁶ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 60-66 (pp. 34-38 trad. it.).

²⁷ G. Vlastos, *Socrates cit.*, pp. 156-178 (pp. 209-238 trad. it.).

sua condizione indispensabile – come appare dal giudizio sarcastico di Socrate nei confronti dei sofisti:

... e se avete sentito dire da qualcuno che io educo la gente e faccio soldi, è falso anche questo. Anche a me, certo, sembra bello se qualcuno sa educare gli uomini, come fa Gorgia di Leontini, Prodicò di Ceo e Ippia di Elide. Ciascuno di loro, Ateniesi, è in grado di andare in ogni città e convincere i giovani – i quali potrebbero anche, gratuitamente, stare insieme ai loro concittadini preferiti – ad abbandonare la comunità (*synousia*) di questi ultimi, a frequentare loro a pagamento e ad essere pure grati. (19d-20a)

Perché scegliere il rischiaramento, o illuminismo? Il rischiaramento, secondo Kant, è l'uscita dalla condizione di minorità imputabile a sé stessi, dovuta, dunque, non a una mancanza di intelligenza, ma a un difetto di decisione e di coraggio. La condizione del minorenne è in realtà una condizione comoda, perché non richiede coraggio ed esonera dal peso di pensare e di scegliere. Perché, allora, dovrebbe essere preferibile uscire di minorità? Né Socrate né Kant rispondono a questa domanda. Se la pratica della ragione richiede l'autonomia, sarebbe contraddittorio appellarsi a qualcosa di dato e predeterminato, che la precede, per motivare l'autonomia medesima.²⁸ Come già sapevano i Greci, le cose che hanno veramente valore sono quelle che si scelgono per se stesse e non per altro. Ogni essere umano ha una vocazione (*Beruf*) a pensare da sé²⁹ – una chiamata personalissima – come del tutto personale era il servizio socratico al dio

²⁸ Una autonomia motivata da qualcosa di predeterminato, che ricade fuori dall'autonomia stessa, produrrebbe quella che Kant chiama la libertà del girarrosto – vale a dire la libertà di un automa che si muove da sé, ma secondo di un programma predefinito (*Kritik der praktischen Vernunft*, A. 173-174).

²⁹ I. Kant, *Bentwörung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 483-484.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

di Delfi – a cui si può rispondere soltanto da sé, liberamente.³⁰

La libertà dell'uso pubblico della ragione, tuttavia, non può essere ridotta a un diritto soggettivo individuale: si tratta infatti di un diritto collettivo, nel quale il diritto individuale è incluso soltanto come un caso particolare: un singolo può differire dall'illuminarsi, o può rimanere in condizione di minorità per paura o pigrizia, ma un pubblico, una volta che gli sarà lasciata la libertà, lo farà quasi inevitabilmente, grazie alla propagazione dell'influenza dei pochi che pensano liberamente. Tuttavia, il rischiaramento, anche se il suo significato primario è collettivo, non coincide affatto con una rivoluzione politica: questa, infatti, può eliminare solo il dispotismo e l'oppressione, ma, senza una riforma dell'atteggiamento di pensiero, non può proteggere da nuovi pregiudizi.

Il carattere collettivo ma non politico dell'uso pubblico della ragione emerge ancora più chiaramente dall'argomento che usa Kant per negare la legittimità di un impegno politico collettivo a una determinata religione o ideologia – anche solo per la durata della vita di un uomo:³¹ proprio perché questa scelta non è la decisione di un singolo per se stesso, ma di una collettività che vincolerebbe tutti, essa violerebbe i più sacri diritti dell'umanità. Infatti, anche qualora la decisione non venisse imposta da un despota, ma da una assemblea generale o da una rappresentanza eletta, essa renderebbe im-

³⁰ Quando M. Foucault, in *Qu'est-ce que les Lumières?* del 1984 (ora in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50) parla di un *ethos* filosofico in luogo di una vera e propria dottrina, non dice nulla più di quanto è implicito nel testo. L'ambiguità che ritiene di trovare nell'*Aufklärung*, in quanto a un tempo fatto e processo, e anche compito e obbligazione personale, è una chiara conseguenza del suo carattere di *ethos*.

³¹ Se è vero che quanto sostiene Kant può essere esteso dalle istituzioni politiche ed ecclesiastiche alle istituzioni economiche, è contro il rischiaramento anche la durata del diritto d'autore fino ai settant'anni dalla sua morte – un periodo ben più lungo della vita di un uomo – in quanto ostacola significativamente la propagazione della conoscenza.

possibile ogni autonomia di pensiero per il futuro. Autonomia intellettuale e autonomia politica non sono la stessa cosa: l'autonomia politica di una comunità che pretende di sovrapporsi all'autonomia intellettuale – con forme di censura politica, religiosa o economica – mette in discussione anche se stessa. Una comunità non è autonoma semplicemente perché sceglie di fare una cosa o l'altra, come potrebbe fare anche un despota, ma solo se e perché le sue decisioni avvengono in modo tale che sia assicurata, ora e in futuro, la possibilità di scegliere e di discutere sulle deliberazioni prese e da prendere.

La libertà dell'uso pubblico della ragione non si incarna nel fatto che le decisioni siano prese pubblicamente, eventualmente in forma democratica, ma nel fatto che quest'uso sia e possa rimanere libero da ogni forma di autorità. L'autorità politica è solo un caso particolare. Kant presenta altri esempi: “un libro che ragiona per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che sceglie la dieta per me”, che fanno riferimento all'autorità intrinseca del dispositivo di un mezzo di comunicazione di tipo uno-tutti, all'autorità religiosa e a quella tecnica. La libertà da queste autorità è una libertà difficile e scomoda: per non seguire ciecamente il *medium* autoritario, il direttore spirituale, il tecnico, devo acquisire gli strumenti per poter interloquire con loro: non si tratta semplicemente di fare quello che ci pare, come minorenni capricciosi, ma di farlo con cognizione di causa.

d. La comunità del conoscere

Dovrei invece proporre l'esilio? Forse questa pena la considerereste adatta a me. Ma, cittadini ateniesi, dovrei davvero essere posseduto da una gran voglia di vivere, se fossi così sconsiderato da non saper vedere che voi, pur essendo miei concittadini, non siete riusciti a sopportare il mio modo di vivere e i miei discorsi e vi sono diventati tanto oppressivi ed odiosi che ora cercate di liberarvene: altri, forse, li sopporteranno facilmente?

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

Tutt'altro, cittadini ateniesi. Avrei proprio una bella vita, in esilio alla mia età, passando di città in città, scacciato da ogni parte. Perché so bene che, dovunque vada, i giovani verranno ad ascoltarmi come qui; e se li mando via, loro stessi convinceranno i più anziani ad espellermi; se non lo faccio, i loro padri e familiari mi espelleranno a causa loro.

Allora qualcuno potrebbe dire: – Socrate, ma non riuscirai a vivere stando zitto e tranquillo, una volta allontanatoti da noi? – Convincere qualcuno di voi su questo è la cosa più difficile di tutte. Perché se vi dico che un simile comportamento è disubbidienza al dio e perciò è impossibile, voi non mi credete e pensate che faccia finta (*eironeuomeno*); e se vi dico ancora che il più gran bene che può capitare a una persona è discorrere ogni giorno della virtù e del resto, di cui mi sentite discutere e indagare me stesso e gli altri – una vita senza indagine non è degna di essere vissuta – voi mi credete ancor meno. (37c-38a)

Per Kant, la comunità del conoscere non si identifica con quelle che siamo abituati a chiamare istituzioni pubbliche, le quali, per funzionare, hanno bisogno dell'ubbidienza meccanica dei loro membri. Pertanto, chi fa uso pubblico della ragione non lo può fare in quanto membro di una istituzione particolare, ma solo presupponendosi parte di un corpo comune più ampio o, al limite, della società cosmopolitica.³² Un uso pubblico della ragione che presupponesse come proprio destinatario un gruppo ristretto di menti, sarebbe un uso ristretto – e dunque privato – perché alcune critiche e alcuni contributi verrebbero esclusi a *priori*. La comunità del conoscere è dunque virtualmente universale. Questa universalità non riguarda i contenuti – per scoprire il particolarismo dei diritti basta viaggiare un po' – ma l'estensione dell'ambito dei nostri interlocutori.

Nell'antichità il cosmopolitismo fu un'invenzione stoica, posteriore a Socrate; ma Socrate non avrebbe potuto essere

³² I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 486-487.

un particolarista senza porsi in contrasto con la sua ricerca di definizioni unitarie e coerenti. L'ideale politico implicito nell'*Apologia* è quello di una comunità politica totale, che si fondi sui principi della comunità di conoscenza e si identifichi con essa: in questo senso, la città è intercambiabile. So- crate non può mutare città senza risollevarne il medesimo problema: l'opposizione fra una comunità politica che pretende di subordinare la conoscenza alle sue leggi, e il suo modello di comunità di conoscenza, nel quale vorrebbe risolvere anche la politica.

La lettura combinata dell'*Illuminismo* e dell'*Apologia* è utile per affrontare il problema dei possibili esiti totalitari della vita teoretica perché entrambi i testi si occupano della libertà dell'informazione e non della libertà di espressione. Quando si parla di libertà di espressione, si intende la libertà come libertà del soggetto, cioè di un individuo che esprime se stesso. Il relativo diritto è interpretato esclusivamente come diritto soggettivo individuale – qualcosa, dunque, dei cui oggetti si può disporre contrattualmente, come nel caso dei *non disclosure agreement* e che, eventualmente, può essere subordinato ad altri diritti o ad interessi delle istituzioni. Quando si parla di libertà dell'informazione, si intende la libertà dell'oggetto, cioè il libero accesso alla conoscenza da parte di una comunità indefinita – eventualmente cosmopolitica – di esseri pensanti. La libertà di espressione è inclusa nella libertà dell'informazione, ma in senso strumentale e non come diritto soggettivamente disponibile: io posso dire tutto quello che voglio, ma non posso impegnare la mia libertà, per esempio, in un *non disclosure agreement*, perché l'informazione, in quanto non è stata creata da me solo, dal nulla, ma sviluppata sulla base di una comunità di conoscenza, non è esclusivamente mia, o della mia chiesa, o dell'azienda che mi paga, bensì di tutti. Da questa impostazione non individualistica segue necessariamente il *vox populi vox dei* gentiliano?

La posizione prudente di Kant offre una distinzione: le comunità di conoscenza riposano sull'autonomia della ricerca e della discussione e dunque devono essere sottratte alla

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

meccanicità e alla coercizione propria delle istituzioni politiche, nella maniera sempre approssimativa in cui queste sono realizzate nella storia. Ma anche la più radicale posizione di Socrate si basa, in realtà, sulla medesima distinzione: dal momento che le comunità di conoscenza riposano sull'autonomia della ricerca e della discussione, una comunità politica che volesse essere anche comunità di conoscenza, *senza soluzione di continuità*, dovrebbe rinunciare alla coercizione. Non è dunque corretto derivare direttamente il totalitarismo politico dalla affermazione della vita teoretica, per quanto quest'ultima abbia inevitabilmente conseguenze politiche, come ben sapeva Socrate: le idee, una volte rese pubbliche, non spariscono dal mondo, anche se chi le ha espresse viene eliminato.

Ma desidero fare una predizione a voi, che avete votato contro di me: perché sono già là dove le persone sono più propense a fare predizioni, quando stanno per morire. Io vi dico, uomini che mi avete ucciso, che ci sarà per voi una retribuzione, subito dopo la mia morte, molto più dura di quella pena cui mi avete condannato. Perché voi ora avete fatto questo credendo di liberarvi dal compito di esporre la vita a esame e confutazione (*elenchon didonai*), ma ne deriverà tutto il contrario, ve lo dico io. A mettervi sotto esame per confutarvi saranno di più: quelli che finora trattenevo, di cui voi non vi accorgevate; e saranno tanto più duri quanto più sono giovani, e tanto più ne sarete irritati. Perché se pensate che basti uccidere le persone per impedire di criticarvi poiché non vivete rettamente, non pensate bene. Non è questa la liberazione – né possibile, né bella – ma quella, bellissima e facilissima, non di reprimere gli altri, bensì preparare se stessi per essere quanto possibile eccellenti. (39c-d)

3. La libertà degli antichi e la libertà dei moderni

Le distinzioni suggerite da Socrate e da Kant sembrano dimostrare che è possibile costruire la vita teoretica su diritti

collettivi e non individuali senza cadere nel totalitarismo. Tuttavia, il tentativo di riproporre libertà collettive potrebbe andare incontro ad una obiezione di natura storica. Come si può pretendere di ricostruire una libertà degli antichi in un mondo dominato dalla libertà dei moderni?

La divulgazione della distinzione fra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni risale allo scrittore liberale francese Benjamin Constant, che la espose nella celebre conferenza parigina del 1819, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*.³³ Le tesi principali di questa conferenza, che ha luogo in epoca di Restaurazione, sono le seguenti:

- la libertà degli antichi è autonomia politica collettiva; quella dei moderni libertà privata individuale;

- l'errore fondamentale della Rivoluzione francese fu la pretesa di realizzare la libertà degli antichi in una situazione ove era attuabile solo quella dei moderni.³⁴

Secondo Constant, una delle differenze più importanti fra la politica antica e la politica moderna, è il carattere rappresentativo dei nostri governi, che era del tutto assente nelle *poleis* greche, democratiche o aristocratiche che fossero, e negli altri regimi dell'antichità.³⁵ Essendo il potere politico gestito senza mediazioni, la libertà degli antichi consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della sovranità. Questa libertà collettiva era compatibile con l'asservimento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme, che si manifestava con istituti come l'ostracismo ateniese e il controllo censorio della vita privata spartana per opera degli efori. Gli antichi erano "macchine di cui la legge regolava le molle e faceva scattare i congegni".³⁶

³³ Trad. it. di G. Zanfarino-Bonacci, in A. Zanfarino (a cura di), *Antologia degli scritti politici*, Bologna, il Mulino, 1962, pp. 36-38; l'originale francese è reperibile in rete presso <http://www.libres.org/francais/fondamentaux/liberte/liberte_constant.htm>.

³⁴ *Ibidem*, pp. 37-40 trad. it.

³⁵ *Ibidem*, pp. 55-56 trad. it.

³⁶ *Ibidem*, pp. 39-40 trad. it.

Di contro, oggi – dice Constant – per libertà s'intende il diritto di essere sottoposto soltanto alla legge, di non essere arrestato, né tenuto in carcere, né condannato a morte, né maltrattato per la volontà arbitraria di uno o più individui, il diritto di esprimere la propria opinione, di scegliere il proprio lavoro e di esercitarlo, di disporre ed usare della propria proprietà, di associarsi con chi preferisce, di esercitare la propria influenza sull'amministrazione del governo. In breve, la nostra libertà è il "pacifico godimento dell'indipendenza privata."

Solo ad Atene, secondo Constant, ci sono tracce di questa libertà privata: Atene, infatti, era una città di commercianti. E interesse del commercio è la libertà dall'interferenza del potere pubblico, che ostacola i traffici con pastoie autoritarie, in nome di fini diversi dal guadagno e dalla soddisfazione dei desideri individuali. Lo scrittore francese arriva a dire, identificando evidentemente la libertà delle donne con la loro libera accessibilità sessuale, che gli Ateniesi erano tolleranti con le loro mogli in materia di adulterio³⁷ – quando, a voler credere ad Aristotele (*Politica*, II.9, 1269b), una simile tolleranza aveva luogo nell'aristocratica Sparta e non certo nella democratica Atene, ove la dipendenza delle donne era totale. Non necessariamente la libertà della sfera privata comporta anche la libertà di coloro che in questa sfera vivono, soprattutto se si tratta di donne e di bambini.

Secondo Constant, l'autodeterminazione politica continua ad avere un grande valore, perché è un mezzo essenziale per conoscere e migliorare noi stessi tramite la discussione pubblica; ma la libertà degli antichi non è più praticabile per quattro motivi fondamentali:

1) maggiore è l'estensione dello stato, minore l'importanza politica del singolo cittadino: questo rende poco proponibile il sacrificio della libertà privata alla partecipazione politica.

³⁷ *Ibidem*, pp. 43-44 trad. it.

2) l'abolizione della schiavitù ha eliminato il tempo libero da dedicare alla politica: oggi tutti devono lavorare.

3) il commercio, che pervade capillarmente la vita delle nazioni, non lascia, come la guerra, intervalli d'inattività: gli individui preferiscono dedicarsi alle speculazioni (economiche) piuttosto che alla discussione politica.

4) il commercio ispira un amore intenso per la libertà individuale di soddisfare i propri desideri, che mal si concilia con la *sophrosyne* (dominio di sé) richiesta al cittadino antico.³⁸

Molto probabilmente, più di un Greco antico avrebbe visto la libertà dei moderni, nel suo tipo ideale, come una libertà degli idioti, cioè, etimologicamente, dei privati o degli scemi. Le cose che hanno veramente un valore sono quelle compiute gratuitamente e liberamente: solo i poveri e gli schiavi sono legati dalla necessità al lavoro. E solo un idiota può vivere in questo modo per propria volontà, senza esserne costretto dalla violenza o dalla fame. In particolare, la democrazia ateniese del V secolo attribuiva un grande valore all'attività politica, a giudicare da quanto Tucidide mette in bocca a Pericle, che commemora i caduti della guerra del Peloponneso: "Siamo i soli a considerare chi non partecipa [agli affari pubblici] non già senza preoccupazioni (*apragmon*) ma inetto (*achreios*)."

(II, 40,2)

Inoltre, un Greco avrebbe probabilmente messo in dubbio che le mere libertà civili siano davvero al sicuro in un regime con una partecipazione politica limitata, ritualizzata, elitistica:³⁹ un potere nei confronti del quale sono passivo, definisce anche le mie libertà private a suo arbitrio. Lo stesso Constant era, d'altra parte, consapevole che la libertà politica è comunque indispensabile, in quanto garanzia delle libertà individuali.

³⁸ *Ibidem*, pp. 42-43 trad. it.

³⁹ M. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, 1972 (trad. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Milano, Mondadori, 1992).

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

L'efficacia della distinzione di Constant è stata messa in discussione da Norberto Bobbio,⁴⁰ nella prospettiva della storia delle idee: la storia della formazione dello stato costituzionale moderno dimostra che la richiesta della libertà politica è andata di pari passo con la rivendicazione delle libertà civili, anche se il conseguimento delle seconde spesso precede la conquista della prima: né Locke né Kant separano il principio della protezione delle libertà civili da quello della partecipazione del popolo alla formazione delle leggi. Non è dunque corretto – neppure storicamente – distinguere la libertà dell'individuo, in quanto privato, dalla libertà collettiva di chi partecipa ad una comunità che si autodetermina.

A difesa di Constant, si potrebbe sostenere che la sua distinzione non trova il suo miglior fondamento nelle idee e nella storia delle idee, bensì nella sociologia. La libertà dei moderni, in un mondo dominato così profondamente dalle esigenze del “commercio”, non è, né può essere, la libertà nella sua interezza, ma è, per così dire, la libertà di cui dobbiamo accontentarci, perché è rimasta l'unica possibile. L'argomento più forte a favore del primato della libertà dei moderni, in questa prospettiva, si può ritrovare in un celebre passo di Max Weber:

[...] Il motivo ascetico fondamentale dello stile di vita borghese [è] che il limitarsi al lavoro professionale colla rinuncia alla universalità faustiana, che questa limitazione comporta, sia nel mondo moderno il presupposto di ogni azione degna di stima, che *azione* dunque e rinuncia si condizionano inevitabilmente a vicenda. Per [Goethe] questo riconoscimento significava rinuncia ed un addio a un tempo di piena e bella umanità, che non si

⁴⁰ Norberto Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 60-62. Negli anni '50 del secolo scorso lo stesso Bobbio (*Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 160-194 e 269-82) aveva posto la libertà in quanto facoltà come concetto complementare, e non concorrente, alla libertà in quanto potere: non avrebbe infatti senso dare un permesso a qualcosa che non si autodetermina, esattamente come non si potrebbe parlare di autodeterminazione per qualcuno cui è permesso essere solo in un certo modo.

rinnoverà più, nel corso della nostra civiltà, come nell'antichità non si rinnovò il fiorire di Atene. Il Puritano *volle* essere un professionista; noi dobbiamo esserlo. Perché in quanto l'ascesi fu portata dalla celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare nella moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce da questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione del Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio. Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia.⁴¹

La libertà dei moderni è dunque la libertà del mercato e dei privati nel mercato – la libertà, cioè, di muoversi entro i limiti di una gabbia che altri, in un passato ormai remoto, hanno scelto e definito, e nella quale ormai ci troviamo rinchiusi. Il prezzo di questa semilibertà è la limitazione della partecipazione politica e la rinuncia all'autonomia del tempo libero. Tuttavia, se è vero che i presupposti del primato della libertà dei moderni sono soltanto sociologici – nemmeno Constant nega l'interdipendenza ideale fra le libertà private e la libertà pubblica –, allora un mutamento o una differente comprensione delle condizioni sociali potrebbe ripristinare il

⁴¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pp. 203-204 in *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, I, Tübingen, Mohr, 1978, trad. it. di P. Buresi, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977, pp. 304-305.

II. La pubblicità degli antichi e la pubblicità dei moderni

corretto rapporto di interdipendenza fra libertà personali e libertà collettive. La distinzione di Constant, in altre parole, è valida soltanto provvisoriamente, nella misura in cui riusciamo a riconoscerci nella vocazione e professione (*Beruf*) del borghese.

Nelle comunità di conoscenza, l'interdipendenza fra le libertà personali e collettive è indispensabile ed evidente: la libertà individuale di Socrate – la sua possibilità di produrre e di condividere informazione – non potrebbe sussistere senza la libertà collettiva del pubblico di accedere e di interagire con quanto egli dice e diffonde. Viceversa, non potrebbe esserci autodeterminazione della comunità di conoscenza se non fosse riconosciuta e garantita la libertà individuale di produrre e di condividere informazione. L'esperienza di queste comunità, che prima della diffusione della rete è stata marginale, potrebbe diventare sociologicamente importante.

Oggi, infatti, si potrebbero mettere in dubbio gli aspetti dell'argomentazione dello scrittore francese connessi alla pervasività del lavoro e del commercio. Come ha sostenuto Jeremy Rifkin,⁴² il mondo del lavoro di massa e della conseguente scarsità di tempo libero sta mutando in una maniera tale, almeno nei paesi "sviluppati", da riproporre, sia pure in altri termini, la questione del senso dell'esistenza umana al di là della professione e dell'economia.

Fin dai suoi albori, la civiltà umana si è strutturata in gran parte intorno al concetto di lavoro. Dai cacciatori-raccoglitori paleolitici agli agricoltori del Neolitico, all'artigiano medievale, all'addetto alla catena di montaggio dell'età contemporanea, il lavoro è stato una parte integrante della vita quotidiana. Oggi, per la prima volta, il lavoro umano viene sistematicamente eliminato dal processo di produzione; entro il prossimo secolo, il lavoro "di massa" nell'economia di mercato verrà probabilmente cancellato in quasi tutte le nazioni industrializzate del mondo. Una nuova generazione di sofisticati

⁴² J. Rifkin, *The End of Work*, New York, Tarcher/Putnam, 1995 (trad. it. di P. Canton, *La fine del lavoro*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997).

computer e di tecnologie informatiche viene introdotta in un'ampia gamma di attività lavorative: macchine intelligenti stanno sostituendo gli esseri umani in infinite mansioni, costringendo milioni di operai e impiegati a fare la coda negli uffici di collocamento o, peggio ancora, in quelli della pubblica assistenza.⁴³

Inoltre, la circostanza stessa che nelle società industriali avanzate la conoscenza sia diventata merce e mezzo di produzione, fa sì che molte più persone vengano a contatto con i valori e le procedure della vita teoretica. Capire se essa possa davvero venir parcellizzata e privatizzata è una questione vitale, se non per la libertà dei moderni, per quella dei contemporanei. Ci troviamo infatti dinanzi ad una libertà collettiva metapolitica, che, a differenza della libertà degli antichi, non consiste “nel partecipare direttamente alle decisioni dello Stato”⁴⁴ bensì nel prender parte direttamente a una sfera pubblica *diversa* da quella politica, e intrinsecamente non coercitiva.

⁴³ *Ibidem*, p. 23 (trad. it.).

⁴⁴ Su questo vedi S. De Luca, *Benjamin Constant teorico della modernità politica*, in “Bollettino telematico di filosofia politica”, 2002, <<http://bfsp.unipi.it/constbib/index.html>>.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

1. La pubblicità come elemento essenziale della democrazia

L'elemento della pubblicità ha il suo domicilio nella vita teoretica, ma ha un ruolo essenziale anche in politica, nella definizione del potere legittimo propria della democrazia liberale. Questo ruolo risulta chiaro se consideriamo la legittimazione del potere democratico-liberale sullo sfondo di quella libertaria. Un simile confronto è stato compiuto recentemente da Samuel Freeman a proposito della versioni del libertarismo più diffuse nel mondo anglosassone, favorevoli a uno stato minimo – alla maniera di Nozick – o francamente anarco-capitaliste.¹ Contro l'opinione che considera il libertarismo come una radicalizzazione della democrazia liberale, l'autore si propone di dimostrare che le due prospettive sono in un contrasto nettissimo, proprio sulla natura del potere politico: pubblico, per i democratico-liberali, e privato, per i libertari. Per questa ragione, sostiene Freeman, la democrazia liberale si differenzia dal libertarismo tanto quanto si è distinta dal suo avversario storico, il feudalesimo, un sistema di dipendenza politica personale fondato su una rete di patti privati, senza un diritto pubblico uniforme e uniformemente amministrato da una autorità pubblica.

In una costituzione liberal-democratica, le libertà fondamentali sono universali e inalienabili; per questo i diritti della

¹ S. Freeman, *Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View*, "Philosophy and Public Affairs", 30/2, 2002, pp. 105-151. Dal momento che Freeman elenca promiscuamente fra i "liberal" Locke, Rousseau, Kant, J.S. Mill e Rawls si è preferito rendere "liberalism" con "democrazia liberale".

personalità non possono essere ceduti per contratto, perché ciò che ci rende agenti liberi e uguali non può essere oggetto di commercio alla stessa stregua di una cosa di proprietà. Questa posizione appare paternalistica ai libertari. Essa, però, non impedisce che adulti consenzienti scelgano anche relazioni di subordinazione, se così preferiscono. Impedisce soltanto che, se una delle parti decide di uscire dalla subordinazione, si debba ripristinarla coercitivamente, per esempio riconsegnando al “padrone” il firmatario di un contratto di schiavitù che ha cambiato idea.²

Il potere politico, in una costituzione liberale, è inteso come un potere pubblico, nel senso che si legittima nella misura in cui norme pubbliche uguali sono applicate uniformemente da una autorità pubblicamente riconosciuta. I suoi principi sono i seguenti:

1. il potere è istituzionale e non personale; è detenuto perciò da una persona artificiale, nella forma di una istituzione pubblicamente riconosciuta;

2. il potere è continuo, nel senso che l'istituzione sopravvive all'avvicendamento dei funzionari;

3. esso è tenuto come potere delegato a rappresentanti che agiscono per il bene pubblico; il contratto sociale non deve essere confuso con un contratto privato. È infatti un accordo fra uguali, di tutti con tutti, per formare una società politica e quindi una costituzione e, sulla sua base, un governo che funge da agente del popolo. Non è un contratto privato fra individui particolari (disuguali), dettato solo dai loro interessi;

4. il potere politico, in quanto delegato da parte della collettività, deve essere imparziale e finalizzato al bene pubblico;

² *Ibidem*, pp. 110-113 “Proprio perché il contratto e la proprietà sono oggetto di un diritto pubblicamente coercibile che impone doveri uniformi a tutti, i liberal-democratici non rispettano l'esito di qualunque accordo privato dato come un contratto valido coercibile”, p. 113, traduzione mia.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

5. dal momento che lo stato deve governare nella sua capacità rappresentativa e solo per il bene pubblico, chi detiene il potere politico ha l'autorità di governare e le sue azioni legali hanno legittimità.³ Locke oppose il fare leggi per il bene pubblico, proprio dello stato liberale, al *Patriarcha* di Filmer. Il *Patriarcha* intendeva il potere politico come proprietà privata di persone e famiglie particolari, esercitabile a loro arbitrio, senza regolazione da parte di autorità mondane. Lo stato di diritto, la separazione dei poteri e l'idea che l'istituzione politica rappresenti il popolo e non sia una mera associazione di diritto privato nascono, appunto, per sfuggire all'arbitrio individuale.⁴ L'estensione democratica del diritto di voto è un corollario naturale di questa idea.

Da Locke in poi, i liberali hanno concepito il potere politico come l'autorità che emana norme pubbliche e le modifica, giudica le dispute sulla base di queste norme e le impone coercitivamente.⁵ Questi tre poteri servono per rimediare ai difetti dello stato di natura, che Locke stesso individuava nella mancanza di una legge stabilita nota, di un giudice noto e imparziale e di un potere certo che esegua leggi e sentenze.⁶

Il libertarismo si fonda su una concezione assoluta della proprietà privata: gli individui hanno un diritto assoluto di accumulare, usare, controllare e trasferire diritti sulle cose; inoltre il paradigma di tutti gli altri diritti è quello dei diritti di proprietà. Nei confronti della nostra persona, delle sue capacità e dei suoi diritti, noi intratteniamo la stessa relazione che abbiamo con gli oggetti di proprietà. Per i libertari, contro Locke, il potere legislativo non deve esistere: è sufficiente il diritto naturale, pre-sociale e pre-cooperativo, che può essere mutato, se necessario, da una rete di transazioni private; i poteri giudiziario ed esecutivo sono esercitati da agenzie private di protezione e arbitrato, che possono o no assumere la

³ *Ibidem*, pp. 120-122.

⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵ *Ibidem*, pp. 138-139.

⁶ J. Locke, *Second Treatise of Government*, §§ 124-126 e 134-136.

forma di uno stato minimo. In ogni caso, il potere politico risulta esercitato e legittimato privatamente.⁷ Questo modello politico, secondo Freeman, non ha nulla a che vedere con la democrazia liberale: anche se ammettiamo, per amor di discussione, che le agenzie libertarie possano essere istituzionali e continue, il loro potere non è pubblico perché anche un loro eventuale monopolio del potere coercitivo può essere solo naturale, *de facto*, e non *de jure*; non possono essere delegate da parte della collettività, dato che riposano su contratti particolari; e infine sono parziali e finalizzate esclusivamente agli interessi privati di chi paga.⁸

La pubblicità che è essenziale alla legittimazione del potere politico liberaldemocratico può essere limitata a leggi e istituzioni, o deve coinvolgere necessariamente la sfera della conoscenza? Se ammettiamo che la democrazia liberale, per essere legittimata, ha bisogno di una giustificazione cognitiva, la pubblicità della politica dipende strettamente dalla pubblicità della conoscenza. Altrimenti, la democrazia liberale sarebbe un'isola di pubblicità in un mondo feudale, nel quale i privati padroni del discorso stabilirebbero che cosa e come destinare alla pubblicità e che cosa no. La questione della pubblicità della conoscenza è dunque pregiudiziale: se si dimostrasse che il sistema proprietario è incompatibile con la conoscenza, sarebbe la proprietà privata ad essere un caso particolare, bisognoso di giustificazione, entro un più ampio orizzonte di pubblicità.

È possibile ricostruire argomenti a favore della pubblicità della conoscenza sia nel pensiero di Platone, sia nel pensiero di Kant. Entrambi le argomentazioni verranno analizzate e messe a confronto, allo scopo di mostrare la continuità di una tradizione molto più antica delle nuovissime pretese che vorrebbero rappresentare l'Occidente.

⁷ S. Freeman, *op. cit.*, pp. 138-141.

⁸ *Ibidem*, pp. 143-147.

2. L'argomento di Kant

Kant ha scritto sul tema del diritto d'autore in un testo del 1785, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, le cui argomentazioni sono succintamente riprese nel § 31, sez. II della *Metafisica dei costumi* (1797). Possiamo dunque supporre una costanza delle opinioni di Kant tale da permettere di leggere questo testo in combinato disposto con un altro scritto del 1797, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. L'opposizione kantiana ad un preteso diritto di mentire per amore degli uomini è stata spesso liquidata come un esempio dell'astrattezza e del rigorismo del filosofo tedesco. Ma i principi su cui si fonda questo rifiuto sono importanti, perché toccano la questione della patrimonialità della conoscenza e del rapporto fra questa e la politica. Perciò, una analisi preliminare del testo del 1797 può aiutare a comprendere l'orizzonte del testo del 1785.

Constant aveva sostenuto che, se si assume in modo incondizionato e isolato il principio secondo cui è un dovere morale dire la verità, ogni società diventa impossibile. Infatti, se dire la verità è un dovere, ad esso deve corrispondere un diritto: ma nessuno ha diritto a una verità che danneggi altri.⁹ In questa prospettiva, la conoscenza viene trattata alla stregua dell'oggetto di un diritto patrimoniale, la cui accessibilità può essere concessa o negata ad arbitrio del "proprietario"; la società civile si fonda su un controllo politico di questo patrimonio, in modo tale che nessuno ne sia danneggiato. Se ragioniamo in questo modo, il Terrore, la prospettiva del terrorismo o semplicemente la previsione di un danno economico per un gruppo con sufficiente voce in capitolo possono diventare motivi validi per giustificare una limitazione dell'accessibilità della conoscenza, sotto forma di censura e di disinformazione.

⁹ B. Constant, *Des réactions politiques* (1797), in *Ecrits et discours politiques*, Montreuil, J.J. Pauvert, 1964, pp. 27-85; I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (A 302-303).

Kant distingue, in merito alla verità, un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. L'aspetto oggettivo è l'essere vero o falso di una proposizione. Quello soggettivo è la sincerità o veridicità personale.¹⁰

Se la verità fosse patrimoniale sotto il primo aspetto, l'essere vero o falso di una proposizione dipenderebbe dalle volontà del proprietario.¹¹ Ma questo non può essere: perfino un sistema giuridico libertario, basato su una interpretazione assoluta della proprietà privata, ha bisogno di una sfera, quella della cognizione e della giustificazione dei diritti, che si sottragga alla proprietà – e quindi all'arbitrio – dei privati.

Il secondo aspetto della verità, quello soggettivo, non riguarda la conoscenza nei suoi contenuti, ma i comportamenti individuali che permettono o no l'accessibilità di tali contenuti ad altri. La menzogna – e similmente la censura e la disinformazione politica ed economica – funzionano così: pur riconoscendo che la verità, oggettivamente, non dipende dal mio arbitrio, io, soggettivamente, mi attribuisco il diritto di stabilire chi può accedervi e chi no. L'accessibilità soggettiva della conoscenza e la sua verità oggettiva sono, d'altra parte, due aspetti distinti ma reciprocamente connessi, nel pensiero kantiano: la libertà dell'uso pubblico della ragione è importante perché la conoscenza è tale in quanto intersoggettività.

Secondo Kant, non si ha mai, in nessun caso e per nessun motivo, il diritto di mentire, cioè di limitare soggettivamente l'accessibilità della conoscenza; questa tesi è giustificata da ragioni che concernono, in primo luogo, il rapporto della conoscenza col diritto, e, in secondo luogo, il rapporto della conoscenza col mondo:

a. mentire renderebbe inutilizzabile la fonte del diritto.¹² Il diritto, per Kant, si fonda su un contratto ideale di tutti con

¹⁰ *Ibidem*, A 303-305.

¹¹ *Ibidem*, A 305.

¹² *Ibidem*, A 305.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

tutti, il cui presupposto è la pubblicità, come uguale accessibilità di ciascuno a ciò che è vero e falso. Chi mente va contro questo presupposto, rendendo la conoscenza accessibile in modo disuguale, a suo arbitrio, e dunque negando in radice la possibilità di un diritto *pubblico*:

... poiché la verità non è un possesso (*Besitztum*), sul quale si possa concedere il diritto all'uno e ricusarlo all'altro; ma specialmente perché il dovere della veridicità – soltanto di questo si sta parlando – non fa distinzione fra persone verso cui sia possibile avere questo dovere e persone nei cui confronti sia possibile distaccarsene, bensì è un dovere incondizionato, che vale in tutte le situazioni.¹³

b. quando mentiamo “a fin di bene” pensiamo di conoscere tutte le possibili conseguenze della nostra bugia. Solo con questo presupposto possiamo essere sicuri che quello che seguirà dalla bugia sarà buono.¹⁴ Ma questa sicurezza è impossibile per creature finite, che accrescono la loro conoscenza temporalmente e intersoggettivamente: io potrei mentire con la certezza che le conseguenze della bugia saranno rispondenti al mio fine solo se avessi, nel mio isolamento e nella mia finitezza, un controllo conoscitivo totale sul mondo. Un efficiente padrone del discorso dovrebbe anche saper essere padrone del mondo e della conoscenza, nella sua totalità. Senza questa padronanza, la mia menzogna, oltre che ingiusta, rischia di risultare controproducente.

Il modo di pensare proprietario, applicato alla conoscenza, riposa dunque su due presupposti insostenibili: da un punto di vista etico e giuridico questa impostazione dovrebbe sopportare la discriminazione nell'accesso all'informazione e dunque non sarebbe in grado di fondare un sistema giuridico valido per tutti; da un punto di vista gnoseologico dovrebbe accogliere la pretesa di una totale controllabilità individuale del mondo e del sapere.

¹³ *Ibidem*, A 311.

¹⁴ *Ibidem*, A 306.

Questa è la tesi ricavabile dallo scritto kantiano, espressa in termini volutamente astratti. Tuttavia, il caso esemplare da cui prende spunto il dibattito fra Constant e Kant è molto concreto: se un amico inseguito si nascondesse in casa nostra, e se il sicario ci chiedesse se la sua vittima è da noi, e non fossimo in grado di evitare di rispondere, dovremmo, secondo Kant, dirgli la verità.¹⁵ Infatti, la previsione che l'accesso alla conoscenza debba essere limitato ogni qual volta si ritiene che danneggi qualcuno, se eretta a principio universale, legittima ogni genere di censura e di disinformazione. Al tempo di Kant, l'oggetto del contendere era la validità degli ideali della Rivoluzione Francese di fronte al Terrore; oggi è la libertà dell'informazione di fronte alle pretese di controllo politico, amministrativo ed economico. Il caso in questione è un esempio tratto dalla vita privata in cui la decisione a favore della menzogna sembra intuitiva; ma il suo principio, se universalizzato, avrebbe gravissime conseguenze non tanto sulla sfera privata, quanto sulla sfera pubblica. Possiamo, se vogliamo, mentire per salvare gli amici: ma dobbiamo ammettere che si tratta di un atto particolare ed arbitrario il quale non può coerentemente essere elevato a diritto universale, senza entrare in contraddizione con la pubblicità che è connaturata al concetto stesso di diritto.

Stando così le cose, per quanto l'esempio addotto sia privatistico, l'ambito in cui la questione delle restrizioni soggettive all'accessibilità dell'informazione deve essere valutato è quello politico. Di questo Kant è perfettamente consapevole. Infatti, egli richiama, come principio intermedio che rende applicabile il dovere di dire la verità, il principio dell'autonomia democratica:¹⁶ nessuno può essere obbligato

¹⁵ *Ibidem*, A 302.

¹⁶ *Ibidem*, A 309. Per quanto Kant, in questo testo, sia molto deciso nell'escludere la menzogna, si potrebbe dire, sulla base dei §§ 44, 52 e 61 della *Metafisica dei costumi*, che essa, in una condizione di stato di natura, non è un dovere giuridico perentorio, ma soltanto provvisorio – valido dunque nel contenuto, ma senza garanzie al di fuori dell'arbitrio dell'interessato. Giuliano Marini, sulla base dei paragrafi suddetti e del richiamo a At. V, 29

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

se non da quella legge alla cui formazione ha contribuito. E designa esplicitamente questo principio come principio di politica, vale a dire di attuazione della dottrina del diritto in quanto prescrizione della ragion pratica.

Una democrazia fondata sul principio dell'autonomia politica dei cittadini può essere autentica soltanto se il consenso di questi ultimi è informato e consapevole. Se l'accessibilità della conoscenza venisse ristretta, *per qualsivoglia motivo*, i cittadini non sarebbero partecipi del potere politico, ma oggetto di manipolazione, in quanto verrebbe meno, per loro, la possibilità di prestare un consenso informato e consapevole. Una democrazia che limita, per motivi politici, la libertà dell'informazione, o che ne accetta la limitazione per motivi economici, non è una vera democrazia. Le concentrazioni mediatiche, le limitazioni amministrative alla libertà di stam-

contenuto nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, B130/ A131 – “bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini” –, ha ricostruito un argomento kantiano a favore della resistenza in una situazione di diritto provvisorio (G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998). Ma la decisione con cui Kant condanna la menzogna impedisce di ricostruire, in questo caso, un argomento analogo. Kant, per quanto arrivi ad approvare la rivoluzione francese (*Der Streit der Fakultäten*, A 147), chiamando le armi dei rivoluzionari divine, non accetta mai il controllo dell'informazione: senza la libertà e la completezza dell'informazione, infatti, una rivoluzione che impugna armi divine non potrebbe distinguersi dalla violenza più cieca. Per questo, ci sono casi in cui si può e si deve resistere, ma non ci sono casi in cui si debba mentire.

In *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza* (*Prospettive della morale kantiana*, a cura di D. Venturelli, Acqui Terme, EIG, 2001, pp. 217-233) lo stesso Marini mette in luce, a proposito di *Zum ewigen Frieden* B92-93, la possibilità di un politico non soltanto prudente, come il moralista politico, né sapiente e prudente, come il politico morale, bensì soltanto sapiente. “Questa figura di un politico soltanto sapiente è di impronta religiosa più che politica, perché solo il cristiano può dire ‘il mio regno non è di questo mondo’” (p. 231). Ebbene, la decisione con cui viene negata la possibilità della menzogna, cioè del controllo soggettivo dell'accesso alla conoscenza, suggerisce che Kant sia convinto che, nell'ambito della conoscenza, si debba essere soltanto sapienti, senza approssimazioni.

pa, la censura economica fondata sull'ampliamento del concetto del diritto d'autore e sui brevetti, non sono, in questa prospettiva, delle trascurabili accidentalità sociologiche o legislative: sono dei veri e propri impedimenti alla democrazia. Questa è la sostanza del formalismo di Kant.

Il carattere non patrimoniale della conoscenza, il suo sottrarsi alla reificazione e dunque alla proprietà privata è l'orizzonte teorico delle tesi contenute nel testo del 1785, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*.

Kant distingue fra il libro come oggetto fisico e i pensieri in esso contenuti. Il libro come oggetto fisico diventa proprietà di chi lo compra, e non si può limitarne l'uso da parte dell'acquirente – il quale dunque rimane libero di riprodurlo – a meno che questi non dia il suo esplicito consenso. I pensieri pubblicati nel libro rimangono “proprietà” dell'autore a prescindere dalla loro riproduzione, non essendo risorse fisiche esposte alla concorrenza nell'uso e nel possesso. Io posso continuare a pensare le mie idee anche se sono indefinitamente riprodotte.¹⁷ La questione del mio e del tuo si pone solo per gli oggetti fisici, in quanto non possono essere detenuti ed adoperati da tutti nello stesso tempo. Non può porsi nello stesso senso per le idee, proprio perché possono essere riprodotte e pensate da tutti senza che il loro autore sia privato di nulla. La paternità effettiva di un pensiero è una questione di verità storica, ma non può essere una questione di proprietà: il plagiatore che attribuisce a sé pensieri altrui non è propriamente un ladro, bensì un mentitore. “Chi riceve un'idea da me, riceve egli stesso istruzione senza diminuire la mia; come chi accende il suo lume al mio riceve luce senza oscurare me.”¹⁸

La conoscenza non è un oggetto fisico esposto alla concorrenza nell'uso; per questo non ha senso sottoporla al regime della proprietà privata per vietarne la riproduzione; viceversa, quando si diventa legittimamente proprietari di og-

¹⁷ I. Kant, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, A 79.

¹⁸ Su questa frase di Jefferson si veda il capitolo I, alla nota 30.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

getti fisici, essi possono venir liberamente riprodotti, proprio in virtù della loro proprietà.¹⁹ Dunque, se si ragiona in termini di diritti reali, cioè di diritti sulle cose, l'illegittimità della riproduzione dei libri non può venir argomentata. Kant, pertanto, sposta il problema all'ambito dei diritti personali: un libro, a stampa o manoscritto, non è solo un oggetto fisico, ma anche un discorso fatto in pubblico da parte di un autore. L'editore fornisce il *medium* attraverso il quale il discorso dell'autore raggiunge effettivamente il pubblico. Si può dire, dunque, che l'editore parla a nome di un altro. Ma qualcuno può parlare a nome di qualcun altro solo con l'autorizzazione dell'interessato. La riproduzione dei libri è illegittima soltanto in quanto non è autorizzata. L'editore autorizzato deve essere uno solo, afferma Kant, perché una riproduzione da parte di un altro editore sarebbe inutile e danneggerebbe entrambi.²⁰ Tuttavia, prosegue Kant, il mandato dell'autore all'editore rimane un rapporto esclusivamente personale, che non comporta l'acquisizione della proprietà del testo; questo rapporto personale non si esaurisce in se stesso, ma ha di mira il discorso fatto a un terzo, il pubblico nella sua indefinita ampiezza. L'autore parla a un pubblico, e il pubblico ha diritto al suo discorso a prescindere dall'editore, la cui posizione è giustificata solo come tramite: per questo l'editore non può rifiutarsi di pubblicare, o di mettere a disposizione di altri editori interessati a farlo, un testo di un autore che sia morto, né può far vedere la luce ad opere mutilate o falsificate, o in tiratura limitata rispetto alle richieste.²¹

¹⁹ Un'altra diffusa strategia per depotenziare i diritti di proprietà intellettuale si fonda sul depotenziamento della personalità dell'autore, la cui solidità dipenderebbe da una metafisica del soggetto non più sostenibile. Tuttavia, visto che il domicilio della proprietà intellettuale è l'ambito del diritto, ove le "persone" sono intese esplicitamente come costruzioni, questa strategia risulta poco efficace.

²⁰ I. Kant, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, A 80-92.

²¹ *Ibidem*, A 83-84.

Il carattere di discorso è invece negato alle opere d'arte. Gli oggetti d'arte sono dette da Kant *Werke* o *opera*, nel senso di oggetti prodotti, mentre i libri sono detti *Handlungen* o *operae*, nel senso di azioni. E dalle premesse kantiane discende che qualsiasi oggetto fisico, in quanto se ne è acquisita legittimamente la proprietà, può essere liberamente riprodotto e le sue copie possono essere cedute ad altri.²²

L'argomento kantiano sostiene i diritti d'autore soltanto in relazione alla persona vivente dell'autore e alla sua azione nei confronti del pubblico; quando questa persona viene meno, l'interesse del pubblico ad accedere ai testi diviene prioritario. E ogni volta che l'opera dell'ingegno può essere trattata come una cosa, oggetto di proprietà, Kant non vede ostacoli alla sua riproduzione: il filosofo di Königsberg sarebbe favorevole a quella che oggi viene stigmatizzata come "pirateria", cioè alla riproduzione e distribuzione di brani musicali, immagini e film, anche a titolo oneroso. Quando acquisto un bene che può essere oggetto di proprietà, se l'ho ottenuto a titolo legittimo, posso farne quello che voglio: per questo posso riprodurlo a mio piacimento e donare o vendere l'originale, o una sua copia, a chi mi pare. Kant sarebbe inoltre favorevole alla riproduzione di testi per uso personale, perché, per lui, il solo problema della stampa non autorizzata sta nel fatto che qualcuno si prende il diritto di parlare al pubblico a nome dell'autore senza il suo esplicito mandato. Quindi, se io riproducessi un testo senza diffonderlo al pubblico, per leggerlo o studiarlo per conto mio, non farei proprio nulla di male.

Nella tesi kantiana c'è una contaminazione empirica probabilmente consapevole: l'esclusività della riproduzione, da affidarsi a un solo editore, è motivata solo sulla base dell'interesse dell'editore a non avere concorrenza.²³ Nel testo del 1785 non c'è nessuno sforzo di motivare a priori il diritto all'esclusiva; nella *Metafisica dei costumi*, ove la questio-

²² *Ibidem*, A 85-86.

²³ I. Kant, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, A 81.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

ne è affrontata in modo più succinto ed astratto, il tema addirittura sparisce. Nel mondo di Kant, il *medium* che permetteva la diffusione più ampia e più capillare era la stampa. La stampa richiede strumenti e competenze tecniche specifiche, e organizzazioni specializzate e centralizzate. L'editore di testi stampati offre il *medium* con cui un discorso può diventar accessibile al pubblico. Per questo i suoi interessi, *de facto*, sono forche caudine e siamo costretti a rispettarli. Ma questo argomento si fonda solo sul fatto: se esistesse un *medium* in grado di diffondere il discorso dell'autore in maniera più ampia e capillare di quanto faccia la stampa, utilizzabile senza bisogno di organizzazioni specializzate e centralizzate, l'autore, il cui interesse primario è accedere al pubblico, non avrebbe bisogno di passare per le forche caudine editoriali e non sarebbe costretto a concedere i suoi diritti in esclusiva. Questo *medium* oggi esiste, nella veste di internet: e interessi la cui soddisfazione, una volta, era il tramite inevitabile per accedere all'uso pubblico della ragione ora sono soltanto un ostacolo.

Kant, quando differenzia l'opera d'arte dal libro, riconoscendo solo a quest'ultimo lo statuto di discorso, si vale di una distinzione antica, condivisa da Platone. L'opera d'arte può essere ridotta a oggetto e copiata perché non è *logos*, non è argomentazione, e quindi la sua interazione col pubblico non può essere di tipo dialogico. Questo permette di separarla dalla personalità dell'autore e di trattarla come una cosa. Ma – come riconosce lo stesso Kant – anche il libro stampato è un oggetto, in quanto è un prodotto tecnico materiale delimitato e concluso. Questo prodotto contiene, è vero, un discorso, il quale, però, è sottoposto ai limiti del *medium* che lo propaga: il discorso su un libro licenziato per le stampe è, come il libro, delimitato e concluso. E questo rende possibile quell'equivoco fra oggetto e discorso, cui accenna anche Kant, dal quale è derivata l'attuale interpretazione e restrizione proprietaria dell'informazione. Un *medium* diverso – la rete – potrebbe aiutarci a superare l'equivoco, permettendoci di offrire direttamente al pubblico testi interattivi, rivedibili,

e finalmente liberi, perché non più incatenati ad una concezione patrimoniale del diritto d'autore.

3. Gli argomenti di Platone: esoterismo ed essoterismo

L'idea kantiana del testo come di un discorso che comporta una relazione personale fra l'autore e il pubblico, il cui contenuto non può essere reificato in un oggetto di diritti reali, si addice molto più al *logos* platonico che al libro stampato. Diogene Laerzio (III, 37) riferisce che Platone non smise mai di rielaborare le parti iniziali della *Repubblica*. Di regola, Platone non licenziava i testi per la pubblicazione, ma li rivedeva continuamente, pur permettendone la diffusione.²⁴

²⁴ M. Vegetti, *Introduzione al libro I*, in Platone, *La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. I, p. 17. Come scrive M. Erler (*Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 92-122 trad. it.) la separazione del testo scritto dal suo autore fu un processo piuttosto lungo. Eraclito depose il suo saggio, che aveva quasi certamente discusso con i discepoli, nell'*Artemision* di Efeso, quasi col presentimento della pubblicazione. Nel V secolo si diffuse l'editoria, con manuali di *technai*, trattati di mitologia, encomi di oggetti comuni, testi delle tragedie diffusi dopo l'unica rappresentazione. Ma la pubblicazione di uno scritto consisteva, semplicemente, in una lettura pubblica, dopo di che gli interessati si procuravano delle copie del testo. Il commercio librario era sciatto e i testi di dubbia autenticità – proprio perché le ragioni del discorso e quelle del testo e del suo smercio erano intese come separate. Il libro cominciò ad essere preso sul serio solo col movimento sofistico, sia a scopo pubblicitario, sia per la manualistica interna: nel *Fedro* (257d) si afferma che non si scrive per paura di essere presi per sofisti. Ma Tuciddide (I.22,4) scrive espressamente perché lo scritto è un possesso per sempre (*ktēma es aiei*). E nella *Politica* (VIII, 1338b) Aristotele afferma, senza problemi, che i libri sono strumenti utili per imparare e apprezza la meditazione solitaria anziché la *synousia*, lo stare insieme che era il principio dell'educazione nella cultura orale. Con Aristotele il mondo greco passò dall'istruzione orale all'abitudine alla lettura.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

In generale, il concetto di pubblicazione appare labile,²⁵ se applicato ad un mondo come quello antico, che affidava la circolazione dei testi alla copiatura manuale, e che non conosceva il diritto d'autore. Nel *Fedro* c'è un argomento che potrebbe giustificare anche la prassi platonica di non licenziare i testi:

...la scrittura ha una qualità *deinòs* (terribile, strana, mirabile), simile a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se fossero vivi, ma, se chiedi loro qualcosa, rimangono maestosamente in silenzio. Nello stesso modo si comportano i *lógoi*; crederesti che potessero parlare, come se pensassero qualcosa; ma se, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di quello che dicono, si manifesta una cosa sola e sempre la stessa. E una volta che sia messo per iscritto, ogni *lógos* circola per le mani di tutti, tanto di chi l'intende quanto di chi non ci non c'entra nulla; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato e insultato ingiustamente, ha sempre bisogno che il padre venga in suo aiuto, perché non è capace né di difendersi né di aiutarsi da sé. (275d-e)

I limiti del *lógos* messo per iscritto sono la chiusura semantica, cioè il suo essere limitato a un numero finito e determinato di nozioni, e la mancanza di interattività. A questo *lógos* si contrappone il discorso di chi sa, che è animato e vivente, e che viene scritto nell'anima di chi impara (*Fedro*, 276a ss.) Ma nulla impone che questo tipo di "discorso" debba essere

²⁵ M.I. Finley (*Democracy: Ancient and Modern*, cit., trad. it. pp. 109-135) ricorda che la circolazione e la diffusione dei testi scritti nell'antichità avveniva con modalità tecniche paragonabili a quelle dei *samizdat* nei regimi socialisti del Novecento. In questo mondo, in cui la comunicazione orale aveva comunque una importanza prevalente, la forma più efficace di censura era l'espulsione dalla comunità. Come si apprende dall'*Apologia* di Socrate (26d-e), i testi di Anassagora erano liberamente in vendita ad Atene, per quanto il loro autore, accusato di empietà, fosse stato, a suo tempo, costretto all'esilio; mentre, contestualmente all'esilio o alla fuga di Protagora da Atene per una accusa di empietà, fu decretato un rogo dei suoi libri (Diog. Laert. IX, 52).

orale e non scritto. Chi si trattiene nell'età della stampa tende a pensare il testo come qualcosa di "licenziato per la pubblicazione", definitivo, immobile e concluso. Ma anche un testo o un ipertesto scritto, che rimane presso l'autore, per essere continuamente rielaborato e ridiscusso in una comunità di dialoganti e per ricomprendere sempre nuovi collegamenti, può soddisfare i requisiti del *Fedro*. Simile a questa – ci viene detto – era la pratica di Platone scrittore.

La questione del rapporto fra discorso e scrittura in Platone è molto dibattuta, anche a causa della sua importanza per il paradigma interpretativo fondato sul primato delle dottrine orali. Un simile paradigma, se applicato meccanicamente, suggerisce una distinzione netta fra comunicazione esoterica ed essoterica. E questo sembra comportare – come appropriatamente osservava Hegel²⁶ – che Platone fosse un filosofo che riusciva a tenersi le idee "in borsa". Tuttavia, a Kant la caratterizzazione del discorso come personale e interpersonale è servita per sottrarlo all'ambito degli oggetti fisici, cui è applicabile il paradigma proprietario, e per fondare un diritto d'autore limitato e contingente, perché basato esclusivamente su uno stato di cose empirico. Non c'è, dunque, un nesso necessario fra esoterismo e oralità. Charles H. Kahn, che interpreta la successione dei dialoghi come lo svolgimento graduale di un piano pedagogico-letterario per sostituire i poeti e gli eroi dell'educazione tradizionale con Socrate,²⁷ osserva che se tali dottrine

fossero prese come dogmi, come formule definitive di conoscenza, rappresentazioni dirette di una realtà intelligibile, soffrirebbero degli stessi difetti delle affermazioni scritte ingenuamente. L'errore dell'interpretazione esoterica di Platone è di supporre che le "dottrine non scritte" possano essere messe per iscritto senza perdere la loro superiorità su quello che troviamo nei dialoghi.

²⁶ V. capitolo I, nota 4.

²⁷ C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. XV.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

Nell'affermazione dei principi primi e di altro, la scrittura priva il pensiero filosofico della sua vita e del suo movimento naturale, della sua opportunità di chiarificazione, correzione e giustificazione continua. Quando Aristotele mette per iscritto le dottrine non scritte, quello che mette per iscritto è semplicemente un'altra teoria inadeguata, un'altra immagine insoddisfacente della meta e dello scopo della vita filosofica.²⁸

La nostra indagine alla ricerca di una tradizione non proprietaria della conoscenza non sarebbe compatibile né con una interpretazione esoterista del pensiero platonico, né con una lettura mistico-autoritaria: nel primo caso, l'accessibilità della conoscenza sarebbe vincolata da controlli soggettivi, nel secondo la conoscenza sarebbe incarnata solo in alcuni individui privilegiati. In entrambi i casi, il testo scritto platonico, in quanto essoterico, o anche propagandistico e manipolatorio, perderebbe la sua rilevanza a tal punto che i suoi eventuali argomenti a favore di una conoscenza non proprietaria verrebbero radicalmente depotenziati dalla stessa doppiezza dell'autore. Fortunatamente, grazie all'intelligenza filologica di Giovanni Cerri,²⁹ è possibile ritrovare, entro i dialoghi, una loro legittimazione non esoterica.

Perché Platone scrive dialoghi, pur criticando la scrittura? Questo enigma, classico per gli studi platonici, è stato aggravato dalla interpretazione di Havelock,³⁰ la quale ha mostrato

²⁸ *Ibidem*, p. 388 (trad. mia).

²⁹ G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, il Saggiatore, 1991.

³⁰ Per quanto la sua critica alla scrittura sembri guardare all'indietro, la filosofia di Platone rappresenta una tappa decisiva dell'evoluzione dalla cultura orale verso l'interiorità e il pensiero scientifico, come è stato messo in luce dal lavoro di E.A. Havelock (*Preface to Plato*, cit.). L'uomo omerico e post-omerico è tenuto a conoscere, in quanto essere civile, il complesso di esperienze della sua cultura, incorporato in una serie di narrazioni ritmiche, che egli impara a memoria, ed accetta senza critiche, perché altrimenti gli sarebbe difficile ricordarle. La sua accettazione delle regole culturali è connessa alla sua sottomissione all'esecuzione poetica e all'identificazione

che la stabilità concettuale e la concatenazione razionale degli enunciati prediligono il *medium* della scrittura e non sono a loro agio in una cultura orale. Platone, che elegge a nemica la cultura – orale – dei poeti, aveva chiaro quest'ultimo aspetto. Ma la sua critica alla scrittura rimane, in questa prospettiva, da spiegare.

con le vicende narrate dall'esecutore. Solo quando l'incanto è pienamente efficace, le sue facoltà mnemoniche possono essere mobilitate: l'arte del poeta è *mimesis*, imitazione, perché richiede l'immedesimazione dell'autore, dell'esecutore e dell'ascoltatore in ciò che viene raccontato: senza questa immedesimazione, che mobilita corpo, mente ed emozioni, il compito della memoria sarebbe difficilissimo. L'immedesimazione comporta che autore, esecutore e ascoltatore non elaborino conoscenze astratte e sintatticamente connesse, bensì si immergano nell'incantesimo di un flusso nel quale soggetto e oggetto non sono distinti. Verso la fine del V secolo, i greci cominciarono a parlare della loro *psyché* come se possedessero identità o personalità autonome, e non fossero semplici frammenti di un fluire cosmico-vitale. *psyché* non è più l'ombra o respiro dell'uomo, il ricordo evanescente della vita corporea, ma lo spirito che pensa ed è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica. Autori di questa transizione furono Eraclito, Democrito e Socrate.

Per poter dire che io, in quanto soggetto autonomo e raziocinante, sono una cosa e la tradizione un'altra, occorre sospendere la *mimesis*, che conduceva ad identificarsi col flusso sensuale della narrazione. Per questo Platone dedica tanta parte della *Repubblica* alla critica alla poesia e contrappone l'astrazione, cioè la conoscenza concettuale, permanente e strappata dal fluire, al divenire proprio della seduzione poetica.

Il soggetto conoscente è un io autonomo; l'oggetto conosciuto è un mondo di astrazioni, di concetti e di principi atemporali, connessi reciprocamente in una maniera non paratattica, ma ipotattica: cioè non in una sequenza temporale, ma in un sistema sempre valido, perché basato su dei criteri unitari. La narrazione poetica poteva presentare solo esempi di virtù in azione, in una sequenza di eventi, e non poteva fare a meno di valersi dell'immagine dell'uomo superiore, che agisce con successo. Per questo, come denunciano Glaucone e Adimanto nel II libro della *Repubblica*, i poeti potevano celebrare la giustizia solo per i suoi effetti: il mito dell'anello di Gige può essere letto anche come un tentativo di "sospendere" la giustizia dalla sequenza sensuale della narrazione poetica, rendendo il suo protagonista invisibile.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

H. Krämer e K. Gaiser³¹ hanno riproposto la tesi che il cuore del pensiero platonico fosse orale e consistesse nelle cosiddette dottrine non scritte (*agrapha dogmata*) di cui testimonianza Aristotele,³² e che i dialoghi avessero un valore soltanto protrettico o introduttivo. La tradizione anti-esoterica ha come capofila Schleiermacher, per il quale l'esoterismo non sta nei contenuti – nel fatto che alcune idee sono tenute in borsa e altre no – ma nella forma e nel modo in cui questa interagisce col contenuto, a causa dell'interdipendenza dei due aspetti. Nel testo scritto, lo scrivente non può dialogare col lettore e non può sapere se e come la sua argomentazione sia stata recepita. Per questo, Platone cerca di rendere l'insegnamento scritto in modo tale che il lettore sia stimolato ad una indagine autonoma, evitando di offrire conclusioni e disseminando il testo di allusioni che solo chi cerca veramente riesce a raccogliere.³³ Ed è anche possibile, come sostiene Cerri, leggere il *Fedro* e la VII lettera non in quanto *pamphlet* contro la scrittura, ma in quanto portatori di una teoria generale che analizza i diversi canali comunicativi in rapporto ai diversi livelli del pensiero, alle diverse condizioni della trasmissione e ai diversi destinatari del messaggio:³⁴ Platone ha spiegato chiaramente come e perché ricorre al testo scritto. Quando viene messa a disposizione la chiave per aprire una porta, la distinzione fra esoterico ed essoterico non sta nella volontà dell'autore e nel suo controllo proprietario di quello che sa, ma nell'impegno del lettore.

Le tesi di *Fedro* 275d-e possono essere ridotte in questi tre punti:

³¹ Si veda per esempio la raccolta, ora edita anche in Italia, di K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

³² Aristotele, *Fisica*, IV 2, 209 b 11-17.

³³ F.D.E. Schleiermacher, *Einleitung*, pp. 39-43, ora in *Über die Philosophie Platons*, Hamburg, Meiner, 1996, pp. 25-69; trad. it. di G. Sansonetti, *Introduzione a Platone*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 57-59.

³⁴ G. Cerri, *op. cit.*, pp. 77-81.

- Lo scritto, come le immagini apparentemente vive della pittura, dà l'impressione di essere provvisto di intelligenza, ma se interrogato sa solo ripetere se stesso all'infinito.
- Qualsiasi discorso, una volta scritto, sfugge al controllo di chi lo ha concepito. Non sa selezionare i suoi interlocutori e può capitare nelle mani sia di chi sa intenderlo, sia di chi non ne è capace.
- Se viene contestato e giudicato erroneo, magari a torto, non sa difendersi da sé.

Per questo, il discorso scritto è sordo e rigido, e non si addice all'argomentazione filosofica dialettica, ove la ricerca della verità scientifica si sviluppa attraverso l'interlocuzione, per piccoli passi. Lo scritto, dice scherzosamente Platone, non va preso sul serio, se non in quanto serve per richiamare alla mente, specie nella vecchiaia, l'età della smemoratezza. Ma la memoria ha un funzione insostituibile anche a livello gnoseologico: la dialettica, che procede per piccoli passi, ha bisogno del ricordo delle acquisizioni già compiute; e l'*anàmnēsis* o reminiscenza è una componente essenziale della gnoseologia platonica. Socrate stesso, alla fine del *Fedro*, fa un riassunto ipomnemático, che serve a fissare nella memoria il dialogo a chi lo ha già ascoltato.³⁵ A ben guardare, Platone non critica il testo scritto per la sua capacità divulgativa, bensì per la sua rigidità. Per questo, la sua critica può investire allo stesso modo anche la ripetizione mnemonica rigida di una sequenza di parole chiusa. Il discorso memorizzato, come il discorso scritto, non risponde alle domande, non replica alle obiezioni, non si può commisurare all'intelligenza del pubblico. Nel *Protagora* (329a), Socrate dice che i pubblici monologhi degli oratori – evidentemente orali – sono paragonabili ai libri per la loro mancanza di interattività: interrogati, non sanno né rispondere né porre domande, ma continuano a ripetere la stessa cosa, risuonando come bronzi percossi.

³⁵ *Ibidem*, pp. 83-92.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

Anche nel testo che più di ogni altro è stato addotto a sostegno di una interpretazione esoterista di Platone, la VII lettera, non viene criticata la divulgazione in quanto tale, ma l'inadeguatezza espressiva e comunicativa dei *media* di cui disponiamo (341d ss.). Per ogni oggetto conoscitivo si danno cinque aspetti diversi, che rappresentano altrettanti gradi di approssimazione alla sua realtà effettiva: il nome (*ònoma*), la definizione (*logos*), l'immagine (*éidolon*), la conoscenza scientifica (*epistème*), la cosa in sé (*autò*). Per esempio il cerchio ha come nome la parola cerchio, la definizione può essere "ciò che dista dagli estremi al centro ugualmente dappertutto", l'immagine è la figura che possiamo disegnare e cancellare, la conoscenza scientifica è la sua comprensione progressiva, infine il cerchio in se stesso è l'entità reale, l'idea pura che si sottrae alle vicende di tutte le altre forme di conoscenza. I primi tre momenti sono propedeutici al quarto. La loro inadeguatezza rispetto all'idea è evidente: il disegno raffigura, in effetti, un poligono formato da lati piccolissimi, il nome è convenzionale, le definizioni sono povere frasi costituite di nomi. Quando si crede di aver colto l'essenza di una cosa, ci si rende subito conto di aver parlato solo di una sua qualità, e la definizione successiva appare migliore. Eppure questi sono gli unici strumenti a nostra disposizione per attingere la verità: il processo dialettico è infinito proprio perché i suoi strumenti sono perennemente inadeguati allo scopo, ma, in questo esercizio, all'improvviso scatta nella mente di qualcuno degli interlocutori l'atto dell'intellezione (342a ss.). Il linguaggio umano è intrinsecamente debole: perfino la definizione geometrica è una frase che rinvia indefinitamente ad altre frasi. Per questo, il solo discorso che ha speranza di raggiungere la verità è quello aperto a trasformarsi continuamente in altri discorsi e disposto ad un continuo confronto. Stando così le cose, conclude Cerri, la vera opposizione platonica non è fra oralità e scrittura, fra interno ed esterno, bensì fra la sequenza sclerotizzata delle parole e il di-

scorso aperto.³⁶ La conoscenza non è una cosa, come un libro o una statua, ma, per gli uomini, è disponibile solo in quanto movimento di approssimazione alla cosa; per questo non può essere ridotta ad oggetto; e per questo i *media* che permettono, esteriormente, di farla sembrare un oggetto, sono radicalmente inadeguati, se si fa l'errore di considerarli una fonte *diretta* e meccanica di conoscenza, anziché qualcosa di ausiliario.

Questa interpretazione permette di liberare l'indagine del testo di Platone, alla ricerca di argomenti per una concezione non proprietaria della conoscenza, dall'ostacolo esoterista; alla fine, se in questa indagine avremo trovato ciò che cerchiamo, sarà anche possibile proporre una prospettiva sul dialogo dedicato alla comunicazione, il *Fedro*, che presupponga una simile concezione.

4. La conoscenza e il mercato: la polemica antisofistica

Alla sofistica si deve l'invenzione dell'educazione impartita in un ambiente artificiale apposito,³⁷ distinto dalla normale *synousia* entro la comunità, nella quale si svolgeva l'educazione tradizionale.³⁸ Secondo Diogene Laerzio (IX, 52), Protagora fu il primo a chiedere un compenso in denaro per le sue lezioni, e, in questo senso, fu il primo sofista. Questo modo di trasmettere la conoscenza – che per noi è ormai da molto tempo consueto – può essere visto o come un fattore esterno, che non influenza per nulla modalità e contenuti del sapere e dunque non è degno di attenzione filosofica, o come qualcosa che vi incide pesantemente. Chi tratta la filosofia come un *corpus* dottrinario preferirà la prima

³⁶ *Ibidem*, pp. 93-103. Come nota M. Vegetti, Platone resiste all'imposizione tirannica della forma-libro al suo pensiero (*Nell'ombra di Teuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, p. 217, in *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Detienne, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 201-217).

³⁷ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 27-34 (trad. it. pp. 13-17).

³⁸ Socrate, in *Apologia* 19d-20a riferisce criticamente di questa novità.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

ipotesi; chi la tratta come vita teoretica e come sapere pratico, dovrà preoccuparsi della seconda.

E che t'importa, chiesi, forse che Protagora ti ha fatto qualche torto? E lui ridendo: – Sì, per gli dei, Socrate, in questo mi fa torto che solo lui è sapiente (*sophos*) e non fa sapiente anche me. – Ma sì, per Zeus, dissi, farà sapiente anche te, se, dandogli quattrini, lo persuaderai.³⁹

Questo frammento di conversazione fra un ammiratore del sofista e la voce narrante del *Protagora*, Socrate, mescola, maliziosamente, le ragioni della conoscenza e quelle del commercio. La *sophia* o sapienza sembra trasferibile meccanicamente, come una merce, da chi la possiede a chi non la possiede, e il denaro è trattato non come un semplice mezzo di scambio, bensì, alla maniera di un discorso, come uno strumento di persuasione piuttosto forte, visto che può convincere un maestro di *sophia*. In che senso il sapere è vendibile? E perché questo sapere oggetto di commercio merita di essere acquistato?

Socrate, dopo aver contaminato, a proposito della sofistica, la conoscenza ed il commercio, propone una distinzione: il rischio nell'acquisto degli insegnamenti è molto più grande che in quello del cibo. Il cibo è una cosa con cui si ha un rapporto, molto intimo, di incorporazione: ma i cibi si possono portare a casa in un recipiente e analizzare, mentre le cognizioni devono essere messe alla prova su sé stessi, nella propria anima. (*Protagora*, 314a) Con un vantaggio o un danno irreversibile: conoscere significa cambiare, in un senso lineare e irrevocabile, e non semplicemente soddisfare un bisogno che si presenta ciclicamente e che deve essere compensato per mantenerci in vita.⁴⁰ Per questo, le cognizioni non possono essere valutate come se fossero cose.

³⁹ Platone, *Protagora*, 310d (trad. it. di F. Adorno per Laterza).

⁴⁰ Questa visione lineare della conoscenza comporta l'abbandono di quella che si potrebbe chiamare antropologia dell'indigenza, la quale (E. Bencivenga, *Manifesto per un mondo senza lavoro*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 16) mi vede come un essere inerte, finché non si apre in me, come una

Il sofista vende qualcosa, e perciò può essere ingannevole nel lodare la sua merce, senza porsi il problema di sapere se faccia bene o male ai suoi “clienti”. Il rapporto commerciante/cliente, come è noto, non è un rapporto di benevolenza: chi vende si preoccupa solo di sfruttare a proprio vantaggio un bisogno dell'altro, o eventualmente di suscitare nell'altro un bisogno che non ha. Il problema del bene dell'altro, in questo contesto, è superfluo, se non deleterio, rispetto allo scopo di vendere. Il potenziale di manipolazione insito nel rapporto fra commerciante e cliente è particolarmente grave quando si ha a che fare con l'informazione, che forma l'uomo più profondamente di quanto faccia il cibo, dato che

lacuna, un bisogno, che cerco di soddisfare facendo scambi con gli altri in ragione dei loro bisogni, o approfittando della loro indigenza per soverchiarli. Solo il bisogno mi mette in relazione con gli altri.

La vita dell'uomo che identifica il proprio bene con la soddisfazione dei bisogni è ripetitiva e dipendente, per quanto i bisogni possano essere variati, affinati e rinnovati: io mi metto in movimento solo se avverto – o sono indotto ad avvertire – una mancanza, colmata la quale ritorno, provvisoriamente, nel mio stato di quiete. Il Calicle del *Gorgia* (493e ss.), che esprime questa antropologia nel modo più chiaro, aveva in mente, da aristocratico, un tipo di soddisfazione dei suoi bisogni basato sulla sopraffazione sugli altri; un sistema di mercato si fonda sul più universalizzabile scambio, il quale però comporta che il valore di ciascuno risieda nel suo lavoro, cioè nella sua capacità di soddisfare il bisogno indotto in qualcun altro (*ibidem*, p. 15).

Quando si riduce il soggetto morale a una creatura indigente, la cui prassi si esaurisce nel ciclo del bisogno e della sua soddisfazione, l'ideale socratico della virtù come controllo consapevole di sé appare statico: se il bisogno non è, in quanto tale, la ragione fondamentale per l'azione, risulta difficile reperire qualche altro motivo per uscire dall'inerzia. A ben guardare, la libertà è qualcosa di pericoloso in un sistema socio-politico che si costruisce e si giustifica sull'indigenza: fare scelte non riconducibili a bisogni significa agire, imponderabilmente, al di fuori dalle ragioni dello scambio. Le cose cambiano se il soggetto viene pensato come una creatura libera, per la quale i bisogni sono interruzioni ad attività che sceglie gratuitamente, cioè indipendentemente dalla propria indigenza naturale o indotta. Solo una creatura che non si riduce ai suoi bisogni e sa scegliere in modo libero può sfuggire al ciclo e progredire linearmente.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

offre strumenti per valutare tutto il resto: se la conoscenza è qualcosa che si vende e si compra, sarà soggetta alla logica del controllo proprietario – quindi sarà privata e non pubblica – e alle ragioni del *marketing*, anziché a quelle della verità. Per questo può succedere che un maestro di sapienza si lasci convincere non dalla solidità degli argomenti, ma dalla liquidità della moneta.

Se della conoscenza si fa commercio, le esigenze di mercato incidono anche sul modo in cui si comunica: quando Socrate interrompe Protagora, chiedendogli di spezzare i suoi lunghi discorsi, altrimenti, a causa della sua scarsa memoria, egli non riesce a seguirlo, il sofista replica che se avesse parlato come voleva l'avversario, non sarebbe apparso il migliore, né sarebbe diventato famoso. (*Protagora*, 334c-335b) Se il sapere è oggetto di competizione – se si deve fare a gara a chi è il miglior sofista, per esempio – inevitabilmente verrà scelta la modalità di comunicazione più vantaggiosa per chi parla. Il discorso lungo e monologico è un espediente ottimo se si vuole mettere a tacere l'avversario, e rendergli difficile seguire e analizzare criticamente i nostri passaggi logici. Una comunicazione funzionale al potere prediligerà, pertanto, la “macrologia” monologica, ossia una argomentazione ampia, diffusa e non interattiva. Protagora, che vende il proprio sapere in un regime di libera concorrenza, non può fare a meno, nella sua comunicazione, di seguire interessi di potere⁴¹ e di monopolio del tempo e dell'ascolto del suo pubblico: non potrebbe permettersi – neppure economicamente – di valersi del principio dialogico, che è collaborativo e critico. Se il sapere deve essere venduto, chi discute con noi è giocoforza o

⁴¹ Come nota A. Biral (*Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 11), il rapporto gerarchico che si instaura fra il sofista e il suo pubblico incide non solo sulla forma, ma sul contenuto dell'insegnamento: Protagora crede di saper insegnare solo se riesce a travasare meccanicamente nozioni in chi sa meno di lui.

un concorrente o un cliente, e non un nostro pari nella ricerca della conoscenza.⁴²

Un aspetto ulteriore della questione viene discusso nel *Gorgia*, quando Socrate tenta di ottenere una definizione dell'oggetto dell'insegnamento sofistico, la retorica. Questo problema merita considerazione, in quanto impone di prendere in esame le modalità e il grado di influenza sui caratteri interni della conoscenza da parte di un fattore apparentemente esterno, cioè l'essere oggetto di proprietà e, conseguentemente, di compravendita. L'oggetto della conoscenza può essere considerato come indipendente e indifferente rispetto al modo in cui la conoscenza viene distribuita e agli scopi per i quali viene vissuta? La questione si pone in modo esemplare nel caso della retorica, una disciplina fortemente orientata all'interazione con il suo ambiente. Gorgia spiega che la retorica – l'arte da lui professata e venduta – è la *technè* che insegna a produrre discorsi in grado di risultare persuasivi nelle assemblee politiche e nei tribunali. In questo senso, il suo oggetto è il giusto e l'ingiusto. Questa *technè*, prosegue Gorgia, conferisce grande potere a chi ne è padrone, perché un discorso persuasivo può sopravvivere, nelle assemblee pubbliche, le argomentazioni di esperti in altri rami del sapere. (*Gorgia* 449d ss.) La retorica sembra prevalere sulle discipline che si occupano esclusivamente del proprio oggetto, senza interessarsi della propria interazione con il loro ambiente umano.

Socrate induce Gorgia a distinguere fra il *memathekénai* e il *pepisteukénai*, ossia fra il sapere che segue all'avere imparato e la fede che segue all'essere stati indotti a credere qualcosa: (*Gorgia*, 454c ss.) la retorica, in virtù del suo orientamento all'interazione, è più interessata alla fede che al sapere. Il sapere deriva da una relazione diretta con l'oggetto; la fede deriva da una relazione fra soggetti. Sia chi ha imparato, e dun-

⁴² M. Erler (*op. cit.*, pp. 123-149) ricorda che sia Socrate, sia Platone rifiutavano il rapporto di autorità fra maestro e allievo, proprio per prendere le distanze dai sofisti. Anche i membri del circolo più interno dell'Accademia di Platone si chiamavano *etàiroi*, compagni.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

que sa, sia chi è stato indotto a credere, e dunque nutre una credenza, è persuaso di ciò che gli è stato messo in mente: ma mentre può esserci una fede (*pistis*) vera e una fede falsa, non può esservi una scienza (*epistémè*) falsa.

Ma se la retorica mira alla persuasione e non all'insegnamento, allora essa può suggerire soltanto credenze, e può funzionare soprattutto davanti a un pubblico di ignoranti – un pubblico cui non viene trasmesso nulla, ma è semplicemente manipolato.

Gorgia sottolinea che se della retorica viene fatto un uso ingiusto, la responsabilità di questo uso non dipende da chi l'ha insegnata, ma dall'allievo che la impiega così. In altri termini, l'arte del sofista è uno strumento moralmente neutro, una tecnica nel senso moderno della parola, il cui valore dipende dall'uso che se ne fa.

Socrate replica che, stando così le cose, il retore non è esperto neppure sull'oggetto del suo discorso, il giusto e l'ingiusto, e conosce solo l'arte di persuadere gli ignoranti, cioè di sembrare sapiente fra gli incompetenti. Gorgia, cadendo in contraddizione con quanto detto prima, risponde affermando che la retorica comporta anche la conoscenza di ciò che è giusto. (*Gorgia*, 460c-d)

La distinzione socratica fra il sapere che segue l'aver imparato e la fede che segue all'essere convinto potrebbe incorrere nel sospetto di essere una distinzione meramente retorica: chi ci assicura che l'insegnamento non sia una forma scaltrita di persuasione? Anche i sofisti con cui Socrate si confronta hanno la pretesa di insegnare qualcosa; le domande con cui Socrate li incalza suggeriscono il dubbio che la sofistica non abbia nulla da trasmettere, ma si riduca al *marketing* di se stessa. Gorgia stesso, di fronte a questo dubbio, preferisce cadere in contraddizione, affermando che la retorica ha qualcosa da insegnare sul giusto e sull'ingiusto. Ma si potrebbe sostenere che la gratuità della conoscenza socratica comporta un interesse ad un potere molto più profondo: il rapporto con un venditore di conoscenza si risolve nella compravendita ed il consumatore è, in senso mercantile, so-

vrano. Ma il rapporto con chi fa della conoscenza una scelta di vita e cerca di coinvolgere, in questa scelta, gli altri, è molto più ingombrante ed invadente: Socrate, si potrebbe dire, manipola gli interlocutori – o corrompe i giovani – molto più profondamente e intensamente di quanto possano fare dei semplici venditori di discorsi.

Questa obiezione è tanto più incisiva in quanto Socrate conosce ed usa le tecniche argomentative dei suoi avversari. Dobbiamo dunque scoprire, nell'argomentazione di Socrate, qualcosa che la distingue dalla retorica sofistica. Proprio nella discussione con Gorgia, c'è un'affermazione che nessun sofista potrebbe condividere. Questa affermazione concerne la conoscenza nella sua veste, "retorica", di interazione fra soggetti: l'oggetto della conoscenza non può essere considerato indipendentemente dal modo in cui la conoscenza stessa viene vissuta e resa accessibile.

...ritengo l'essere confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. (458a)

Lo spessore semantico del sostantivo greco *élenchos* e del corrispondente verbo *elencho* comprende non solo la nostra "confutazione", ma anche il venire riconosciuti colpevoli, e l'essere svergognati.⁴³ L'*élenchos* non è una riprovazione puramente cognitiva, ma comporta una esperienza umiliante. Un sofista o un politico pubblicamente confutati avrebbero fatto una brutta figura, e avrebbero perso mercato o potere. Stando così le cose, è bizzarro e paradossale che Socrate veda nell'*élenchos* una esperienza salutare e benefica, tanto da render preferibile il venir confutati al confutare; ed è analogamente bizzarra la convinzione socratica che subire ingiustizia sia meglio che commetterla. Ma proprio simili convinzioni distinguono Socrate dai sofisti: Socrate può avere la certezza di "insegnare" perché egli stesso si espone alla confutazione e, non facendosi pagare, rifiuta la competizione

⁴³ Omero, *Iliade*, 11.314, *Odissea*, 21.329.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

della politica e del mercato. La differenza prima fra stile socratico e stile sofistico non è solo logica ed epistemologica – non riguarda solo gli strumenti argomentativi – ma ha anche a che vedere con un orientamento e un interesse etico, preliminari allo sviluppo dei suoi ragionamenti: è per un interesse etico che Socrate mette alla prova se stesso e gli altri in una confutazione che è allo stesso tempo una esperienza di purificazione personale. Questa esperienza non sarebbe concepibile se la conoscenza fosse un oggetto esterno al soggetto conoscente, patrimoniale, strumentale e mercantile.

L'allievo di Gorgia, Polo, più spregiudicato del maestro, ammette con franchezza che la retorica è una conoscenza di tipo meramente strumentale: retori e tiranni hanno un grande potere nella città, perché possono far bandire o mettere a morte chi vogliono, in quanto possiedono appropriati strumenti di persuasione. (*Gorgia*, 466a ss.) Socrate pensa, di contro, che una vera *technè* includa la consapevolezza e la valutazione dei suoi fini, e si propone di mostrare che i retori e i tiranni non hanno le potenzialità loro attribuite, perché non hanno la consapevolezza e la capacità di valutare gli scopi per i quali agiscono. Essi non fanno ciò che desiderano, ma ciò che sembra loro opportuno. E le due cose non sono necessariamente identiche.

Gli uomini agiscono per degli scopi, che devono essere dei beni per loro: ad esempio, chi beve una medicina amara, lo fa in vista di un bene, la sua salute. Le azioni che compiono per ottenere questi beni sembrano loro buone. Ma una azione che sembra buona, cioè in grado di realizzare il bene cui è finalizzata, può non essere l'azione più adatta per conseguire il bene che l'agente si prefigge. (*Gorgia*, 466e ss.) In questo caso, l'agente fa ciò che gli sembra bene, ma non fa ciò che desidera. Usando una distinzione prodotta dalla filosofia analitica, possiamo dire che, in questo caso, l'oggetto effettivo della sua azione non si identifica con il suo oggetto rappresentato. Ciò che l'azione effettivamente realizza è diverso da ciò che l'agente aveva in mente di ottenere. Questo avviene quando un agente, pur avendo il potere di agire,

manca di conoscenza sulla vera natura della sua azione. Per esempio: l'oracolo annuncia a Edipo che ucciderà suo padre e sposerà sua madre. Edipo, essendo convinto che i suoi genitori adottivi di Corinto siano i suoi genitori naturali, fugge a Tebe per sottrarsi alla profezia. Qui comincia a desiderare di sposare la vedova del re, Giocasta. Questo è l'oggetto della sua azione come egli se lo rappresenta, ciò che gli sembra bene. Edipo, tuttavia, non sa che Giocasta è sua madre; ignora, pertanto, che l'oggetto effettivo del suo desiderio è proprio ciò che sta cercando di evitare, e cioè il matrimonio con sua madre. Edipo fa quello che gli sembra bene, ma non quello che desidera, a causa della sua ignoranza. Se ci manca la conoscenza, non basta il potere, per realizzare quello che vogliamo.⁴⁴

⁴⁴ Questa spiegazione si trova in G. Vlastos, *Socrates* cit., pp. 133-165 (trad. it pp. 177-208). Di fronte alla tesi socratica per la quale fare ciò che sembra bene non significa fare ciò che si vuole, un lettore potrebbe chiedersi se questa non comporti che sia legittimo limitare la libertà delle persone di fare ciò che loro sembra giusto per indirizzarle o costringerle a fare ciò che "veramente" desiderano. Se, cioè, già nel *Gorgia* sia possibile intravedere il nucleo di un'etica metafisica totalitaria. A ben guardare, però, la tesi di Socrate, per la quale il potere non ha nessun valore senza conoscenza, non permette questo sviluppo: limitare il potere degli ignoranti e dei dissidenti in nome di un'etica metafisica a loro ignota, in nome di ciò che essi – a nostro dire – desiderano senza rendersene conto, non incide affatto sulla loro conoscenza. Una persona non diventa meno ignorante o più consapevole semplicemente perché viene limitata la sua libertà di fare ciò che le sembra giusto, o viene costretta a fare ciò che non le sembra tale. Se la virtù è conoscenza, per rendere virtuose le persone non serve agire sul loro potere, ma occorre agire sulla loro conoscenza (*Apologia*, 26a); e questa azione non può aver luogo senza una consapevole partecipazione degli interessati. Questo argomento, però, potrebbe farsi problematico se la virtù non venisse semplicemente equiparata a conoscenza, ma fosse identificata con un modello (*eidos*) di ordine e armonia: che cosa impedisce di plasmare la persona in base a questo modello, a prescindere dal suo interesse e dalla sua partecipazione? L'uso morale e politico che Platone fa dell'*eidos* è una delle principali pietre di paragone per vagliare la sua esposizione all'accusa di totalitarismo.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

Quando Socrate afferma che il potere senza conoscenza non ha nessun valore, non sta parlando di una conoscenza semplicemente tecnica, ma della conoscenza del bene, che permette di discernere il giusto dall'ingiusto. Egli ha di fronte un interlocutore, Polo, il quale pensa che la retorica, svincolata dall'etica, possa migliorare il benessere di chi se ne vale senza scrupoli. Secondo Polo, il poter fare ciò che sembra, detenuto da retori e tiranni, è qualcosa di invidiabile. E a questo interlocutore deve dimostrare che l'ingiustizia, e non l'impotenza, è il male supremo:

Il supremo male, il male peggiore che possa capitare, è commettere ingiustizia [...]

Non vorrei né patirla né commetterla, ma, fra le due, se fossi costretto a scegliere, preferirei piuttosto patire che commettere ingiustizia. (*Gorgia*, 469b-c)⁴⁵

Socrate conduce Polo a riconoscere che il vero potere non è semplicemente fare ciò che si vuole, ma riuscire a trarne vantaggio. Il giovane sofista, allora, gli adduce come esempio di felicità (*eudaimonìa*) un usurpatore e tiranno di successo, il despota macedone Archelao figlio di Perdicca. Come prova della sua tesi presenta il consenso della maggioranza. Socrate, però, non accetta questa prova come valida: il ridicolo e l'appello a una opinione condivisa dai più sono solo surrogati di confutazione che non hanno nessun valore in un'argomentazione *ad veritatem* e sono tanto più sospetti in quanto offerti da un sofista, che fino a un momento prima si era vantato di saper manipolare le assemblee con la propria retorica. (*Gorgia*, 471d ss.)

Socrate si propone di dimostrare a Polo, con il metodo elenchico, che non è possibile essere nello stesso tempo *àdikeos* (ingiusto) ed *eudaimon* (felice). L'opinione da cui prende avvio l'*èlenchos* è la tesi di Polo secondo cui subire ingiustizia è peggiore (*kàkion*) che commetterla; ma commettere ingiustizia è moralmente più brutto (*àischion*) che patirla. Questa

⁴⁵ La traduzione è quella di F. Adorno per Laterza.

tesi si basa sul presupposto che la bellezza e la bruttezza morale (*kalòn* e *aischròn*) siano diverse dall'*agathòn* e dal *kakòn*, cioè dal bene e dal male in quanto inteso a procurare felicità.

(1) Il primo passo dell'*élenchos* consiste nel chiedere per quale ragione una cosa è considerata “bella” (*kalòs*). La risposta è: perché dà piacere o è utile a chi la contempla. Analogamente, una cosa apparirà brutta (*aischròs*) se provoca dolore o danno. Cioè il bello e il brutto dipendono dal piacere e dal dolore che provocano, o (*vel*) dal bene e dal male che procurano.

(2) Polo aveva riconosciuto che commettere ingiustizia è più brutto (*àischion*) che patirla.

(3) Ma questo significa che Polo riconosce anche che commettere ingiustizia può essere o più doloroso o (*vel*) più dannoso (peggiore) che subirla.

(4) Commettere ingiustizia non supera in dolore il patirla. Possiamo però ammettere che lo supera in male, e quindi:
(5) commettere ingiustizia è peggio (*kàkion*) che subirla.

Gregory Vlastos⁴⁶ ha osservato che Socrate usa, forse inconsapevolmente, un trucco: nel primo passo del ragionamento il bello viene definito in relazione a chi lo contempla, allo spettatore. Ma nei passi successivi il riferimento al punto di vista dello spettatore viene lasciato cadere, e sembra che si parli sia dello spettatore, sia del protagonista dell'azione, che compie o subisce ingiustizia. Eppure, dal fatto che il bello sia piacevole o utile per lo spettatore non segue che esso sia analogamente piacevole o utile per l'attore; e lo stesso discorso si può fare anche per il brutto. Per fare un esempio melodrammatico: lo spettatore può trovare piacevole uno spettacolo di *clowns*, ma per il pagliaccio la messinscena può essere una esperienza molto dolorosa. A prima vista, Polo si è fatto confutare non solo perché ha concesso a Socrate che commettere ingiustizia fosse più brutto che subirla, ma so-

⁴⁶ G. Vlastos, *Socrates* cit., pp. 133-156 (trad. it. pp. 177-208).

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

prattutto perché ha permesso che il suo interlocutore omettesse di precisare che stava parlando solo del punto di vista dello spettatore.

Però, enunciando una ulteriore premessa, sottointesa nel concetto di *eudaimonia*, è forse possibile interpretare questo argomento come un ragionamento valido. La premessa è questa: in ambito morale, a differenza che all'opera, non esistono spettatori e attori, ma tutti sono attori, partecipi dell'universo che giudicano e che contemplano. Se ciò è vero, Socrate è legittimato a lasciar cadere la clausola "per chi li contempla", una volta connesso il moralmente bello all'interesse dello spettatore e agente morale.

Se lo spettatore morale è sempre anche attore, non è coerente distinguere un'estetica della morale, per la quale commettere ingiustizia è "brutto", da una "tecnica" della morale, per la quale subire ingiustizia è "cattivo". Che cosa mi autorizza a usare, da spettatore, un criterio di valutazione differente rispetto a quello che adopererei se fossi attore? Se dico, per esempio, che non è giusto mentire, lo devo dire gioco-forza per gli altri, di cui sono spettatore, e per me che agisco.

In ambito etico, io sono sempre un attore, almeno potenziale, e non sono mai uno spettatore. Sono partecipe al problema del bene e alle vicende che, alla sua luce, devo giudicare. Perciò, se diciamo che una cosa è più brutta dobbiamo affermare anche che è peggiore: che, in una situazione che ci riguardasse, sarebbe meglio che non vi fossero persone che commettono ingiustizia, e che noi non fossimo fra queste, piuttosto che ammetterne la possibilità e fare di tutto per non essere fra coloro che la subiscono. Per questo, il primo dovere di una persona responsabile di ciò che fa nel mondo è non commettere ingiustizia; evitare di subirla è una questione secondaria, che può porsi correttamente, cioè secondo giustizia, solo una volta affrontata la prima.

In conclusione, dal confronto di Platone con la sofistica si possono desumere due modelli di conoscenza contrapposti e concorrenti. Se intendiamo la conoscenza, rispetto a chi conosce, come qualcosa di esteriore, patrimoniale, meccani-

camente trasferibile, oggetto di compravendita, le ragioni della validità cognitiva si mescolano ad interessi commerciali e competitivi; la comunicazione risulta monologica e finalizzata all'attuazione di tali interessi; e il discorso si suddivide in unità e discipline distinte, smerciate separatamente come ricette per scopi particolari e delimitati. Se intendiamo la conoscenza come qualcosa di interiore rispetto a chi conosce – qualcosa che gli cambia la vita – avremo invece una conoscenza personale, che accetta la pubblicità paritaria della possibile confutazione come salutare, e che cerca una prospettiva non settoriale, bensì unitaria. L'unità della prospettiva non è dovuta ad una ignoranza delle specializzazioni, ma al fatto che questa forma di conoscenza è ragion pratica, vita e prassi conoscitiva: le cose che si fanno non si possiedono come le pagine di un ricettario, ma sono nostre in quanto riusciamo a discuterle nelle loro relazioni con tutti e col tutto.

5. L'*anàmnēsis* come emancipazione

Socrate: Senza, dunque, che nessuno gl'insegni, ma solo in virtù di domande giungerà al sapere avendo ricavato lui, da sé, la scienza?

Menone: Sì.

Socrate: Ma ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è ricordare?

Menone: Senza dubbio.

Socrate: E la scienza che ora possiede: o l'ha acquisita in un certo tempo o la possiede da sempre.

Menone: Sì.

Socrate: Se la possiede da sempre, egli sa da sempre; se l'ha fatta propria in un qualche tempo, ciò non è sicuramente avvenuto nella presente vita. Vi è forse qualcuno che gli abbia insegnato tutto? Lo saprai certo, tanto più ch'egli è nato e cresciuto in casa tua!

Menone: So benissimo che non gli ha insegnato nessuno.

Socrate: Ma ha o non ha tali sue opinioni?

Menone: Incontestabilmente, Socrate, sembra che le abbia.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

Socrate: E se non le ha acquisite nella presente vita, non è già di per sé evidente che le possedeva, e che le apprese in un altro tempo?

Menone: Evidente!

Socrate: E non è forse questo il tempo in cui non era ancora uomo?

Menone: Sì. (*Menone*, 85e-86a)⁴⁷

Menone, un aristocratico tessalo allievo di Gorgia, è stato messo in difficoltà da Socrate. Menone gli ha proposto una questione molto trattata nei circoli filosofici ateniesi, quella dell'insegnabilità dell'*areté* o eccellenza. Socrate ha cercato di spiegarli che prima di rispondere a questa domanda bisogna affrontare un altro problema: quello della definizione rigorosa di ciò che comunemente viene detto *areté*. Menone non riesce a risolvere il problema, sia perché fa fatica ad andare oltre il tradizionale uso di enumerare esempi di eccellenza senza preoccuparsi di quale paradigma comune li rende esemplari di una stessa cosa, sia perché tende a dare per noto il termine da definire e cade in circoli viziosi.⁴⁸ Menone, che credeva di essere padrone del suo discorso, si sente paralizzato dal contatto con Socrate, come se avesse toccato una torpedine. Ma – gli dice Socrate – “Non è che io sia certo (*éuporos*) e faccia dubitare (*aporéin*) gli altri, ma io più di chiunque altro dubbioso (*aporòn*), fo sì che anche gli altri siano dubbiosi (*aporéin*).” (*Menone*, 80c-d)

Il verbo *aporéin*, in greco, oltre al senso speculativo di “dubitare”, “essere in difficoltà”, ha anche il significato economico di “essere senza risorse”, “essere povero”. Poco prima, Socrate aveva confutato, in quanto dava per noto il *definiendum*, una qualificazione di *areté* in cui ricorrevano i termini *poros*, *aporia*, *porìzesthai* (procurarsi): la virtù, aveva

⁴⁷ La traduzione è quella di F. Adorno per Laterza.

⁴⁸ Una esposizione chiara ed efficace dei temi del dialogo rimane quella di A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, New York, Brentano's, 1945, cap. I (trad. it. di L. Sichirillo, *Introduzione a Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 9-18).

detto Menone, è la capacità di procurarsi dei beni. Ma aveva poi dovuto ammettere che un acquisto ingiusto non è virtù; pertanto, aveva concluso Socrate, il *poros* (possesso) di beni non è più virtù di quanto lo sia l'*aporía* (privazione). (*Menone*, 78c-e) Il problema è chiarire che cosa si intende per “giustamente”, se la giustizia è parte dell’eccellenza. La confutazione, dunque, è una esperienza di impoverimento, almeno agli occhi di chi ha una concezione patrimoniale della conoscenza: credevamo di avere una conoscenza valida e invece, dopo un *élenchos*, ci ritroviamo senza niente. Menone cerca di sottrarsi all’imbarazzo con un’altra questione, che viene dalla sua scuola sofistica:

Ma in quale modo, Socrate, andrai cercando quello che assolutamente ignori? E quale delle cose che ignori farai oggetto di ricerca? E se per un caso l’imbrocchi, come farai ad accorgerti che è proprio quella che cercavi, se non la conoscevi? (*Menone*, 80d-e)

Questo paradosso, per chi ha una concezione patrimoniale e reale della conoscenza, è insormontabile: le nozioni sono enti distinti, separati e reciprocamente indipendenti. Si possono avere o non avere. Se non si hanno, non si possono cercare.

Socrate chiama uno schiavo di Menone, e, interrogandolo, lo conduce da una risposta sbagliata alla corretta soluzione di un problema geometrico. Lo schiavo, fra i personaggi del dialogo, è l’unico che impara qualcosa, senza che Socrate gli abbia insegnato nulla nel senso sofistico, patrimoniale, del termine. Non gli ha, infatti, trasmesso nessuna nozione. Per illustrare come sia possibile imparare e cercare Socrate introduce uno straordinario racconto: per noi l’apprendimento è reminiscenza o *anámnēsis*, cioè un richiamare alla mente cose che conosciamo già, in modo da riuscire ad argomentarle e a fissarle nella memoria. Dal momento che cerchiamo ed impariamo cose di cui non abbiamo avuto esperienza nelle nostre vite individuali, la parte in noi che conosce, l’anima o *psyché*, deve essere immortale ed indipendente dalla forma umana che, al momento, la veste.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

L'anima, essendo immortale e venuta ad essere più volte, e avendo veduto le cose dell'al di qua e quelle dell'Ade, in una parola tutte quante, non c'è nulla che non abbia appreso. Per questo può ricordare ciò che prima aveva appreso della virtù e del resto. Poiché tutta la natura è congenere e l'anima ha imparato tutto, nulla impedisce che l'anima ricordando (questo gli uomini chiamano apprendimento) una cosa sola, trovi da sé tutte le altre, se uno è coraggioso e infaticabile nella ricerca. Cercare e imparare sono *anàmnesis*. (*Menone*, 81c-d)

Il marxista Ernst Bloch ha condannato l'*anàmnesis* in quanto espressione metodica dell'estraneità al futuro, perché le idee sono trattate come qualcosa che risiede in un eterno senza tempo, che non può evolversi, e costituiscono perciò un *factum* reificato e mercificato.⁴⁹ Abbiamo però visto che il paradosso di Menone – l'impossibilità di cercare quello che non si sa – presuppone una concezione patrimoniale della conoscenza. L'*anàmnesis*, di contro, comporta il contrario: non posso sostenere che un'idea sia "mia" perché ricerca e apprendimento possono aver luogo solo col presupposto di un *continuum* di conoscenza contestuale comune e interconnessa: lo stesso Menone può discettare dell'insegnabilità della virtù, pur senza saperne dare una definizione rigorosa, perché si trova in questo *continuum*. Quando scopro o imparo qualcosa di nuovo, questo qualcosa è nuovo *per me* – e dunque per me, in quanto soggetto storico, c'è evoluzione e futuro – ma non posso dire che la "mia" nozione possa dirsi "mia" in quanto creata da me *ex nihilo* e nuova per tutto e per tutti. Infatti io ho potuto apprendere e scoprire solo col presupposto di una conoscenza comune precedente, e questa mia conoscenza è una conoscenza in quanto non è una personalissima impressione mia, ma in quanto può rientrare, intersoggettivamente, in un complesso comune. La conoscenza non può essere privatizzata senza cadere in paradossi,

⁴⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, pp. 11-12).

perché i suoi presupposti non possono essere individualisti, ma sono necessariamente e inevitabilmente comunitari.⁵⁰

Per questo, la conoscenza non può legittimarsi come espressione particolaristica di un ceto sociale, di un gruppo, di una razza o di una cultura, senza scadere a mera espressione di gusto: le idee devono valere per tutti, e tutti quelli che sanno cercare e imparare devono accedere al mondo delle idee, a prescindere dalla veste che capita loro di indossare. Lo schiavo di Menone, a differenza del suo proprietario, ha mostrato di saper imparare qualcosa e di avere diritto di cittadinanza nel mondo della conoscenza. Bisogna chiedersi, perciò, se una filosofia che identifica l'eccellenza con la conoscenza non comporti un potenziale di emancipazione anche sul piano etico-politico. Chi cerca ed impara partecipa ad una comunità di conoscenza molto più ampia e durevole di quella particolare in cui è capitato in sorte. Perché, dunque, incatenare moralmente e politicamente le persone alla loro particolarità storico-sociale? Perché Menone deve avere la possibilità di farsi istruire da Gorgia, mentre il suo schiavo, che mostra di avere migliori disposizioni, deve accontentarsi di un incontro fortunoso con Socrate?

Nel *Fedone* (115c), poco prima dell'esecuzione della sua condanna, Socrate consola gli amici, sulla base della dottrina dell'immortalità dell'anima, che segue dall'*anàmnēsis*, con una affermazione simile a questa: – Io sono quel Socrate che ora conversa e non quello che tra poco vedrete cadavere –. Chi, a distanza di più di due millenni dalla sua morte, riesce a leggere queste righe, sa che questo può rimanere vero. Perché sia così non occorre prendere alla lettera le immagini platoniche, ma è necessario, per quanto non sufficiente, pretendere e ottenere la garanzia dell'accesso universale all'informazione.

⁵⁰ Come nota M. Erler (*op. cit.*, pp. 168-159 trad. it.) per Platone il sapere è indipendente e autonomo rispetto alle persone: per questo Socrate non rivendica mai il diritto d'autore. "Mai infatti ho negato di aver appreso qualcosa sostenendo di esservi arrivato da me e dando a intendere che sia una mia scoperta" (*Ippia Minore*, 372c).

6. La misura di tutte le cose

Nel *Teeteto*, il dialogo di stile “socratico” più tardo, Socrate paragona se stesso non a un sacco pieno di discorsi, da cui può tirar fuori quello che più gli fa comodo all’occorrenza (161a-b), bensì a una levatrice, che è sterile di *sophia* o sapienza, ma domina l’arte di aiutare gli altri a partorire. (150c) Tuttavia, afferma Socrate, “ho tenuto segreto di possedere questa *technè*, e gli altri, non sapendolo, dicono che sono il più strano e faccio *aporéin* (dubitare, impoverire) le persone”. (*Teeteto*, 149a) L’immagine della levatrice è talmente famosa che può sfuggire una delle sue implicazioni: le idee sono come i bambini. Propagarle, proprio come partorire, non rende più poveri; e come nessun figlio può essere oggetto di proprietà della madre, così non è possibile trattare le idee come entità patrimoniali. Come i bambini, che pure nascono da rapporti interpersonali, hanno una loro vita, ulteriore rispetto a quella della madre – una vita che può accrescersi e svolgersi nella sua pienezza solo se sono libere e non schiave, e vengono lasciate interagire nella discussione. Lo stesso *Teeteto*, il quale è trattato come un interlocutore intelligente e dotato, alla fine di un dialogo che, per lui, non ha portato a nessuna conclusione valida, lo riconosce:

... tramite te ho detto molto di più di quanto avessi in me. (210b)

Il problema della patrimonialità della conoscenza non sembra, ad un primo sguardo, un tema centrale del *Teeteto*. Una buona parte del dialogo è dedicata alla discussione della celebre massima relativistica di Protagora “l’uomo è la misura di tutte le cose”, che nel testo greco suona letteralmente così: *pànton chremàton metron anthropon éinai* (*Teeteto*, 152a).

Come già notava Hannah Arendt⁵¹ per i suoi personali interessi argomentativi, in greco *chrémata* non è il termine più consueto per esprimere, genericamente, le cose. Sarebbe stato assai più normale usare l’aggettivo “tutto” come un neu-

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 113 ss.

tro sostantivato, *panta*, oppure, come si continua a dire nel greco moderno, il sostantivo *pràgmata*. Nei testi di paternità platonica certa, *chrémata*, quando sta in bocca a Socrate, è sistematicamente usato nel suo significato più antico, che si trova già nell'*Odissea*: “ricchezze”. Viene usato nel suo senso più ampio quando Socrate ha a che fare con Protagora e con la sua celebre massima.⁵² Sarebbe molto arbitrario voler ridurre un termine così generico e ricco di significati⁵³ ad un solo senso; tuttavia, poiché il lato economico del termine *chrémata* è antichissimo e molto attestato in Platone, e la polemica economica contro i sofisti è un luogo comune del suo

⁵² *Leggi*, IV, 716c: “Il dio è per noi massimamente la misura di tutte le cose (*pànton chremàton metron*), molto di più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora.” *Cratilo* 385e-386a: “come diceva Protagora affermando che “di tutte le cose (*chremàton*) misura” è l'uomo – e cioè che quali le cose (*ta pràgmata*) appaiano [essere] a me, tali siano per me e quali appaiano a te, tali siano per te – “Protagora dice *chrémata* e Socrate rende la frase con parole sue usando *pràgmata*.”

In *Protagora* (361a-b) Socrate, facendo la parte di un immaginario interlocutore, dice: “Che uomini curiosi siete, o Socrate, o Protagora! Tu Socrate, il quale prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, sei ora tutto intento a metterti in contraddizione con te stesso, cercando di dimostrare come tutto (*panta chrémata*) sia scienza, sia la giustizia, sia la temperanza, sia il coraggio, che è poi l'argomento migliore per mostrare che la virtù è insegnabile”. Visto che la critica economica alla sofistica (vedi per esempio 310d) è presente nel dialogo, possiamo chiederci se, in bocca a Socrate, quest'uso per lui poco consueto, che riecheggia Protagora, non abbia anche un doppio senso polemico: il vero patrimonio è l'*epistème*, che però, in quanto scienza, non può trasferirsi con i metodi commerciali usati dal sofista, per i motivi già trattati nel IV paragrafo di questo capitolo.

⁵³ Si veda su questo l'*excursus* di Mario Untersteiner (*I sofisti*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 96-113), in margine alla sua traduzione della frase protagorea come “l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà” (*ibidem*, p. 55): l'autore ricorda in particolare che la differenza fra *pragma* e *chrema* è piuttosto tenue ed ha a che fare con la maggior connessione al soggetto dei *chrémata* rispetto ai *pràgmata*, i quali tendono ad apparire esterni e meno controllabili (*ibidem*, p. 99).

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

pensiero,⁵⁴ forse si potrebbe provare a leggere la massima protagorea anche come espressione di una concezione patrimoniale della conoscenza e vedere se, interpretata in questo senso, la confutazione socratica contenuta nel *Teeteto* rimane appropriata.

La proposizione di Protagora viene trattata, nel dialogo, come una tesi di teoria della conoscenza. Secondo l'ipotesi interpretativa proposta, l'uso di *chrémata* suggerisce che la tesi in questione comporti una caratterizzazione patrimoniale della conoscenza, o, più precisamente, della scienza o *epistémē*, che è oggetto del dialogo. Questo argomento è, d'altra parte, già compreso nella panoplia delle critiche platoniche ai sofisti.

Nella lettura sviluppata nel dialogo, la tesi di Protagora comporta un relativismo assoluto, che assimila conoscenza e sensazione individuale: “come ciascuna cosa appare a me, così è per me; e come appare a te, così è per te”. (152a) Quello di cui abbiamo sensazione è, dunque, qualcosa di privato: per esempio, il colore è “qualcosa di *idion* a ciascuno” che è venuto ad essere fra l'occhio e la cosa. (154a) Infatti, anche se ammettiamo che ci siano cose fuori di me, quello che conosco è l'azione della cosa su di me, e dunque è solo mio: poiché una cosa che in un dato momento agisce su di me è relativa a me e non ad altri, anche la sensazione di questa cosa l'avrò io, e non altri. La mia sensazione è vera per me, “perché è sempre della mia *ousia*, e come dice Protagora sono giudice di ciò che è per me com'è e di ciò non è per me come non è”. (160c) In questa prospettiva, Protagora può a buon diritto chiamare le cose *chrémata*: la conoscenza è patrimoniale perché appartiene alla sostanza – *ousia* ha anche un significato economico – individuale e privata. Nessuno, infatti, può negare che ci sia conoscenza solo se è di un soggetto conoscente.

Questa tesi, per Socrate, incontra due difficoltà. In primo luogo, – il matematico Teeteto lo deve riconoscere – le rela-

⁵⁴ Nello stesso *Teeteto* si veda 165d-e.

zioni logico-matematiche non possono essere trattate come dipendenti dalla sensazione del soggetto, se considerate astrattamente: per esempio, nessuna cosa può diventare maggiore finché rimane uguale a se stessa; nessuna cosa cui non si tolga né aggiunga nulla può crescere o diminuire, ma rimane sempre uguale, ciò che prima non era non può essere dopo senza divenire. (155d) Socrate chiama queste relazioni *phàsmata* o apparizioni, con intento polemico verso coloro i quali pensano che sia solo ciò che si può prendere saldamente con le mani, e non ammettono *praxis* e *gènesis*, e tutto ciò che è invisibile, perché non è parte dell'*ousia*. (155e) Se ricordiamo che *ousia* è sostanza anche nel suo senso economico, la polemica di Socrate contro i sensisti grossolani si applica analogamente a chi ha una concezione patrimoniale e privatistica della conoscenza: chi crede che esista solo ciò che può controllare privatamente, non considererà esistente ciò che non riesce a controllare, perché non reificabile in una parte di patrimonio soggetta al suo arbitrio.

In secondo luogo, perché si dovrebbe andare a scuola da Protagora, se ciascuno è misura della sua *sophia*? (161e)

... ma il principio del suo ragionamento mi ha fatto meraviglia: e cioè come mai, principiando quel suo libro sulla Verità, non abbia detto così, che “di tutte le cose è misura il porco” o “il cinocefalo” o qualunque altro anche più strano essere capace di sensazione. In codesto modo, fin dal principio, egli ci avrebbe parlato con un magnifico e grandioso dispregio, mostrandoci che mentre noi lo ammiravamo per il suo sapere come un dio, in realtà egli non valeva per intelligenza niente di meglio, non dico di un altr'uomo qualsiasi, ma nemmeno di un girino di ranocchio. (161c-d)⁵⁵

Questa obiezione ha un senso logico ben noto: le affermazioni relativistiche, in quando hanno pretesa di essere assolutamente vere per tutti, sono intimamente contraddittorie. Se la conoscenza è relativa a ciascun singolo individuo, la

⁵⁵ La traduzione è quella di M. Valgimigli per Laterza.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

proposizione di Protagora non può coerentemente avere un valore universale; e se ha questa pretesa si contraddice rispetto al suo contenuto. Ma è possibile interpretarla anche in senso economico: se la conoscenza è una proprietà privata che non può essere resa pubblica, il mercato del sofista diventa impossibile. Perché dovrei pagare Protagora se quello che dice lui equivale a quello che dico io o a quello che sente un qualsiasi girino? Anche se si afferma che un mercato comune è formato su base convenzionale, rimane da spiegare come sia possibile questa comunanza in un mondo di conoscenze soltanto private. Koyré, che legge il *Teeteto* in maniera tradizionale, riassume la critica di Socrate a Protagora in un modo che può fungere da conclusione appropriata anche per il nostro esperimento di lettura: “la filosofia di Protagora, almeno nell’interpretazione platonica, perviene alla negazione del mondo oggettivo e anche del mondo comune a tutti gli individui”.⁵⁶

L’ipotesi interpretativa che abbiamo seguito si è fondata sull’accentuazione del senso economico di termini come *chrémata*, *íðion*, *ousía*. Se Platone, nel *Teeteto*, non fosse stato consapevole del significato economico dei termini in questione, una interpretazione di questo tipo avrebbe potuto produrre un complesso di tesi incoerente ed arbitrario. Ma il fatto che gli esiti della nostra lettura si armonizzino con una interpretazione classica, può incoraggiare a pensare che l’interpretazione che abbiamo sperimentato sia rispondente, o almeno conciliabile, con un progetto consapevole dell’autore. L’anima, che conosce le relazioni logico-matematiche, non è uno strumento privato (*òrganon íðion*),⁵⁷ ma qualcosa che è, in quanto ente conoscente, intrinsecamente pubblico e interpersonale, perfino quando ha a che fare col pensiero di un pensatore solitario:

...come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l’anima, quando pensa, io non la vedo sotto

⁵⁶ A. Koyré, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁷ *Teeteto*, 185d.

altro aspetto che di persona la quale conversi (*dialégesthai*) con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando. (*Teeteto*, 189e-190a)⁵⁸

7. I libri e i discorsi

Se è vero che in Platone può rintracciarsi una concezione non patrimoniale della conoscenza, questa deve incidere anche sul modo in cui viene affrontato il problema del testo nel *Fedro*: l'invenzione della scrittura, infatti, ha reso possibile incorporare il discorso in una cosa, ed ha, così, reso facile il passaggio dall'incorporazione all'assimilazione.

Socrate, disponendo del testo scritto dell'orazione di Lisia, preferisce leggere quello, anziché ascoltare lo stesso discorso da Fedro, che l'ha imparato a memoria, perché in questo modo Lisia stesso è presente (228e). Questa scelta presuppone che il testo sia – come è per Kant – un discorso personale diretto dell'autore. L'oggetto del discorso è il problema dell'*eros*, che è, proprio come il discorso, un rapporto personale diretto. Platone dedica tanto spazio all'*eros* non perché sia interessato, di per sé, ad una fenomenologia delle passioni, ma perché l'amore è una rappresentazione efficace del desiderio razionale di conoscenza – che ci coinvolge totalmente e ci orienta, in una dimensione interpersonale e sovraindividuale, verso qualcosa al di là di noi stessi.⁵⁹

Quando Socrate compie il suo primo tentativo di emulare Lisia, dice di aver ricevuto quello che si accinge a dire da altri: “non rimane, credo, che, come un vaso, io me ne sia riempito attraverso l'udito (*dià tes akoés*) da qualche altra fonte. Sennonché, stordito come sono, ho scordato proprio come e da chi le ho udite.” (235c-d)⁶⁰ L'esperienza di cui parla Socrate è quella tipica del sapere orale, che è sapere per sentito dire, eterodipendente, partecipativo, diffuso, sovrain-

⁵⁸ La traduzione è quella di M. Valgimigli per Laterza.

⁵⁹ C.H. Kahn, *op. cit.*, pp. 258-291.

⁶⁰ La traduzione, con qualche modifica, è quella di P. Pucci per Laterza.

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

dividuale. A questa esperienza si contrappone il contenuto del primo discorso di Socrate, che esalta la libertà dall'*eros* come occasione di autocontrollo individuale. Esso, prendendo le mosse da una esperienza di coinvolgimento di tipo orale, celebra la mancanza di coinvolgimento e il distacco. Ma, se *eros* è desiderio razionale di sapere, il suo primo discorso comporta l'adesione ad un modello rigido e dottrinario di conoscenza, che si possa considerare con distacco, perché astrattamente oggettivabile e reificabile. In base a questo modello, si potrebbe a buon diritto dire che è sufficiente avere il testo per affermare che l'autore stesso è presente. Per quanto l'esperienza di tipo orale cui si ispira Socrate sembri aliena al contenuto del suo discorso, c'è un elemento comune in entrambi: la concezione della conoscenza come riempimento, che rende il soggetto conoscente simile a un recipiente, funziona nel modo migliore quando la conoscenza è reificata. La possibilità mediatica di una simile reificazione è offerta non dall'oralità, bensì dalla scrittura. Fedro tiene nascosto il manoscritto del discorso di Lisia sotto il mantello. In un mondo senza scrittura, Fedro avrebbe potuto far sua l'orazione di Lisia solo se l'avesse effettivamente conosciuta, avendola imparato a memoria; ora, invece, Fedro può possederla anche senza conoscerla effettivamente, senza neppure averla letta, se ha il libro. In questa prima divaricazione fra conoscente e conoscenza, e negli equivoci che genera, c'è il germe di ogni forma di proprietà intellettuale.

Ma Socrate cambia idea, e propone una palinodia. La rettifica, se è vero che, platonicamente, l'*eros* è un'immagine del desiderio razionale per il sapere, esalta la dimensione partecipativa e sovraindividuale della conoscenza, fino all'invasamento:

I beni più grandi ci pervengono attraverso la *mania*,
quando ci è data come un dono divino. (*Fedro*, 244a)

L'esperienza della propagazione della conoscenza come follia o invasamento era tipica del mondo, orale, della poesia, come viene ricordato da Socrate stesso, che la designa come

una *mania* ispirata dalle Muse. (245a) A questo elemento tradizionale, tuttavia, vengono aggiunti due aspetti ulteriori: il carattere “gratuito” dell’*eros* e la teoria dell’anima. Il discorso a favore dell’*eros*, afferma Socrate, risulterà vincitore solo quando si sarà dimostrato che non è mandato dagli dei all’amante e all’amato *ep’ophelia* ma *ep’eutychia*. (245b) La parola *ophelia* designa l’utilità o il profitto in senso puntuale: l’*eros*, in altri termini, non viene mandato perché ha una specifica utilità o serve a qualcosa e a qualcuno. *Eutychia* significa letteralmente buona sorte: visto che si sta parlando di un dono degli dei, l’*eutychia* di Platone potrebbe essere intesa come una forma di gratuità, nel senso teologico del termine – qualcosa che trascende la logica del calcolo e dell’utilità e che, come è dato gratuitamente, così merita di essere perseguito di per se stesso.

La dimostrazione di questa tesi viene legata ad una descrizione della *psyché*, l’organo non privato che presiede alla conoscenza, come immortale, in grado di muoversi da sé, non generata, e ad un complesso di rappresentazioni mitiche: la celebre immagine dell’anima come la potenza d’insieme di una pariglia alata, composta di due cavalli di diverso valore, e di un auriga razionale, una versione della teoria della metempsirosi, e una riproposizione dell’*anàmnēsis*. Nell’economia del nostro discorso, merita di venir messo in luce che l’anima è a contatto diretto con le idee non quando è incarnata, unita a un corpo, cioè ad una identità storico-sociale particolare, ma quando riesce a trascenderlo. Una mia nozione è conoscenza quando non vale soltanto per me, o per il tempo e gruppo particolare cui mi capita di appartenere, ma per tutti; e quando non è accessibile soltanto a me o ad un gruppo particolare, in un tempo particolare, ma è accessibile, virtualmente, a tutti quelli che la vogliono cercare e la sanno trovare, per sempre. Può darsi che il racconto di Socrate sia soltanto una favola – che cioè non esistano conoscenze storicamente incondizionate – ma, come insegna anche il *Teeteto*, nessun teorico può proporre coerentemente una teoria

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

sostenendo che sia valida perché vale esclusivamente per lui, nella sua particolarità.

...poiché si ritrae dalle cure umane e si fa vicino al divino, [il filosofo] viene dai più ripreso come fuori di sé; ma ai più rimane nascosto che è posseduto dalla divinità (*enthousiàzon*). (*Fedro*, 249d)⁶¹

Se la conoscenza è una esperienza partecipativa e sovraindividuale, il modo in cui essa viene comunicata non può essere una questione meramente tecnica. Occorre dunque considerare il nesso fra l'arte della comunicazione – la retorica – e la conoscenza. Possiamo interpretare la retorica come una tecnica neutrale:

...io non costringo nessuno che ignori la verità a imparare l'arte dei discorsi, ma, se il mio consiglio vale qualcosa, si dovrebbe prendere me una volta acquisita la verità, e dichiaro con forza solo questo: che, secondo l'arte, chi sa ciò che è non varrà affatto di più per capacità di persuasione, senza di me. (*Fedro*, 260d)

Questa tesi presuppone che la conoscenza sia parcellizzabile e riducibile ad unità indipendenti, che possono essere smerciate separatamente. La retorica, tuttavia, è una specie di psicagogia, o arte di dirigere le anime attraverso le parole; quindi si deve indirizzare ad anime e deve conoscere l'anima. La *psyché* è il *medium* partecipativo della conoscenza, in virtù del quale è possibile accedere a un mondo comune concet-

⁶¹ Quando Kant (*Der Streit der Fakultäten*, A 147) esalta l'entusiasmo per l'ideale della Rivoluzione Francese da parte degli spettatori non partecipi, non sta esibendo un sondaggio d'opinione, ma sta riferendosi a un ambito delle pubblicità che trascende i limiti e gli interessi particolari degli individui. Il suo uso di queste parole platoniche non è accidentale. Il filosofo neokantiano Paul Natorp, dal canto suo, ha visto nel *Fedro* l'emergere a consapevolezza dell'originarietà della funzione noetica (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, F. Meiner, 1921, p. 88; trad. it. di V. Cicero, *Dottrina platonica delle idee*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 117). Nel rispetto pratico-esistenziale, questa originarietà si esprime nella forma della gratuità dell'interesse per il conoscere.

tuale: perciò, quando ci si occupa dell'arte di convincere occorre occuparsi anche della verità e dell'anima, ossia di tutto ciò che rende possibile comunicare e convincere. I retori "tecnici" che non affrontano esplicitamente questi aspetti, hanno dei presupposti impliciti, che dovrebbero essere resi trasparenti, se la retorica volesse legittimarsi come *techne* nel senso ampio, antico del termine, cioè come arte, tecnica e scienza: "ma quelli che scrivono ora – dice Socrate ironicamente – sono scaltriti nell'arte dei discorsi e, pur sapendo benissimo dell'anima, lo tengono nascosto"; per questo, proprio perché non si comprendono nel contesto di conoscenza che si addice ai discorsi se non con delle premesse implicite, non possono essere collocati entro i canoni della *techne* (*Fedro*, 270c) Perfino una disciplina che potrebbe essere trattata come manipolatoria può ambire al mondo della conoscenza solo se si colloca in un complesso soggettivamente e oggettivamente partecipativo e trasparente.

Questa prospettiva può arricchire il senso della celebre critica alla scrittura contenuta nel *Fedro*:

[La scrittura], o re – disse Theuth – renderà gli Egiziani più sapienti (*sophotérous*) e più dotati di memoria (*mnemonikotérous*): ho dunque trovato un farmaco per la sapienza e la memoria". E il re rispose: "O ingegnossissimo (*technikòtate*) Theuth, una cosa è la capacità di generare ciò che riguarda la *techne*, un'altra giudicare se coloro che la useranno sono destinati a trarne utilità o danno. E così ora tu, padre delle lettere, hai detto, per benevolenza, il contrario di quello che può fare. Perché essa produrrà oblio (*lethe*) nelle anime di chi impara, per incuria della memoria, in quanto, fidandosi dello scritto (*dià pistin graphés*), ricorderanno non più dall'interno, da se stessi, ma dall'esterno, da segni (*typoi*) alieni: tu non hai trovato un farmaco per la memoria (*mneme*) ma per il ricordo (*hypòmnesis*). E dai a coloro che imparano una apparenza (*doxa*) di sapienza e non la verità perché, grazie a te, divenuti informati (*polyékooi*) di molte cose senza insegnamento, si crederanno assai dotti senza per lo più esserlo; sarà difficile stare insieme (*synéinai*) a loro, perché,

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

invece che sapienti, saranno in opinione di sapienza (*doxòsophoi*)". (Fedro, 274e-275b)

La scrittura è efficace per conservare e richiamare alla mente informazione, ma rischia di far apparire la conoscenza come esterna alla vita e alla prassi delle persone. Per questo, la espone alla possibilità di essere reificata e patrimonializzata. La critica platonica alla rigidità testuale e all'insegnamento come trasmissione meccanica non nasce dalla nostalgia del mondo dei poeti, ma dalla necessità di rendere avvertiti di un pericolo: dimenticarsi del carattere personale, interpersonale e partecipativo della conoscenza. La possibilità di reperire informazione, da sola, è altro rispetto alla capacità di connetterla, valutarla, argomentarla e criticarla: quello che è scritto non è conoscenza perché è scritto, ma perché è nato dallo sforzo di qualcuno, il quale, a sua volta, non ha fatto tutto da solo, ma ha agito nel contesto dello studio e del confronto con gli altri. Gli argomenti platonici contro la rigidità testuale si possono applicare analogamente alla proprietà intellettuale, che insiste su una informazione reificata, patrimonializzata, e monopolizzabile da qualcuno che può sfruttarla economicamente senza neppure conoscerla, e può limitarne la circolazione, e quindi la possibilità di migliorarla e discuterla. La vita del pensiero non viene distrutta direttamente dalla scrittura, ma dalla riduzione della conoscenza a oggetto. La scrittura ha solo una responsabilità indiretta, in quanto rende possibile – ma non inevitabile – pensare la conoscenza come un oggetto, incorporandola in un libro. Platone, proprio come Kant, si trova a convivere con *media* inadeguati rispetto a ciò che ha in mente.

In conclusione, si danno le seguenti possibilità:

a) la conoscenza produce informazione che può essere suddivisa in unità discrete, reciprocamente indipendenti, e meccanicamente trasmissibili; queste unità possono essere incorporate in oggetti fisici patrimoniali; ne segue che chi ha legittimamente acquistato queste unità, in quanto loro pro-

prietario, è libero di riprodurle con i propri mezzi e cederle ad altri, a titolo oneroso o anche gratuitamente;

b) la conoscenza è per sua natura partecipativa, sovraindividuale e interpersonale; la possibilità di produrre e di sviluppare informazione dipende dalla sua pubblicità; perciò l'informazione non può essere soggetta a proprietà privata senza mettere a repentaglio le condizioni di possibilità di un mondo comune e di una condivisione gnoseologica, su cui riposa perfino l'istituto della proprietà. Abbiamo cercato di mostrare perché quest'ultima possibilità sia più plausibile. In ogni caso, anche si scegliesse la prima – che è quella adottata da Kant per gli oggetti d'arte, a prezzo di privarli di uno *status* discorsivo – il paradigma proprietario coerentemente inteso non potrebbe impedire la duplicazione e la redistribuzione. E, soprattutto, abbiamo cercato di mostrare che quanto Richard Stallman sintetizza nelle righe qui sotto non è una inusitata eccentricità, ma è coerente con una lunga tradizione della filosofia e della scienza d'occidente. Inusitata ed eccentrica è, piuttosto, la posizione che da Stallman viene criticata.

... copiare per un amico informazioni utili, illuminanti o divertenti rende il mondo più felice e migliore; fa del bene all'amico e, di per sé, non fa male a nessuno. È una attività costruttiva che rafforza i legami sociali.

Alcuni lettori possono discutere questa affermazione perché sanno che gli editori pretendono che la copia illegale causi loro "perdite". Questa pretesa è per lo più inesatta e in parte fuorviante. E, soprattutto, è una petizione di principio.

- La pretesa è per lo più inesatta perché presuppone che l'amico avrebbe altrimenti comprato una copia dall'editore. Questo è talvolta vero, ma più spesso falso; e quando è falso non ha luogo la pretesa perdita.

- La pretesa è in parte fuorviante perché la parola "perdita" suggerisce eventi di carattere molto diverso – eventi in cui qualcosa che essi possiedono viene loro portata via. Per esempio, se la scorta di libri della libreria fosse bruciata, o se il denaro nella cassa fosse fatto a pezzi, si avrebbe davvero una "perdita". Siamo gene-

III. Argomenti per la pubblicità della conoscenza

ralmente d'accordo che è ingiusto fare questo ad altri. Ma quando il vostro amico si sottrae al bisogno di comprare una copia di un libro, la libreria e l'editore non perdono niente di quello che hanno. Una descrizione più appropriata sarebbe che la libreria e l'editore ottengono meno guadagno di quanto avrebbero potuto averne. La stessa conseguenza può aver luogo se il vostro amico decide di giocare a carte invece di leggere un libro. In un sistema di libero mercato, nessuna impresa ha diritto di gridare "fallo" solo perché un potenziale cliente sceglie di non trattare con lei.

La pretesa è una petizione di principio perché l'idea di "perdita" si basa sull'assunzione che l'editore "avrebbe dovuto" essere pagato. Questa si fonda, a sua volta, sull'assunto che il *copyright* esiste e vieta la copia personale. Ma proprio questo è in discussione: che cosa dovrebbe proteggere il *copyright*? Se il pubblico decide che può condividere le copie, allora l'editore non ha titolo di aspettarsi di essere pagato per ogni copia, e dunque non può pretendere che ci sia una "perdita" quando non c'è. In altre parole, la "perdita" viene dal sistema del *copyright*, e non è un elemento intrinseco al copiare. Copiare, di per sé, non fa male a nessuno.⁶²

⁶² R. Stallman, *Reevaluating Copyright: The Public Must Prevail*, "Oregon Law Review", Spring 1996, <<http://www.gnu.org/philosophy/reevaluating-copyright.html>>.

IV. Imprenditori e sofisti

1. Una pietra di paragone

Platone è meglio giudicarlo come colui che ha costruito una immaginaria comunità pitagorica, sospesa nel puro etere dell'ipotesi, allo scopo di mostrare come la vita politica derivi dai principi ultimi metafisici dell'universo, e come la stessa Unità, che ovunque disciplina la varietà nell'eccellenza e nel limite, e che esprime se stessa nella vita, nell'anima e nella mente cosmiche e individuali, sia espressa anche nel reciproco rispetto che differenti individui hanno l'uno per l'altro in un tutto sociale ordinato. È con la nozione di questo reciproco rispetto tra persone, e il loro schieramento in una struttura tanto bella, in modo proprio, quanto quella di un dodecaedro o di un sistema di sfere in movimento, e la derivazione di questo bell'ordine dalla Unità che è anche bontà, che Platone dà il suo fondamentale contributo.¹

Per un testo che viene da una remota antichità – quali che siano state le intenzioni del suo autore – la lettura contemporanea suggerita da John N. Findlay è certamente la più facile e la più prudente. Tuttavia, il testo di Platone, nello spirito

¹ J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London, Routledge and Keegan, 1974, chap. V, trad. it. di R. Davies, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 143. Vale la pena contrapporre a questo criterio quello proposto da Gerhard Krüger, (*Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992; trad. it. di E. Peroli, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 7): “in questa situazione aporetica, non ci resta che un'unica strada: porre domande. Se non sappiamo come Platone ha visto le cose, dobbiamo interrogarlo, ossia dobbiamo, senza neppure presupporre una ‘filosofia’, filosofare con Platone”.

della filosofia antica, è aperto a letture orientate verso la ragione pratica. Per esempio Averroè (ibn Rushd), nel suo commentario sulla *Repubblica* di Platone, distinse aristotelicamente la politica in una parte teoretica, che si occupa delle abitudini, delle azioni volizionali e del comportamento in generale e delle loro relazioni, e in una parte pratica, che mostra come le abitudini si radicano e si coordinano nell'anima, e intese il testo platonico come la parte pratica dell'*Etica Nicomachea* (I, 6).² Questa prospettiva lo indusse a prendere Platone politicamente sul serio: a causa di questo orientamento, il Commentatore anticipò di parecchi secoli l'occidente³ nel comprendere l'importanza delle tesi femministe del V libro della *Repubblica* ed ebbe il coraggio di farle proprie, dicendosi d'accordo con l'opinione secondo cui "le donne sono essenzialmente allo stesso livello degli uomini rispetto alle attività civiche nella stessa classe" e deplorando che nei suoi paesi

² *Averroes' Commentary on Plato's Republic* ed. by E.I.J. Rosenthal, Cambridge U.P. 1969. Conosciamo il commentario platonico di Averroè solo tramite una traduzione ebraica, composta da Samuel ben Jehuda di Marsiglia. L'originale arabo risulta, al momento, perduto. L'affidabilità della traduzione – essendo il traduttore costretto ad inventare dal nulla un vocabolario per la filosofia politica – è a sua volta dubbia. Il volume curato da Rosenthal contiene il testo ebraico del commentario ed una traduzione inglese.

³ Nel V libro della *Repubblica* Platone produce un argomento a favore dell'uguaglianza dei sessi che è stato sotto gli occhi della tradizione filosofica occidentale per quasi due millenni e mezzo. Ma fino agli anni '70 del secolo scorso questo argomento, pur presente in un grande classico della filosofia, è stato per lo più messo da parte, deplorato o ignorato (N.H. Bluestone, *Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato's Scholarship*, in *Feminist Interpretations of Plato*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 109-130). Lo studio moderno di Platone comincia nel XV secolo con la traduzione latina di Marsilio Ficino; prima di lui Leonardo Bruni aveva tradotto numerosi dialoghi e le lettere, ma aveva evitato di tradurre la *Repubblica*, per timore che le sue idee radicali sulla "comunione delle mogli" sconvolgessero il suo pubblico fiorentino. La data presunta del testo di Averroè è il 1177. Sulla questione si vedano anche i paragrafi 1 e 2 del capitolo VI.

“la capacità delle donne non [fosse] nota perché sono prese solo per la procreazione.”⁴

Se è vero che, nei testi platonici, è possibile ricostruire una concezione non proprietaria della conoscenza, potrebbe essere utile sperimentare una simile chiave ermeneutica per leggere la *Repubblica*, il testo ove la filosofia di Platone accetta più direttamente la sfida della politica. Se è vero che la vita teoretica è una opzione pratica e non può ridursi a mera dottrina, allora la *Repubblica* è la pietra di paragone. Questo progetto interpretativo – alla ricerca di un comunismo non volgare – deve però fare i conti con un ostacolo preliminare: la persistenza della *vulgata* di Popper, che rende l'intrapresa politicamente rischiosa e poco raccomandabile.

Il primo volume del celebre libro bellico di Popper, *The Open Society and Its Enemies, The Spell of Plato*,⁵ è quasi interamente dedicato a un violento attacco al platonismo filosofico e politico, in quanto fautore di una società chiusa.

Per società chiusa, Popper intende la società tribale, che interpreta se stessa come naturale, sacra e immutabile, ed è fondata su relazioni faccia a faccia, collettivista, gerarchica, organica.⁶ In essa gli individui non godono di nessuna libertà, ma ciascuno conosce concretamente la propria posizione

⁴ Averroës *Commentary on Plato's Republic* cit., p. 166. La traduzione italiana di XXV, 3 – XXVI, 6 è visibile presso <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/ibnrushd.htm>>.

⁵ K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, New York, Harper & Row, 1963 (prima edizione 1945); trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, I, *Platone totalitario*, Roma, Armando, 1973; vale forse la pena ricordare che altri pensatori ebrei – Koyrè e Cassirer, per esempio –, nello stesso periodo, interpretarono il platonismo politico in maniera molto diversa.

⁶ *Ibidem*, pp. 169-201, trad. it. pp. 239-279. A proposito della società chiusa, M. McLuhan, nel prologo di *La Galassia Gutenberg* (*The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, trad. it. di S. Rizzo, Roma, Armando, 1976) osserva che, per quanto Popper non se ne sia reso conto, l'astrazione o apertura delle società chiuse è connessa all'invenzione dell'alfabeto fonetico. In questa prospettiva, la scelta platonica di scrivere va *a fortiori* considerata come non banale.

e i propri doveri. La società aperta, di contro, è consapevole di essere una costruzione culturale soggetta al cambiamento, ed ospita relazioni astratte ed individualistiche.

Platone, pur essendo allievo di Socrate – un individualista, secondo Popper – è un nostalgico della società tribale, sia perché è di famiglia aristocratica, sia perché vede nell'incertezza e nella mutevolezza della società aperta una fonte di infelicità: tutto il suo pensiero politico può essere ridotto a un progetto totalitario di restaurazione della società chiusa. A questo scopo, Platone si vale di strumenti politici e concettuali reciprocamente connessi:

- essenzialismo metodologico: la scienza scopre la vera natura delle cose, cioè la loro realtà o essenza. Questo è possibile grazie all'intuizione intellettuale, che coglie i modelli delle cose sensibili, cioè le idee, intese come entità autonomamente esistenti;⁷
- collettivismo: gli individui hanno valore solo come parti di una totalità più ampia, lo stato inteso come intero (*holon*). Per questo possono essere usati come pedine al servizio dell'interesse dello stato alla propria conservazione;
- teoria organica o biologica dello stato: per la sua autosufficienza, lo stato è l'individuo perfetto e il singolo cittadino è una sua copia imperfetta. Alcuni sostengono che Platone offre una teoria politica dell'individuo umano. Ma questo dimostra che l'individuo è inferiore allo stato, e lo stato serve come metodo di esplicazione dell'individuo, perché la città è più grande e più facile da esaminare. (*Resp.* 368b ss.) Per questo, egli cerca prima la giustizia nella città e poi passa all'individuo. L'uomo è in realtà molti, e la città è unitaria, anzi è l'unità per eccellenza.⁸ Le sorti dello stato, che è un intero naturale e non una struttura artificiale, sono identiche a quelle delle sua classe di-

⁷ K.R. Popper, *The Open Society*, I, cit. pp. 19-34, trad. it. pp. 39-59.

⁸ *Ibidem*, pp. 79-80, trad. it. p. 118.

rigente: per questo il problema fondamentale della politica è: chi deve comandare?

- tecnocrazia: il governo va affidato ai competenti, cioè a coloro che sono in grado di afferrare la vera essenza dello stato;⁹
- “storicismo”, nel senso peculiare in cui Popper usa il termine: i protagonisti della storia, prevedibile nelle sue grandi linee, sono i grandi collettivi e le grandi idee.¹⁰

A Platone, Popper contrappone la propria prospettiva, da lui definita “umanitaria”. I presupposti epistemologici del suo “umanitarismo” sono l’individualismo e il nominalismo metodologico. Contro l’essenzialismo, il nominalismo sostiene che compito della scienza non è catturare l’essenza delle cose, ma cercare dei nessi esplicativi fra le cose stesse, cui diamo dei nomi solo per comodità funzionale. Contro il collettivismo, l’individualismo tratta la singola persona come elemento fondamentale: per questo, esso non si interroga sull’essenza dello stato e su ciò che è bene per lo stato come intero, ma chiede: che cosa pretendiamo da uno stato? Perché preferiamo vivere in uno stato ben ordinato piuttosto che nell’anarchia? Che cosa ci proponiamo di considerare come legittimo nell’attività dello stato?

Non si tratta di perseguire tecnocraticamente la perfezione dello stato, ma di valutarlo come strumento per la protezione della libertà individuale – anche contro gli stessi governanti. Per questo, il problema strutturale di organizzare lo stato in modo da rendere il suo potere controllabile e da rendere possibili avvicendamenti al governo senza spargimenti di sangue diventa una questione fondamentale.

L’interpretazione platonica di Popper può essere discutibile – come è già stato abbondantemente messo in luce – da un punto di vista storico-filologico: per esempio, Popper of-

⁹ *Ibidem*, pp. 140-156, trad. it. pp. 197-219.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 1-10, trad. it. pp. 25-28.

fre una visione idealizzata della democrazia ateniese¹¹ e della sofistica,¹² e tratta la *Repubblica* e le *Leggi* – l'ultimo dialogo scritto da Platone – come se fossero testi temporalmente contigui. Ma la filologia, per quanto importante, non è sufficiente. Popper, infatti, ha il pregio di affrontare la *Repubblica* prendendo chiaramente posizione, e cercando di sviluppare una teoria per proprio conto. Stando così le cose, non è paradossale dire che Popper è il lettore ideale dei dialoghi di Platone, perché è un interlocutore critico, a cui, come tale, si può riconoscere anche la libertà di commettere delle “ingiustizie”. Per questo, rimane necessario chiedersi se vale la pena leggere la *Repubblica*, nonostante Popper.

Per prendere sul serio il primo volume di *The Open Society and Its Enemies* occorre sottoporlo ad una critica filosofica e interna, piuttosto che storica ed esterna. Popper ha il merito di assumere una posizione filosofica e politica chiara – tanto chiara che è riuscita a farsi *vulgata* —: chi lo critica, se vuole affrontarlo sul suo terreno, deve accettare la sfida. Alcuni neoliberali popperiani sembrano pensare che la filosofia, do-

¹¹ Si vedano, a titolo di controesempio, le affermazioni dei delegati ateniesi nella trattativa con i Meli: “Noi crediamo infatti che per necessità di natura chi è più forte comandi; che questo lo faccia la divinità lo crediamo per credenza (*doxa*), che lo facciamo gli uomini lo crediamo perché è evidente.” (Tucidide, V, 105,2).

¹² Si veda per esempio, sul presunto smascheramento sofistico della tradizione in nome della libertà della natura, A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, New York, Norton, 1972, pp. 106-108: Adkins ricorda che *physis* (natura) deriva da *phyo* (nascere; da cui il perfetto *pephyka* “sono per natura”): nel V secolo, la *physis* di una persona designa il suo essere nato in una condizione sociale particolare, e non i suoi attributi innati. Pertanto, la sofistica, pur essendo un movimento “illuministico” e tecnocratico, rafforza l'ideale tradizionale, competitivo-acquisitivo, della *areté* come eccellenza *kata physin* (secondo natura o, meglio, per “nascita”) di un gruppo di privilegiati. In questo contesto, il sofista Trasimaco, nel I libro della *Repubblica*, quando riduce la giustizia all'utile del più forte, non è, come può apparire, un immoralista o un coraggioso demistificatore, ma sta solo portando alle estreme conseguenze i valori tradizionali dell'etica greca. Un discorso analogo vale anche per Callicle nel *Gorgia*.

po essere stata per tanto tempo “a footnote to Plato”, possa finalmente emanciparsi dal suo testo, per trasformarsi in un ideale volume scolastico composto esclusivamente di note. È veramente così?

Nell'interpretazione platonica di Popper ci sono almeno due enigmi, che possono aiutare a mettere in luce alcuni problemi che non riguardano solo il pensiero di Platone, ma anche la personale filosofia politica di Popper.

Popper denuncia il racconto fenicio (*Resp.* 414e) come mito razzista del sangue e del suolo, che comporta una esplicita legittimazione della menzogna a scopo di manipolazione propagandistica. Ma non si chiede se questa dichiarazione di falsità così scoperta, ed evitabile, possa avere un senso filosofico. È ben difficile che un teorico totalitario se ne vada in giro a proclamare, come fa dire Platone al suo Socrate: “io racconto il falso e mi vergogno di farlo”. Perché Platone lo fa, addirittura in connessione con un mito, in modo che se ne accorga e se ne ricordi anche il lettore più distratto?

In secondo luogo, Popper osserva che l'idea platonica del Bene è vaga e mistica, tanto da ridursi ad una mera legittimazione retorica di un aristocraticismo autoritario.¹³ Questo aspetto, però, mal si concilia con il tipo di essenzialismo statico che Popper attribuisce a Platone. Perché mai un tecnocrate essenzialista è così autolesionisticamente impreciso ed ironico proprio sul principio supremo del suo sistema?

Platone si propone di costruire una città filosofica. La filosofia comporta la consapevolezza del carattere finito e provvisorio del nostro sapere – per questo il dialogo è uno strumento filosofico essenziale –; la politica, di contro, chiede di interrompere la discussione e di prendere delle decisioni. Per questo, anche la più perfetta delle città sarà una città tecnocratica e menzognera – e lo sarò tanto più, quanto più lo nasconderà a se stessa. Questa potrebbe essere la sfida di Platone a Popper. Una sfida meno retorica di quanto possa apparire, perché può essere resa in un problema speculativo

¹³ K.R. Popper, *The Spell of Plato* cit., pp. 138-156, trad. it. pp. 197-219.

e politico a un tempo: quello della distribuzione della conoscenza. Un ordine politico e sociale in cui la conoscenza non è distribuita sarà per forza di cose un mondo tecnocratico, menzognero, propagandistico; e chi non partecipa della conoscenza lo percepirà come qualcosa di tribale, magico, naturalistico, gerarchico – cioè come qualcosa di molto simile a una società chiusa.

La giustizia della *Repubblica*, come si potrà vedere nel IV libro, è lo strumento con il quale virtù particolari – fra cui anche la sapienza – e proprie di categorie e individui particolari, si riverberano sul complesso della città. È – in altre parole – una funzione di distribuzione. È possibile, e forse corretto, interpretare la giustizia della *Repubblica* come una giustizia tecnocratica. Ma per accettare pienamente la sfida di Platone occorre proporre una soluzione non tecnocratica e non naturalistica – se crediamo, con Popper, che l'ordine sociale sia culturale e non naturale – al problema della distribuzione della conoscenza. Con questo intento, proponiamo questo piccolo commento alla *Repubblica*.

2. La giustizia degli imprenditori

Socrate scende al porto di Atene, il Pireo, in una occasione festiva. Vorrebbe tornare in città, ma viene trattenuto a casa di Polemarco, membro di una ricca famiglia di industriali meteci, che gli prospetta non solo le attrattive della festa notturna, ma anche che là “*synesòmetha te pollòis ton neon [...] kai dialexòmetha*”. (*Resp.* 328a) Queste parole, oltre al loro significato ordinario, “staremo insieme a molti giovani e discuteremo”, hanno anche un senso peculiarmente platonico: la *synousìa* è la partecipazione ad una comunità di conoscenza e di educazione, e il *dialégesthai* designa la “conversazione” filosofica propria della dialettica. Polemarco, un imprenditore straniero che non gode di diritti politici in città, è, paradigmaticamente, un *homo oeconomicus*. Eppure, egli cerca qualcosa di più, forse solo come un passatempo: ma non la cerca sul mercato, a pagamento, bensì, gratuitamente, nella *synousìa* e nel *dialégesthai* – accettando addirittura il rischio di

fare una brutta figura e venire umiliato, come può succedere quando si ha a che fare con Socrate. Come nel *Menone*, la condivisione della conoscenza reca in sé una possibilità di emancipazione.

Il primo interlocutore con cui Socrate sta insieme e discorre è però un uomo molto anziano, il padre di Polemarco, Cefalo. Cefalo prova piacere e desiderio per i discorsi, perché la vecchiaia l'ha liberato dalle passioni, i padroni o *déspotai* di cui sono schiavi i giovani. (329d) Come il figlio, egli è un *homo oeconomicus*, condannato a vivere nel regno della necessità. Ma perfino Cefalo sperimenta l'interesse per i discorsi come una liberazione, di cui, tuttavia, non è autore egli stesso, bensì il corso della natura. La vecchiaia, con il suo tempo libero, offre una forma di libertà negativa nel suo senso più puro: il padrone ha mollato la presa e ha lasciato un vuoto da riempire. I discorsi arrivano al di fuori della necessità: discutere è un intrattenimento piacevole, quando null'altro ci costringe. Il tempo libero dell'uomo economico, tuttavia, è soltanto uno spazio residuale, una tregua: il mondo morale e religioso di Cefalo rimane interamente dominato dalla logica economica e dalle sue certezze e incertezze. In vecchiaia, per il timore delle cose che si narrano sull'aldilà, la ricchezza aiuta a comprarsi la pace, perché permette di pagare i debiti – di sacrifici agli dei e di denaro agli uomini. (*Resp.* 331b)

Socrate chiede a Cefalo se la *dikaiosyne*, cioè la giustizia come virtù personale,¹⁴ si possa delimitare o definire corret-

¹⁴ Come nota Silvia Gastaldi (*dikaion/dikaiosyne*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. I, pp. 159-169), nel primo libro della *Repubblica* i dialoganti oscillano, per designare la giustizia, fra il neutro sostantivato *to dikaion* e il sostantivo *dikaiosyne*. Successivamente, si impone questo ultimo termine, che Socrate adotta in via esclusiva già nel primo libro. L'uso del più recente *dikaiosyne* è indice dell'attenzione socratico-platonica al nuovo senso della giustizia come virtù personale e interiore – per quanto il problema e la meta sia connettere l'aspetto interiore con quello istituzionale (J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon, 1982, pp. 10-15). Per questo, *dikaiosyne* sop-

tamente identificandola con il dire la verità e il restituire le cose ricevute, e obietta che nessuno restituirebbe un coltello a un amico impazzito, né sarebbe completamente sincero con lui. (*Resp.* 331c) È difficile estendere questi tradizionali principi di rettitudine degli uomini d'affari ad ambiti anche di poco più ampi dello scenario in cui sono nati. Essi non sono sufficienti a definire o fissare i confini della giustizia, perché il loro senso e il loro valore dipende dal contesto. E basta variare le circostanze del contesto perché il loro significato cambi completamente. Il difetto della posizione dell'*homo oeconomicus* sta nel fatto che le sue regole sono intese come frutto della necessità: sono date, come da una mano invisibile, e non scelte. Perciò non sanno controllare l'ambiente della scelta: perché non sono in grado di costruirlo politicamente. I discorsi allietano il tempo libero, ma per le cose serie si deve pagare. Per questo a Socrate è così facile confutarlo: Cefalo ha assunto delle regole come date e non ha mai pensato di costruirle con i discorsi, né, tanto meno, di fare del discorso l'ambiente della scelta.

Quando Kant nega il diritto di mentire per amore dell'umanità sembra ragionare con la stessa rigidità di Cefalo. Ma c'è una differenza fondamentale: per Kant non possiamo essere proprietari della verità perché questa è la condizione di uno spazio pubblico comune di autodeterminazione pratica; per Cefalo le regole non sono frutto di autodeterminazione, ma necessità cieche, nei cui confronti si deve agire nel modo più conveniente dal punto di vista individuale, senza preoccuparsi d'altro. Per questo, l'anziano imprenditore, alla prima difficoltà, abbandona la discussione e torna a

pianta il più antico sostantivo *dike*, che designava un complesso di regole di condotta sociale, sanzionate da una autorità divina o umana, ed eventualmente personificate in una dea, ma senza riferimento alle intenzioni individuali. In bocca a Cefalo ricorre l'espressione concreta *diken didonai* (*Resp.* 330d-e) – pagare il fio – proprio come nel frammento di Anassimandro (DK 12 A9, B1).

fare sacrifici per comprarsi la salvezza.¹⁵ Il discorso è solo un piacevole passatempo per chi non è più dominato da desideri più prepotenti, non qualcosa che possa capire e cambiare il mondo.

A Cefalo subentra il figlio Polemarco, il quale ribadisce – forte dalla sua cultura poetica tradizionale – che giustizia è

¹⁵ Il modo di essere di Cefalo è rovesciato rispetto a quello filosofico, come nota S.Campese (*Cefalo*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento di M. Vegetti, cit. vol. I, pp. 133-157), che vede in lui il paradigma del buon membro del terzo stato della *polis* ideale, la cui condotta è governata dall'abitudine e il cui compito è quello di obbedire alle norme imposte da altri:

- la sua saggezza deriva dall'indebolirsi dell'attrattiva dei sensi, e non da una consapevole integrazione delle passioni entro un progetto razionale;

- il suo comportamento etico è dettato dal timore della sanzione di un tribunale ultraterreno, ma esteriore, e la sua religiosità è ispirata, economicamente, a un rapporto di *do ut des* con il divino;

- la sua virtù viene identificata acriticamente con pratiche compiute in ossequio agli imperativi sociali, e perciò difficilmente elevabili a norma al di là del contesto in cui sono sorte e da cui traggono significato.

Tuttavia, il problema del ruolo dialogico di Cefalo e di Polemarco può essere risolto in almeno due modi:

- i due *homines oeconomici* vengono lasciati indietro nel dialogo perché non sono all'altezza della decisione filosofica e politica e meritano di avere un ruolo subordinato e strumentale;

- gli *homines oeconomici* "chiamano" la filosofia: la loro insistenza nei confronti di Socrate e la loro stessa inadeguatezza che, nel caso di Polemarco, si colora di ironia tragica, indicano che le ragioni dell'economia – col loro implicito conformismo morale – non sono autosufficienti e propongono il problema della distribuzione della conoscenza. Le domande di Socrate si rivolgono a tutti gli uomini, economici e no, perché vivere senza fare scelte filosofiche e politiche significa semplicemente affidarsi a quelle di altri, tiranni.

A queste due risposte corrispondono due differenti interpretazioni della filosofia politica della *Repubblica*, una autoritaria e l'altra anti-autoritaria. Probabilmente, queste due interpretazioni sono entrambi plausibili, perché la loro legittimità dipende da quello che noi chiediamo a Platone e dal modo in cui scegliamo di entrare – o di non entrare – nei suoi dialoghi.

ridare a ciascuno quello che gli è dovuto, nel senso di quello di cui siamo debitori (*opheilômena*). Per parare l'obiezione che Socrate aveva fatto al padre, il figlio chiarisce la definizione: giustizia è ridare a ciascuno il dovuto nel senso di fare del bene agli amici e del male ai nemici.¹⁶ (*Resp.* 332a ss.)

Socrate lo induce a precisare che con "dovuto" (*opheilômenon*) si deve intendere *prosékon*: dal punto di vista della giustizia, ciò che è dovuto non è propriamente ciò di cui siamo debitori, ma ciò che spetta o si addice a ciascuno. In questo senso, si può dire che la giustizia è una *techné*, proprio come la medicina, che si occupa di dare ai corpi i cibi, le bevande e le medicine che si addicono loro. Che cosa dà la giustizia? E a chi si rivolge? Se la giustizia fosse la *techné* di fare del bene agli amici e del male ai nemici, essa sarebbe utile solo in guerra. Polemarco replica che essa serve nei contratti commerciali e nelle altre imprese comuni: una persona giusta è una persona cui si può affidare denaro per conservarlo.

Ma se la giustizia è l'arte della custodia, un bravo custode deve essere esperto anche nell'arte del furto, proprio come un bravo medico conosce sia il modo per proteggersi da una malattia, sia quello per procurarsela. Dunque, conclude Socrate, la giustizia è l'arte del ladrocinio, sia pure finalizzato al vantaggio degli amici e al danno dei nemici.¹⁷ (*Resp.* 333a ss.)

Socrate guida Polemarco a chiarire che cosa si intenda per amico. Infatti, se questo non fosse chiaro, la giustizia si ri-

¹⁶ Sul tema della *philia* come elemento fondamentale dell'etica privata e pubblica tradizionale, si veda M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge, Cambridge U.P., 1989.

¹⁷ Come nota G. Cambiano (*Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 61-84) Platone, per quanto sia d'accordo con i medici oppositori dell'eleatismo a proposito della qualità scientifica della *techné*, si pone fin dai primi dialoghi il problema della compatibilità fra tecniche: gli oggetti della tecnica sono condizionati dall'esterno; i tecnici possono dire il falso sapendo di dirlo. Chi può controllarli? Il carattere sociale delle tecniche legittima la concessione di una completa autonomia? In generale, le tecniche da sole non sono in grado di stabilire l'inseribilità di ognuna in un contesto di relazioni con le altre e di compatibilità reciproca.

durrebbe a fare del bene a chi viene percepito come amico e del male a chi viene percepito come nemico, cioè del bene e del male a chi ci pare. Giustizia, dunque, è l'arte di fare del bene all'amico che è buono e del male al nemico che è cattivo. (*Resp.* 335a-b) Ma danneggiare, per esempio, un cavallo significa lederlo nel tipo di *areté*, cioè di eccellenza o funzione esercitata al meglio, che gli è proprio: azzopparlo, per esempio. Questo discorso vale anche per l'uomo? Ossia: l'uomo danneggiato è leso nella *areté* che è propria degli uomini?

Ora, la giustizia è virtù umana. Pertanto, se danneggiare significa ledere una creatura nella virtù che le è propria, danneggiare un uomo significa renderlo ingiusto. La giustizia, se dobbiamo intenderla come arte di danneggiare i nemici e di far del bene agli amici, è dunque la *techné* di rendere ingiusti gli uomini. Questa definizione, però, si addice di più all'ingiustizia che alla giustizia: come l'equitazione è una *techné* che comporta il rendere gli uomini abili cavalieri, così la giustizia dovrebbe saper rendere gli uomini giusti, e non ingiusti. Non si rendono gli uomini giusti facendo loro del male. (*Resp.* 335e)

La tesi che la giustizia non abbia nulla a che vedere col danneggiare nemici, anche ingiusti, è tipicamente socratica: si ritrova, ad esempio, nel *Gorgia*. È una tesi che mette Socrate in contrasto con tutta la morale tradizionale. Tanto è vero che, osserva Socrate ironicamente, la massima che identifica la giustizia con il fare del bene agli amici e del male ai nemici non deve essere attribuita a Simonide o Biante o altri saggi della tradizione, ma a tiranni come Perdicca o Serse, o qualche altro riccone convinto di avere un grande potere. (*Resp.* 336a) In un ambiente etico competitivo – la guerra o il mercato – non c'è giustizia, perché la “giustizia” della guerra e del mercato non ha a che vedere con l'effetto delle proprie azioni sugli altri, ma solo con l'efficacia delle proprie azioni rispetto ai propri interessi. Per questo, il fare del bene agli amici e del male ai nemici può essere solo la giustizia degli imprenditori e dei tiranni, perché riguarda solo chi agisce e i suoi interessi, e non invece il rapporto con chi subisce

l'azione. Non regola le relazioni fra gli uomini, ma solo le relazioni fra un uomo (potente), i suoi interessi e le sue azioni.

La discussione con Polemarco ha preso le mosse da una definizione ristretta, "tecnica" della giustizia, come un *know-how*, un complesso di informazioni separato sull'esecuzione corretta di alcune procedure. Quando gli viene fatto notare che questo *know-how* non è in grado di giudicare i fini per i quali viene usato – chi conosce l'arte della custodia può usare appropriatamente quanto sa sia per custodire, sia per rubare – Polemarco colloca la giustizia nel contesto delle tradizionali relazioni di *philia*, o di affinità familiare, clientelare e civica. In una società in cui le relazioni interpersonali e i valori morali vengono assunti come dati, la giustizia può effettivamente ridursi ad una procedura, appannaggio di un gruppo di tecnici. In queste società esiste qualcosa di comune, che appartiene a tutti e che orienta anche l'uso corretto della procedura; ma tali valori comuni non assumono la forma del discorso e rimangono impliciti. Quando Socrate suggerisce di trattare la giustizia come eccellenza umana, compie un mutamento significativo: se la giustizia è una virtù personale, non può essere ridotta a procedura e a *know-how*, perché incide sul modo di essere delle persone. Questo passo è decisivo per riportare la giustizia nell'alveo della conoscenza, cui, del resto, appartiene anche la *techné*, se viene intesa in senso ampio, come fondata sulla ricerca e sul discorso – per quanto settoriale – e non come una serie di procedure da eseguire e tramandare meccanicamente.

Polemarco, se lo avesse voluto, avrebbe potuto trattare la sua tecnica della giustizia come una collezione patrimoniale di nozioni, soggette a proprietà e meccanicamente trasmissibili. Ma se la giustizia – proprio come la conoscenza – ha a che vedere col modo di essere e con l'orientamento personale, diventa impossibile reificarla e renderla patrimoniale. Polemarco, tuttavia, non è un padrone del discorso. Si limita soltanto a dare per scontato un mondo sociale e morale che non è in condizione di modificare. Ed è l'unico fra gli interlocutori di Socrate a riconoscere che il suo modello di *dikaion*

comporta la tirannide.¹⁸ Fuori dal dialogo, egli stesso è già morto, avvelenato con la cicuta come Socrate, per la giustizia partigiana dei Trenta Tiranni, che miravano al suo patrimonio.

3. Trasimaco

Per quanto Polemarco non abbia il carattere di un padrone del discorso, un mondo come il suo è il terreno più adatto per l'insorgere di questa figura. Per Polemarco la partecipazione politica è impossibile, a causa della sua condizione di straniero; i valori collettivi sono dati per scontati e non vengono messi in discussione; la giustizia è ridotta a procedura, tanto che potrebbe essere affidata ad una classe di tecnici e asservita ad interessi commerciali; il *dialégesthai* è solo una forma di intrattenimento. Tutto è pronto per la discesa in campo di Trasimaco, il sofista.

Trasimaco si era agitato in tutto il corso della discussione e non aveva interloquito perché i presenti, interessati allo scambio di battute fra Socrate e Polemarco, lo avevano trattenuto. Ma non appena la conversazione ebbe una pausa, “non poté più restarsene quieto, ma, rannicchiatosi come una belva, si avventò su di noi quasi volesse sbranarci.” (*Resp.* 336b)

Trasimaco attacca Socrate urlando, e lo accusa, come già Polo nel *Gorgia*, di riservare a sé stesso la facile parte dell'interrogare, quando si sa che replicare è molto più difficile, e di essere un dissimulatore che ricorre ad espedienti per non rispondere alle domande. (*Resp.* 337a ss.) Socrate, affettando ignoranza, se ne va in giro ad imparare dagli altri e non ringrazia neppure.¹⁹ Questa accusa ha senso solo col

¹⁸ S. Gastaldi, *Polemarco*, in Platone, *La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. I, pp. 171-191

¹⁹ L'espressione *eironía*, in bocca a Trasimaco, conserva il significato, ancora prevalente nel V secolo, di dissimulazione finalizzata ad ingannare, e non il senso, che dopo Socrate diverrà predominante, di figura retorica che

presupposto di una concezione patrimoniale della conoscenza: per sostenere che Socrate “ruba” con destrezza le idee degli altri, bisogna essere convinti che le domande abbiano un valore conoscitivo nullo. La conoscenza si suddivide in unità discrete, di produzione individuale, e può essere trasmessa meccanicamente. Trasimaco, evidentemente, non si è accorto che Socrate, esercitando con abilità l’arte del domandare, ha condotto per mano Polemarco – il quale inizialmente ragionava come Cefalo – da una concezione della giustizia arcaica, fondata sulle sentenze poetiche, a una più moderna visione della giustizia come *technè*, e finalmente all’idea della *dikaïosyne* come virtù personale, o eccellenza umana.

Trasimaco – che crede che la conoscenza sia fatta di risposte e non anche di domande – è convinto di avere un responso ottimo sulla giustizia, molto migliore degli altri. E muore dalla voglia di esibirlo al pubblico, per fare bella figura. Ma vorrebbe anche essere pagato. Poiché Socrate gli promette di dargli soldi solo quando ne avrà, cioè mai, Glaucone, fratello di Platone, si offre di contribuire a suo favore. Le pretese di Trasimaco non sono un elemento di colore: il sofista può chiedere soldi e rivendicare la proprietà intellettuale sulle sue idee solo col presupposto di una concezione patrimoniale della conoscenza.

La giustizia – rivela finalmente Trasimaco – è l’utile (*sympheron*) del più forte: (*Resp.* 338c)

... ciascun governo istituisce leggi (*nomoi*) per il proprio utile; la democrazia fa leggi democratiche, la tirannide tiranniche e allo stesso modo gli altri governi. E una volta che hanno fatto le leggi, proclamano che il giusto per i governati è ciò che è invece il loro proprio utile, e chi se ne allontana lo puniscono come trasgressore della legge ed ingiusto. Questo, mio ottimo amico, è quello che dico giusto, il medesimo in tutte quante le *poleis*, l’utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo po-

consiste nel dire scherzosamente il contrario di quello che si intende (G. Vlastos, *Socrates* cit., pp. 21-44, trad. it. pp. 27-58).

IV. Imprenditori e sofisti

tere detiene la forza. Così ne viene, per chi sappia ben ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre identico all'utile del più forte. (*Resp.* 338e-339a)

La tesi di Trasimaco è più radicale di quella espressa da Tucidide nel colloquio fra Ateniesi e Meli,²⁰ e di quella di Callicle nel *Gorgia* (483a ss.). In Tucidide appare conveniente parlare di giustizia in situazioni di parità, dove c'è un equilibrio di forza. Callicle afferma che la giustizia del *nomos* (democratico) è un inganno, perché impone l'uguaglianza ove, secondo natura, avrebbe diritto a dominare il più forte. Ma in entrambi i casi si riconosce alla giustizia un contenuto proprio: la giustizia, cioè, non è riducibile alla forza appunto perché è o un *modus vivendi* fra persone che sono soggette a una uguale necessità, o una convenzione ingannevole imposta dai deboli, e peggiori, per sfuggire al legittimo dominio dei forti, e migliori. Trasimaco, con la sua tesi, si sottrae alle difficoltà caratteristiche della critica di Callicle al governo della maggioranza: dopo aver invocato il principio generale della prevalenza naturale della forza, si finiva contraddittoriamente per affermarlo come legittimo solo nel caso particolare del regime dei "migliori". (*Gorgia*, 483a ss.) La giustizia, per Trasimaco, si riduce in tutti i casi a uno strumento del potere costituito – sia esso democratico, aristocratico o tirannico – finalizzato al suo utile.

Il contenuto della tesi di Trasimaco è in armonia con la sua concezione patrimoniale della conoscenza: se qualsiasi sapere è per definizione qualcosa di mio, e non qualcosa di intersoggettivo, l'unico motivo che ho per dividerlo con gli altri è il mio utile. L'unico sapere che merita di essere condiviso è dunque quello che mi legittima, se sono al potere, o quello che mi mantiene, se non lo sono. Anche la sua clamorosa discesa in campo, in questa prospettiva, va vista in una luce sinistra: nulla ci garantisce che la scenata di Trasimaco non sia semplicemente una strategia di promozione del suo prodotto, per indurre il ricco Glaucone ad acquistarlo a

²⁰ V. nota 11.

scatola chiusa. Il sapere – anche quello di Trasimaco – si riduce ad un gioco di potere. L'unica pubblicità possibile, in questa prospettiva, dipende dall'imposizione e dall'inganno. E inoltre significativo che Trasimaco consideri la propria definizione della giustizia come interamente originale, senza rendersi conto che essa stessa deriva direttamente dal *commons* dell'etica tradizionale²¹ – come invece era risultato molto chiaro a Socrate, nella parte finale della sua conversazione con Polemarco.

Socrate dice di essere d'accordo che il giusto sia qualcosa di utile, ma di non aver chiaro il senso dell'aggiunta "del più forte". E comincia a interrogare Trasimaco, seguendo una linea di attacco simile a quella usata contro Polo nel *Gorgia*: se il giusto è l'utile del più forte, e questi, ingannandosi, ordina ciò che gli sembra utile, ma non lo è, i deboli che gli ubbidiscono non fanno in realtà l'utile del più forte. Forse si dovrebbe dire, suggerisce un altro dei presenti, Clitofonte, che Trasimaco identifica col giusto ciò che il più forte stima tale. (*Resp.* 340a)

Trasimaco non cade nella trappola: dopo aver dato a Socrate del sicofante, che tende tranelli per farlo incorrere in contraddizione, precisa che per *kréitton*, più forte, intende colui che è più competente e non sbaglia: il governante, perché è al governo e riesce a rimanerci, non sbaglia, e stabilisce il giusto come suo utile. (*Resp.* 341a)

Trasimaco compie questa precisazione per evitare che Socrate possa ricorrere alla strategia argomentativa del *Gorgia* per la quale chi ha potere senza avere conoscenza è debole e impotente, perché fa ciò che gli sembra bene, ma non fa ciò che vuole. La precisazione di Trasimaco connette strettamente potere e conoscenza: chi è al potere, lo è perché ha una competenza tale da permettergli di mantenere la sua posizione. Socrate, allora, passa ad esaminare quale sia il conte-

²¹ Su questo carattere si veda quanto scrive M. Vegetti in *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 19-34, a proposito della "città impossibile".

nuto di questa competenza. L'esperto di una *technè* si qualifica come tale non tanto perché sa badare al proprio interesse economico ma perché sa fare l'utile di ciò di cui la *technè* stessa è oggetto: un bravo medico, per esempio, non è in primo luogo un abile uomo d'affari, ma uno che sa curare i malati. Analogamente, un buon governante non si occupa tanto del proprio utile, quanto di quello dei suoi sudditi. (*Resp.* 442e)

Trasimaco reagisce in modo sprezzante: i pastori e i bovairi, certo, si preoccupano che il loro bestiame sia grasso, ma per il loro utile e non certo per quello degli animali. E così fanno anche i governanti nei confronti dei sudditi.

... la giustizia (*dikaioσύνη*) e il giusto (*dikaion*) sono in realtà un bene altrui (*allòtrion agathòn*), un utile di chi è più forte e governa, ma un danno proprio di chi ubbidisce e serve; e l'ingiustizia è l'opposto e comanda a quelli veramente ingenui e giusti; e i sudditi fanno l'utile di chi è più forte e lo rendono felice servendolo, mentre non riescono assolutamente a rendere felici se stessi. (*Resp.* 343c)

I giusti, continua Trasimaco, nelle relazioni con gli ingiusti perdono sempre, sia nei contratti d'affari, sia quando si tratta di pagare le tasse, sia quando si tratta di ricoprire una carica pubblica. L'ingiusto, che sa *pleonektéin* – soverchiare gli altri – è invece felice: e la massima felicità si realizza con l'ingiustizia perfetta, cioè con la tirannide. (*Resp.* 344a ss.)

Infatti, chi viene sorpreso a commettere ingiustizia in un ambito parziale (*meros*) viene punito e ricoperto di biasimo. Ma se realizza l'ingiustizia perfetta, divenendo tiranno, viene detto da tutti felice (*eudàimon*) e beato (*makàrios*). Chi biasima l'ingiustizia lo fa solo perché teme di subirla. Ma se realizzata in modo adeguato, l'ingiustizia è più forte, più da uomo libero e più da signore della giustizia. (*Resp.* 344c)

La tesi di Trasimaco non riguarda i contenuti della giustizia, ma solo la sua funzione, nella prospettiva di un soggetto morale – assunto acriticamente – che è molto simile all'*agathòs* dell'etica aristocratica omerica. Chi vuol essere giusto, anche solo parzialmente, si fa asservire dal potere costi-

tuito; il perfetto ingiusto, cioè il tiranno, è l'unico in grado di smascherare il potere che sta dietro l'inganno della giustizia. Ma questo smascheramento può aver luogo solo sostituendo potere a potere: anche il tiranno, divenuto tale, imporrà a proprio vantaggio l'inganno della sua giustizia.

Nelle *Leggi* (IV, 714c), la tesi che il giusto sia l'utile del più forte – nel senso che nella *polis* le leggi sono poste sempre dal più forte, per conservarsi il governo – viene elencata fra gli assiomi tradizionali del potere. Quando si combatte per il potere, infatti, i vincitori si impadroniscono a tal punto degli affari della città da non lasciarne nulla agli sconfitti, né ai loro discendenti, e vivono in guardia l'uno dall'altro. Ma queste – dice lo straniero ateniese – non sono costituzioni, non sono leggi corrette, perché non sono state stabilite per tutta la *polis* in comune. E se le leggi sono stabilite per qualcuno, questi non è cittadino ma *stasiòtes*, cioè fomentatore di guerra civile. (IV, 715a-b) Ove il *nomos* è *archòmenos* (comandato) e senza autorità, è pronta la distruzione. Queste cose – scrive il vecchio Platone – chi è anziano le vede con più chiarezza di chi è giovane. (IV, 715d-e)

Questo giudizio, se paragonato alla complessità della confutazione di Trasimaco contenuta nella *Repubblica*, può sembrare moralistico, ma ha il pregio di cogliere il cuore della questione. Un realismo politico coerente non può escludere se stesso: perché trattare Trasimaco, con la sua concezione patrimoniale e privatistica della conoscenza, come un contemplatore disinteressato? Quando Trasimaco fa politica – ma anche quando parla – lo fa solo per il suo proprio utile, come gli altri, se la sua tesi va preso sul serio. Trasimaco non demistifica solo il potere e il discorso altrui. Demistifica anche se stesso, perché la sua tesi rende impossibile sia un discorso comune, sia una legittimazione politica che vale per tutti. Per questo, il trasimacheo non può mai parlare come un cittadino, o come un ricercatore, ma sempre e soltanto come il membro di una fazione: gli manca, infatti, il senso della pubblicità. Com'è possibile parlare in altra veste, e non semplicemente nell'ambito cognitivo, ma in quello politico?

4. La confutazione di Socrate

Trasimaco, avendo profuso la sua sapienza, vuole lasciare la compagnia. Socrate lo trattiene per ottenere chiarimenti. Per il sofista, il processo della conoscenza si conclude con la consegna all'acquirente della merce che ha pagato; per Socrate, di contro, questo è soltanto un inizio – perché la conoscenza non vive come patrimonio individuale, ma come pubblicità e interazione.

Socrate cerca di distinguere fra gli effetti e le motivazioni di una *technè* per chi la esercita, e il suo oggetto, che consiste in una *dynamis* (facoltà, potere) particolare e distinta. Questa *dynamis* è finalizzata a particolari vantaggi: l'arte medica si occupa della salute, per esempio, mentre l'arte del pilota procura una navigazione sicura. L'oggetto proprio dell'arte va distinto dagli effetti dell'arte su chi la esercita: il pilota, andando per mare, migliora la sua salute, ma non per questo diventa medico. Il medico guadagna il suo onorario, ma non per questo diventa un esperto della *misthotiké*, o arte di farsi pagare. Una cosa è saper fare il medico o il pilota, un'altra è essere un esperto della *misthotiké* – una invenzione platonica che oggi potremmo identificare con una disciplina tecnica chiamata *marketing*.

La gente si rivolge al medico o al pilota non perché sono bravi a farsi pagare, ma perché le loro *technai* procurano loro dei vantaggi; tanto è vero che la capacità di arrecare vantaggi propria del medico e del pilota non verrebbe sminuita se essi lavorassero gratis. Il vantaggio che l'esercizio di un'arte arreca a chi la esercita è qualcosa di esterno all'arte, e dunque non può servire a definirla. (*Resp.* 345e ss.) Pertanto, se la giustizia deve essere una *technè*, essa deve avere un oggetto suo proprio, vale a dire l'utile dei governati.

Ma anche ammettendo che l'oggetto della giustizia come *technè* sia l'utile dei governati, rimaniamo col problema di spiegare perché la vita del giusto sia preferibile a quella dell'ingiusto. Socrate, nel suo dialogo con Trasimaco, ha convenuto almeno con una tesi di quest'ultimo, e cioè con l'idea che la giustizia sia un "bene altrui". Trasimaco soste-

neva questa posizione dal punto di vista dei governati; Socrate la afferma dal punto di vista dei governanti. Un governante giusto non fa il suo interesse, ma quello dei suoi sudditi. Perché, allora, essere giusti?

Per Trasimaco, l'ingiustizia è *areté* e la giustizia una nobile ingenuità. Gli ingiusti sono prudenti e *agathòì*, se riescono a realizzare l'ingiustizia perfetta, sottomettendo città e popoli. Questa ingiustizia è eccellenza e sapienza. (*Resp.* 348b ss.)

Socrate, di fronte alla coerenza di Trasimaco, pone il problema delle relazioni della persona giusta e della persona ingiusta con gli altri, fermo restando che, come afferma il suo interlocutore, sono gli ingiusti ad essere intelligenti e virtuosi. I giusti vogliono *pleonektéin* solo gli ingiusti; gli ingiusti, di contro, vogliono soverchiare su tutti.

In ambito scientifico, lo scienziato non vuole prevalere su chi è altrettanto esperto: in questo caso, infatti, converrà con lui. Un medico non prescrive una terapia differente da quella prescritta da un collega di cui riconosce la perizia solo perché vuole prevalere. Questa volontà di prevalere si manifesta solo nel caso abbia a che fare con un incompetente. Di contro, una persona ignorante non sarà in grado di distinguere l'esperto dall'inesperto e cercherà di primeggiare su tutti – esattamente come fa l'ingiusto. (*Resp.* 350a ss.) Il giusto, come l'esperto in una qualche arte o scienza, ha dei criteri, diversi dall'ansia di primeggiare, per governare le proprie relazioni con gli altri; l'ingiusto, di contro, è guidato solo dalla sua ansia di primeggiare. L'ingiustizia, dunque, è ignoranza (*amathia*): l'ingiusto è uno che non ha la volontà di imparare. Una morale dell'ingiustizia è una morale che non può essere argomentata intersoggettivamente, perché non offre nessun criterio di discussione comune a tutti. Trasimaco, che già era incredibilmente sudato, arrossisce. Socrate è riuscito nell'impresa di condurlo elenchiamente a riconoscere che stava esaltando l'ignoranza – cosa, questa, che un sofista non può permettersi. Se un esperto cerca di prevalere sugli altri indifferentemente, senza un criterio intersoggettivo che legittimi la sua conoscenza, nessuno può ambire al titolo di e-

sperto: perfino la sofistica ha bisogno di una comunanza della conoscenza. Se questa mancasse, perfino il mercato sofisticato dell'informazione sarebbe impossibile, o, meglio, si ridurrebbe – proprio come la giustizia – a inganno, imposizione e imbroglio.

La confutazione socratica si regge, in primo luogo, sulla distinzione fra l'interesse personale e le ragioni della conoscenza, intesa anche nel senso settoriale proprio della *techne*. Socrate suggerisce che, anche qualora il medico eserciti la sua arte per fare soldi, le ragioni interne alla sua arte non si identificano con i fini di chi la esercita: questo lo riconosce anche Trasimaco con il suo rossore. Egli non è un sofista, un esperto, perché ha interesse a prevalere sugli altri, ma perché professa una *sophia* le cui ragioni non possono identificarsi col desiderio di prevalere,²² senza perdere il loro carattere conoscitivo. Questo non nega l'esistenza e la forza del desiderio di prevalere, ma mette in luce una distinzione che, in forma elementare, può essere illustrata con un esempio di questo genere: se critico la dimostrazione di un teorema geometrico prodotta da un mio avversario accademico, valendomi della circostanza, probabilmente vera, che essa è finalizzata alla vittoria in un concorso a cattedre, la mia critica è irrilevante, dal punto di vista della geometria. Posso produrre una confutazione rilevante solo se provo che il teorema è dimostrato in modo inconsistente e scorretto, alla luce delle ragioni e delle procedure interne alla geometria. Se si riduce

²² Secondo quanto riportato da Athen., X, 454 F, l'epitaffio sulla tomba di Trasimaco diceva che la sua *techne* era la *sophia*. Per una bibliografia ragionata sul sofista, si veda L. Mori, *Interpretazioni di Trasimaco*, "Bollettino telematico di filosofia politica", <<http://bfp.sp.unipi.it/bibmori/home-trasym.htm>>. Schleiermacher, molto appropriatamente, mette in parallelo questa confutazione con il paragone socratico della retorica con l'arte adulatoria, in *Gorgia* 463b ss.: per esercitare un'arte superiore occorre essere liberi dall'interesse per il guadagno (*Der Staat*, pp. 342-343, ora in *Über die Philosophie Platons*, cit., pp. 337-387).

la conoscenza a interesse privato, si distrugge interamente la conoscenza come tale.²³

In secondo luogo, la confutazione riposa sul presupposto del carattere cognitivo della giustizia. Quando Trasimaco sostiene che la giustizia è l'utile del più forte, afferma, in sostanza, che le *technai* sono ispirate e dirette, al loro esterno, da un interesse personale che non è riducibile a sapere tecnico: i pastori fanno l'utile del loro bestiame secondo criteri disciplinati da una *technè*, ma sono motivati, esternamente, soltanto dal loro proprio interesse. Le *technai* hanno una oggettività soltanto settoriale, al di fuori della quale c'è unicamente la volontà di potenza. L'invenzione platonica della *misthotiké* suggerisce che anche la volontà di potenza può essere l'oggetto di una *technè*, e quindi di un sapere soltanto settoriale: chi ci assicura che non ci sia nulla oltre l'interesse personale, e che il senso di tutto sia la volontà di potenza? E, viceversa, chi ci assicura che la *technè* sia il risultato di una delimi-

²³ M. Vegetti, *Techne*, in Platone, *La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. I, pp. 193-207, individua, nella confutazione socratica, due debolezze. Trasimaco mostra che la *technè* non è potere di servizio, perché viene esercitata per gli interessi del tecnico. Socrate inventa l'improbabile *misthotiké* (arte mercenaria o tecnica del guadagno), allo scopo di separare l'arte della politica dall'arte di perseguire il proprio interesse: e questo comporterebbe una violazione dell'ideale socratico della vocazione della *technè* al servizio. Inoltre, la politica come tecnica in sé disinteressata potrebbe essere combinata con un esercizio interessato del potere. Altrettanto debole (*ibidem*, p. 202), è il paragone del giusto col buon tecnico, quindi competente ed efficace, e dell'ingiusto con l'incompetente privo di *technè*. Il paragone reggerebbe se giusto e ingiusto perseguissero gli stessi fini, e il primo fosse più capace di raggiungerli del secondo. E non è vero che il giusto cerca di sopraffare solo l'ingiusto, come il buon tecnico, mentre l'ingiusto cerca di sopraffare tutti. Se si deve prendere sul serio il termine *pleonexia*, bisogna ammettere che i giusti e gli esperti competono per il potere e per la ricchezza come tutti gli altri: nelle *technai* antiche, come in quelle moderne, c'è una competizione violenta per il prestigio e fra scuole. Escludere in linea di principio la competizione dall'ambito delle tecniche è possibile solo irrigidendo inverosimilmente l'idea della compiuta perfezione di ogni singola tecnica, in modo da permettere solo l'alternativa di competenza/incompetenza.

tazione e di una neutralizzazione e non sia invece coinvolta con le questioni ultime, come rapporto cognitivo col mondo, che non può essere ridotto ad interesse privato senza perdere il suo carattere di sapere intersoggettivo?

Il confronto fra il Trasimaco e il Socrate della *Repubblica* propone, in sostanza, due visioni alternative della conoscenza e della politica della conoscenza:

- 1) la conoscenza è parcellizzabile in discipline settoriali discrete, e perciò reificabili e patrimonializzabili; il mondo umano è dominato dalla volontà di potenza. Per quanto le singole discipline abbiano canoni teorici intersoggettivi, le motivazioni della prassi non possono essere ricondotte a intersoggettività, perché ciascuno fa il suo interesse e cerca di imporlo agli altri, con la forza e la mistificazione ideologica. Esiste, in altre parole, una ragion teoretica limitata e settoriale, ma non esiste una ragion pratica.
- 2) la conoscenza non può essere coerentemente intesa come un'isola di intersoggettività in un oceano di volontà di potenza, perché, se così fosse, neppure questa tesi sulla conoscenza potrebbe avere un valore intersoggettivo, ma dovrebbe essere ridotta ad affermazione privata di una volontà di potenza individuale. Se riconosciamo che esiste una ragion teoretica, anche plurale, limitata e settoriale, dobbiamo riconoscere che essa può essere fondata da *una sola* ragion pratica, che riguarda, appunto, la prassi interpersonale e sovraindividuale della vita teoretica.

La visione della conoscenza presupposta dal Socrate della *Repubblica* – che è coerente con la confutazione della tesi protagorea contenuta nel *Teeteto*²⁴ – lascia però aperto un problema: Trasimaco, in quanto sofista, deve sottostare ai canoni dianoetico-etici della vita teoretica. Se vuole essere un maestro di sapienza, non può confutare Socrate saltandogli addosso; e non può neppure affermare che una vittoriosa strategia di *marketing* sia una confutazione. La volontà di potenza

²⁴ Si veda su questo il paragrafo 6 del III capitolo.

non si addice alla filosofia. Questo, però, non impedisce che la volontà di potenza possa addirsi alla politica: che la tesi di Trasimaco, in altri termini, non possa coerentemente dare origine ad una filosofia, ma possa fondare senza difficoltà una scienza politica. Per questo la sfida avviene sul tema della giustizia: la sfida di Trasimaco può essere vinta solo se nella politica è possibile una ragion pratica. E per questo Socrate si dice insoddisfatto, perché il confronto con Trasimaco gli ha fatto perdere di vista la questione più importante, quella della definizione della giustizia. (*Resp.* 354a ss.)

5. La funzione della giustizia

... secondo te, una *polis* o un esercito o una banda di predoni o di ladri, o qualsiasi altro gruppo di persone che tenti qualche azione ingiusta in comune, potrebbero concludere qualcosa se si facessero reciprocamente ingiustizia? (*Resp.* 351C-d)

La giustizia è una questione politicamente essenziale, perché essa rende possibile l'azione in comune; e, dal momento che la vita teoretica non è una scelta meramente dottrinarica, ma esistenziale e comunitaria, anch'essa ha bisogno della giustizia. L'ingiustizia è fonte di discordia e rende impossibile agire in comune. Ovunque sorga ingiustizia – in una *polis*, in un clan, in un esercito – l'unità che ne è colpita diventa incapace di agire e nemica di se stessa e dei giusti. E lo stesso fenomeno si verificherà nella singola persona ingiusta. (*Resp.* 352a ss.) Questa tesi è una tesi politica, perché anticipa la psicologia politica che suddivide l'anima – e la città – in parti, ma è anche una tesi sulla conoscenza: se l'ambiente interiore ed esteriore della conoscenza è *synousia* e *dialégesthai*, la conoscenza stessa ha bisogno della giustizia.

Conseguentemente, Socrate introduce il concetto di *ergon* di una cosa: lavoro o funzione di una cosa è ciò che essa sola può compiere, o comunque meglio di ogni altra. Funzione degli occhi è il vedere, funzione di una roncola, fabbricata apposta per quello scopo, è potare. (*Resp.* 352a) L'*areté* è

l'eccellenza di una cosa nello svolgere la propria funzione. Funzione dell'anima è amministrare, governare e deliberare; e la sua *areté*, cioè l'eccellenza nello svolgimento di questa funzione, è la giustizia.

Già nel primo libro, il medesimo concetto di giustizia come armonia e capacità di governo interiore è applicato al gruppo e al singolo. Per questo, Platone è stato accusato di olismo politico. L'olismo politico è quella prospettiva teorica che tratta la comunità politica come se fosse un intero (*holon*), e gli individui che la compongono come sue parti. Come le cellule hanno senso e funzionalità solo entro l'organismo di cui fanno parte, così i cittadini hanno senso e valore esclusivamente in quanto parti dello stato, cioè dell'intero o del tutto che li ricomprende. Il "tutto" è legittimato a valersi di logiche che gli individui che ne fanno parte possono non capire, o trovare immorali, o subire come distruttive.²⁵

Olismo e individualismo possono essere parte di posizioni metafisiche quando si pensa che l'intero, o l'individuo, siano la realtà, cioè che sia reale, per usare una metafora hegeliana, la foresta e non i singoli alberi, com'è per gli olisti; oppure siano reali i singoli alberi ma non la foresta, com'è per gli individualisti. Ma se si è consapevoli del carattere funzionale e non metafisico-sostanziale dei nostri strumenti logici, olismo e individualismo possono convivere. Per esempio, possiamo considerare la foresta come un tutto quando ci occupiamo della sua influenza sul clima globale, oppure il singolo albero, nella sua individualità, quando ci chiediamo come farlo crescere dritto.

Platone, nel I libro della *Repubblica*, ragiona come un olista, quando fa dire a Socrate che lo schema della giustizia come armonia può essere applicato sia al singolo, sia alle comunità? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo chiederci se l'olismo metafisico usi, nel trattare il tutto e le

²⁵ Un esempio classico di questo modo di ragionare è rappresentato dalla legittimazione del dileguare dell'interesse e del diritto dei singoli di fronte all'individualità sostanziale dello stato nella guerra, contenuta nel § 324 della *Filosofia del diritto* hegeliana.

sue parti, una o due logiche. Se, cioè, l'olismo legittimi l'applicazione al tutto e alle parti di un solo imperativo, oppure se ne richieda due, uno per gli individui in quanto parti del tutto, e uno per il tutto in quanto intero.

Per esempio, in merito al problema della giustizia, un olista potrebbe dire che per gli individui il giusto è comportarsi funzionalmente alla sopravvivenza della comunità (*salus rei publicae suprema lex*), e non alla loro, mentre per il tutto, in quanto individualità sostanziale, è giusto mirare esclusivamente alla sopravvivenza. Ma questo modo di ragionare, a ben guardare, comporta due imperativi, e non uno: quello del sacrificio per gli individui, e quello "egoistica" per il tutto.

Di contro, l'uso di un solo imperativo per il "tutto" e le "parti" non comporta necessariamente, sul piano pratico, una prospettiva olistica, perché gli individui possono reclamare l'attuazione, se l'imperativo è uno, degli stessi valori cui si ispira il tutto: ad esempio, se la libertà è un principio di riferimento, allora deve poterlo essere non solo per la città, ma anche per me come individuo. Inoltre, in questo modo di ragionare non si richiede che la totalità o l'individuo abbiano una realtà metafisicamente autonoma: posso applicare a me e allo stato gli stessi criteri organizzativi perché la mia e la sua unità sono qualcosa che assumo in funzione degli strumenti che uso, e non posso dire che siano "tutto" o "parte" ontologicamente, cioè per il loro essere intrinseco.

L'applicazione di un criterio determinato di armonia tanto all'individuo quanto alla comunità politica distacca Platone sia dalla tradizione di Parmenide, sia da quella di Democrito, se accettiamo la caratterizzazione unitaria di queste due tradizioni offerta da J. Stenzel.²⁶ Parmenide si schiera dalla parte dell'intero: per lui, solo l'Uno è, il suo essere equivale al pensiero, tutto il resto è apparenza, *doxa*, e quindi non è. L'uno è una sfera che abbraccia tutto, che costituisce il limite

²⁶ J. Stenzel, *Plato der Erzieher*, Leipzig, F. Meiner, 1928; trad. it di F. Gabrielli, *Platone educatore*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 21-88.

del mondo e racchiude in sé ogni essere pensabile. L'idea dell'infinito è per Parmenide, come per tutti i greci, qualcosa di insoddisfacente e di indefinito: occorre una meta (*telos*) e un limite (*peras*), altrimenti il mondo sarebbe informe e incomprendibile. Occorre trovare la conclusione formatrice del mondo, che nasce solo dal pensiero. A questo scopo, Parmenide sacrifica la struttura del mondo, che viene detta irrazionale e illusoria, perché introdurrebbe molteplicità e indefinitezza; razionale è solo l'unità e totalità del mondo: il puro essere è indivisibile. Ma lo stesso ragionamento è applicato da Leucippo e Democrito all'infinitamente piccolo: la divisione ha fine con un indivisibile concettuale, l'atomo o individuo, cioè quello che non si può più tagliare o dividere. La differenza fra Parmenide e Democrito sta solo nelle dimensioni e nel carattere di singolarità o pluralità dell'unità essenziale indivisibile.

Platone si distacca sia dall'olismo, sia dall'individualismo metafisico perché non si chiede se sia "reale" l'individuo singolo o l'intero sociale, ma cerca, per così dire, un modulo funzionale che consideri non la natura degli oggetti, ma le relazioni fra questi. Per questo, può applicare lo stesso modello sia ai rapporti dell'individuo con se stesso, sia a quelli degli individui fra loro. Quindi, se è così, il carattere unitario del modello platonico non è di per sé un sintomo di olismo metafisico.²⁷ Piuttosto, il primo passo di un progetto di società politica che sia anche un progetto di società della cono-

²⁷ Questo risulta ancora più chiaro se ricordiamo che nel IV libro della *Repubblica* (436d-437a) viene posto esplicitamente il problema di come sia possibile parlare di una stessa cosa in rispetti differenti senza cadere in contraddizione, e viene risolto in un modo che presuppone un uso funzionale e non sostantivo dei concetti. È possibile descrivere nella sua molteplicità un elemento assunto come unitario senza cadere in contraddizione, se ricorriamo all'espedito di suddividerlo in parti distinte. Per esempio, una trottola che ruota mantenendo fisso il suo asse potrebbe, sofisticamente, essere detta immobile e in movimento nello stesso tempo. Ma questa contraddizione cade se si suddivide la trottola in asse e circonferenza, e si dice che il primo, essendo fisso, resta immobile, mentre la seconda gira.

scenza, consiste nel non dare né la società, né se stessi per scontati, bensì nel rimettere in discussione le proprie relazioni interne ed esterne. Altrimenti si corre il rischio di intendere valori e gerarchie storicamente condizionati – per esempio l’etica agonistica della tradizione greca – come se fossero assoluti, credendo così di essere realisti, quando si è soltanto conservatori.

V. Visibili e invisibili: la costruzione di uno spazio pubblico

1. Perché preferire la giustizia?

Trasimaco è stato confutato perché, professando la *sophia*, non era in grado di privatizzare interamente i canoni della conoscenza senza contraddire le condizioni di possibilità della sua stessa professione. Ma la questione della giustizia – e, analogamente, la questione della vita teoretica – rimane aperta per chi non professa la sapienza. Se la vita teoretica è da intendersi in primo luogo come scelta esistenziale, il suo problema non può essere né secondario, né propagandistico. Perché la giustizia è meglio dell'ingiustizia? Il fratello di Platone, Glaucone, che non è né sofista né filosofo,¹ propone a Socrate una classificazione di tipi di beni, fondata sui motivi per i quali vale la pena sceglierli: (*Resp.* 357b ss.)

- beni che accetteremmo di avere di per sé stessi, e non per quel che ne segue;
- beni che amiamo sia per sé stessi, sia per quel che ne deriva (per esempio avere intelligenza, vista e salute);

¹ Le interpretazioni platoniche della scuola di Leo Strauss suggeriscono che nel pensiero platonico non ci possa essere unità fra teoria e prassi, ma soltanto una sintesi fatta prevalere dalla retorica (v. per esempio S. Rosen, *Introduzione alla Repubblica di Platone*, Napoli, Esi, 1990, pp. 35-50). L'interpretazione che cerchiamo di sperimentare, di contro, si basa sull'ipotesi che la continuità fra ragion teoretica e ragion pratica sia per Platone una questione decisiva. Trasimaco è stato teoreticamente confutato, ma la mancanza di una confutazione dal punto di vista pratico induce l'autore a proseguire per ben nove libri, in cui vengono affrontati molti temi importanti della metafisica platonica.

- beni che vorremmo non per sé stessi, ma solo per il vantaggio che arrecano (far ginnastica, curarci se siamo malati, lavorare per guadagnare denaro).

La giustizia, per Socrate, dovrebbe appartenere alla seconda categoria: chi aspira ad essere felice, dovrebbe amarla di per se stessa, oltre che per i vantaggi che essa comporta. Glaucone gli fa osservare che, per la maggioranza delle persone, la giustizia appartiene tutt'al più alla terza categoria: viene perseguita per le mercedi (*misthòì*) e la buona reputazione che ne deriva, ma in se stessa viene considerata difficile e gravosa (*kalepòs*). (*Resp.* 357d ss.) Quanto dice Glaucone sulla giustizia si può estendere immediatamente alla conoscenza: la conoscenza dovrebbe essere qualcosa che è bello perseguire in se stessa, e in più per quel che ne consegue, ma per i più è qualcosa di noioso, che si persegue o per motivi economici, o per ottenere una promozione sociale. Coloro che sostengono una concezione proprietaria della conoscenza aderiscono necessariamente a questa seconda prospettiva: se conoscere è difficile e non è in se stesso soddisfacente, la possibilità di ricavarne guadagni e gratificazioni sociali diventa, dal punto di vista esterno di chi non professa la *sophia*,² un elemento decisivo. La conoscenza e il suo organo, la ragione, sono ridotti a meri strumenti.

Il compito proposto da Glaucone, sulla giustizia, è dimostrare che vale la pena perseguirla anche di per sé, in quanto appartiene all'ambito delle cose che hanno davvero valore e dunque si fanno volentieri gratis, senza che nessuna necessità lo imponga. Ma un compito analogo si può proporre anche per la conoscenza – se essa è intesa in senso non proprietario, come relazione di partecipazione interpersonale e sovraindividuale.

² Non consideriamo questa tesi dal punto di vista interno, perché, come è stato stabilito dalla confutazione di Trasimaco nel libro I, essa, intesa in questo senso, elimina la possibilità stessa di un sistema di conoscenza intersoggettivo.

L'opinione comune sulla giustizia, dice Glaucone, si basa sull'idea che commettere ingiustizia sia un bene e subirla un male. Ma le persone che non hanno la forza di prevalere sugli altri e temono che gli altri possano a loro volta sopraffarle, trovano vantaggioso mettersi d'accordo per non farsi ingiustizia a vicenda. Così hanno cominciato a porre leggi e a far patti fra loro, e hanno chiamato *nòmimos* (legittimo e conforme alle consuetudini) e *dikaïos* (giusto) ciò che è stabilito dal *nomos*. (*Resp.* 359a ss.)

Questa è la genesi e la sostanza (*ousìa*) della giustizia: un *modus vivendi* stipulato fra persone che non hanno la forza di sopraffarsi a vicenda. Si tratta, però, di una via di mezzo tra una opzione migliore, ma impraticabile, commettere ingiustizia senza pagarne la pena, e una opzione peggiore, da evitare: subire ingiustizia senza avere la forza di vendicarsi. Ma se fosse possibile mettere in pratica l'opzione migliore, nessuno sceglierebbe la giustizia.

La posizione di Glaucone anticipa il contrattualismo, nella versione di Hobbes:³ si pattuisce la giustizia, che è una costruzione convenzionale, per debolezza e per paura; ci si distacca dal comportamento giusto non appena si ha la forza o l'occasione di farlo senza danno. Una posizione analoga è esposta da Tucideide nel dialogo fra Ateniesi e Melii (V,89.1),

³ Come ricorda Mario Vegetti (*Glaucone*, in Platone, *La Repubblica*, cit., vol I, pp. 151-172) questa posizione era diffusa nella cultura sofistica contemporanea: non casualmente, Hobbes conosceva bene la cultura del V secolo e Tucideide. Quando in *De Cive* 1.2 si nega che l'uomo sia per natura uno *zoon politikòn*, nel senso lato di animale sociale, e si afferma che gli uomini si riuniscono in società per ricavarne o un utile, o un *eudokimèin* (cfr. *Resp.* 358a), si sta ripetendo qualcosa che nell'antichità era già stato detto. Questo dovrebbe indurre a trattare con cautela le classificazioni manualistiche per le quali la filosofia politica antica si costruisce sul problema della giustizia e quella moderna sul problema della libertà. Platone, nel secondo libro della *Repubblica*, si chiede perché è preferibile la giustizia: una domanda di questo genere non può essere fatta senza il presupposto della libertà. A ben guardare, Platone prende la libertà molto più sul serio di quanto faccia Hobbes, perché tenta di costruire la sua società senza ricorrere al presupposto della paura e dei suoi condizionamenti.

quando si dice che la giustizia è preferibile solo nel caso di una “uguale necessità” fra le parti in causa.

2. Potere e controllo dell'informazione: l'anello di Gige e il *Panoptikon*

Per illustrare la sua tesi, Glaucone racconta il mito dell'anello di Gige, un pastore della Lidia, nell'Asia minore, che lavorava alle dipendenze del sovrano locale. Un giorno, un nubifragio accompagnato da un terremoto aprì una voragine nel terreno dove il pastore pascolava il suo gregge. In questa voragine, Gige trovò un cadavere di enormi proporzioni, con un anello al dito. Impadronitosi dell'anello, Gige si rese conto per caso che, se ne girava il castone dalla parte interna della mano, diventava invisibile, e tornava visibile girandolo di nuovo verso l'esterno. Riuscì a diventare un messaggero del re e sfruttando l'invisibilità garantitagli dall'anello, gli sedusse la moglie e col suo aiuto lo assalì, lo uccise, e si impadronì del suo potere. Se due anelli di questo tipo, commenta Glaucone, venissero dati a una persona giusta e a una ingiusta, entrambi, essendo al riparo dalla vista e quindi dalla punizione degli altri, ne approfitterebbero per comportarsi secondo i loro capricci, “come un dio fra gli uomini”. Questo dimostra che si è giusti solo se si è costretti, e privatamente tutti giudicano più vantaggiosa l'ingiustizia, piuttosto che la giustizia. (*Resp.* 359c ss.)

Glaucone usa il mito dell'anello di Gige – rielaborando profondamente la versione di Erodoto (I, 8-12)⁴ – per illustrare le conseguenze etiche del suo contrattualismo: se l'unico motivo per essere giusti è dato dalle convenzioni sociali, allora ha senso comportarsi giustamente soltanto in pubblico, quando non abbiamo la forza di farne a meno. Il

⁴ Su questo tema vedi A. Ophir, *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*, London, Routledge, 1981, pp. 10-45. Il libro di Ophir legge la *Repubblica* come un gioco testuale finalizzato a separare il discorso filosofico dal suo contesto pratico; la nostra interpretazione, a dimostrare che un discorso filosofico genuino deve sapere produrre un contesto pratico.

mito non soltanto sopprime la condizione di validità della morale tradizionale, basata sulla reputazione, ma vieta anche di costruire qualsiasi modello di giustizia civile e personale che faccia riferimento, anche in minima parte, al controllo e alla contrattazione sociale. Un invisibile può comportarsi secondo giustizia solo se crede personalmente, nella sua autonomia, che la giustizia sia, di per sé, la scelta migliore. L'invisibilità lo libera dalla necessità di contrattare una giustizia politica diversa dalla sua giustizia personale: l'unica giustizia politica possibile, a questa condizione, è quella identica alla giustizia personale. L'unico potere politico possibile è quello che riposa esclusivamente sul consenso intellettuale e morale dei cittadini.⁵ Reciprocamente, una giustizia degli invisibili deve essere costruita in modo tale da rinunciare ad ogni forma di controllo che presupponga l'eteronomia dei suoi soggetti.

Al problema della giustizia degli invisibili, cioè di e per soggetti morali liberi e autonomi, è strettamente connesso il problema del controllo della conoscenza. Gige, come suddito, con il suo anello può dominare l'informazione su di sé e può accedere a luoghi e conoscenze che, se guardato a vista, gli sarebbero precluse. Per questo, il potere costituito – se fondato sul controllo della conoscenza – lo sentirà necessariamente come un pericolo e cercherà di limitare e di criminalizzare i portatori di anelli, soprattutto se li distribuiscono ad altri.⁶ L'anello di Gige, se è posseduto dai governati, propone la sfida di edificare una giustizia accettabile in una situazione in cui le istituzioni politiche non controllano la conoscenza. D'altra parte, Gige, divenuto re, ottiene e conserva la sua carica solo perché controlla l'informazione su di sé ed è in grado di accedere ad informazioni precluse agli altri: il suo anello, se posseduto esclusivamente da chi governa, è

⁵ Può essere utile confrontare il problema posto da Glaucone con l'ideale socratico della comunità totale, di cui al paragrafo 2 del II capitolo.

⁶ Per una illustrazione contemporanea di quanto sopra si veda il paragrafo 4 del primo capitolo. Si veda anche Fravia, *The dunkle world of the basements* <<http://fravia.2113.ch/undergro.htm>>.

una garanzia di controllo monopolistico o oligopolistico della conoscenza, e dunque di potere. Chi deve avere la possibilità di indossare l'anello di Gige? Chi deve avere accesso al controllo della conoscenza? Tutti o soltanto alcuni? Solo chi governa, nella politica e nell'economia, o anche gli altri?

Nel 1791, l'utilitarista britannico Jeremy Bentham pubblicò un progetto di carcere modello, che battezzò col nome di *Panoptikon*. Bentham immaginò un edificio semi-circolare, al cui centro era collocata la sede dei sorveglianti, mentre le celle si trovavano lungo la circonferenza e erano interamente esposte allo sguardo delle guardie; dei muri isolavano i prigionieri l'uno dall'altro, così da render loro impossibile vedersi e comunicare reciprocamente. La torre di sorveglianza, con un sistema di imposte, permetteva di vedere senza essere visti. In questa maniera, ciascun prigioniero – non potendo mai avere la certezza di non essere sorvegliato – si sarebbe sempre comportato con disciplina.

In questa parodia laica dell'onniscienza divina,⁷ l'invisibilità e la conoscenza – o lo sguardo – asimmetrici sono una garanzia di potere e di introiezione della sua volontà nei soggetti, che non possono mai sentirsi sicuri di essere soli, grazie all'ingegnosità strumentale del dispositivo di sorveglianza. Il progetto di Bentham ha uno scopo pedagogico e correzionale, e ci chiede di assumere il punto di vista del potere istituzionale, allo scopo di:

punire gli incorreggibili, sorvegliare i pazzi, correggere i depravati, confinare i sospetti, dar lavoro agli oziosi, mantenere gli incapaci, curare i malati, istruire chi è disposto in ogni ramo dell'industria, o ammaestrare chi cresce sulla via dell'educazione.⁸

La storia di Gige è narrata dal punto di vista di un invisibile: invisibilità controllata e asimmetrica significa – come

⁷ D. Lyon, *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, 1994 (trad. it. di G. Carlotti, *L'occhio elettronico*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 91 ss.).

⁸ J. Bentham, *Collected Works*, ed. John Bowring, London, 1843, 1962, p. 40.

per Bentham – potere. Ma questa invisibilità, in Platone, non è lo strumento di un potere assunto come istituzionale, benevolo e legittimo: essa stessa istituzionalizza e legittima un potere nato come trasgressivo. Fra carcerieri e carcerati non c'è nessuna differenza morale, ma soltanto una differenza “tecnica”. Se l'unica garanzia di giustizia è la consapevolezza della sorveglianza, sottrarsi alla sorveglianza non significa semplicemente sottrarsi alla giustizia, ma mettersi in condizione di acquisire un potere incontrollato. Il *Panoptikon* può essere pensato come l'esito istituzionale dell'anello di Gige, se monopolizzato da parte di chi governa, nella politica o nell'economia.

Glaucone, quando chiede a Socrate di dimostrare perché dovremmo essere giusti quando non si è sotto lo sguardo di chi ci controlla, propone, a distanza di più di due millenni, una sfida anche per Bentham: chi ci assicura che l'occhio del carceriere invisibile sia paragonabile all'occhio di Dio, se la sorveglianza è la fonte esclusiva della giustizia? Bentham e Gige rappresentano un soggetto che, quando è invisibile, è ingiusto, immorale e impolitico, e diventa giusto, morale e politico solo nella misura in cui è reso visibile. Il potere è il controllo della visibilità, e, in quanto tale, è un punto cieco fuori controllo. Perfino coloro che vorrebbero regolare il potere limitandone la prospettiva e invocando una sfera “privata”, nascosta al pubblico, accettano implicitamente la logica di Gige e di Bentham: siamo liberi dove e quando non siamo sorvegliati. Ma il nostro spazio “privato”, in quanto si sottrae allo sguardo, si sottrae anche alla giustizia, se la giustizia è intesa come una funzione “di sorveglianza” esclusivamente pubblica. Viceversa, lo spazio pubblico, essendo sorvegliato, in condizioni di visibilità asimmetrica, è uno spazio di timore e di sottomissione.

Il mondo dell'anello e quello del *panoptikon* sono costruiti sul presupposto ideale di un controllo della conoscenza di tipo oligarchico, in cui il dominio sull'informazione è magicamente o tecnicamente perfetto, come nella realtà non può mai essere. Questo permette di mostrare con chiarezza quali

sono le conseguenze etiche e politiche del regime dei padroni del discorso: doppiezza, paura, eteronomia, conformismo e, infine, tirannide.

3. La società trasparente

Glaucone, quando propone il suo racconto esemplare, non sta progettando un carcere, come Bentham, ma sta ponendo il problema generale della preferibilità della giustizia *per chiunque*, indipendentemente dal controllo sociale. La questione, pertanto, è posta dal lato dei governati e non da quello dei governanti: nella realtà quotidiana, la giustizia può affidarsi al controllo sociale perché la conoscenza è distribuita e controllata in modo incompleto e disuguale, ma che giustizia sarebbe possibile se la conoscenza fosse distribuita e controllata in modo completo e uguale, cioè se tutti avessero un anello di Gige al dito? Se una persona giusta e una persona ingiusta potessero fare tutto quello che vogliono, senza controllo, entrambi cercherebbero di *pleonektéin* (soverchiarsi) a vicenda, perché *kata physin*, secondo natura, questo è il bene, e solo il *nomos*, cioè la convenzione o la legge, costringe a rispettare l'uguaglianza.

Infatti in privato ogni uomo pensa che l'ingiustizia sia molto più utile della giustizia, e a ragione, come direbbe chi facesse un simile discorso: perché se qualcuno, venuto in possesso di una tale facoltà, non volesse mai fare ingiustizia né arraffare cose altrui, a quelli che se ne accorgessero sembrerebbe disgraziatissimo e dissennatissimo, anche se lo loderebbero dinanzi agli altri, ingannandosi a vicenda per paura di subire ingiustizia. (*Resp.* 360c-d)

Nel mondo di Glaucone c'è una sfera privata fatta di sopraffazione e disordine, e una sfera pubblica fondata su timore ed insincerità. La divaricazione fra pubblico e privato è dovuta anche ad una differente libertà della conoscenza: quello che si dice e si pensa in privato si tiene per sé, e in pubblico il flusso di quello che si sa e si pensa è tenuto sotto controllo per paura. Una giustizia fondata sulla paura e sul

controllo della conoscenza tiene insieme la sregolatezza della vita privata e la sorveglianza della sfera pubblica.

Adimanto, fratello di Glaucone, aggiunge che corrispondente di questa situazione è l'educazione tradizionale: quando si elogia la giustizia, lo si fa non in se stessa, ma per la buona reputazione che ne deriva e per i vantaggi ad essa connessi. Anche la religione, promettendo ricompense ai giusti e supplizi eterni agli ingiusti, nell'Ade, tratta la giustizia solo come un bene non di per sé, ma per qualcos'altro. (*Resp.* 363a ss.) Discorsi del genere sono fatti dalla gente comune e dai poeti, che raccontano che l'autocontrollo (*sophrosyne*) e la giustizia sono gravose, e buone solo per la *doxa*, l'opinione, e il *nomos*, la legge o convenzione; che insegnano a rispettare i potenti ingiusti e a disprezzare i deboli e i poveri, anche se migliori di loro; che fanno credere che il favore degli dei, ammesso che esistano e si diano pensiero delle cose umane, si possa comprare con preghiere e sacrifici. (*Resp.* 364b ss.) Stando così le cose, conclude Adimanto, nessuno è giusto semplicemente perché vuole essere tale, ad eccezione di chi, per sua divina natura, prova ripugnanza a commettere ingiustizia, o se ne astiene perché è riuscito ad afferrare la scienza (*epistème*). (*Resp.* 366c-d)

Questa situazione, prosegue Adimanto, è dovuta al tipo di argomentazioni che sono state usate per educare alla giustizia:

... nessuno mai biasimò l'ingiustizia né lodò la giustizia altrimenti che per la reputazione (*doxa*), gli onori (*timè*) e i doni che ne derivano. Ma a proposito di che cosa faccia ciascuna di per sé, per propria capacità, entro l'anima di chi la possiede, nascosta agli dei e agli uomini, mai nessuno, né in poesia né in prosa, ha adeguatamente argomentato col discorso che l'ingiustizia è il maggiore di tutti i mali che l'anima tiene in sé e che la giustizia è il bene più grande. Infatti, se aveste tutti parlato così dall'inizio e ci aveste persuasi fin da giovani, per evitare l'ingiustizia non ci saremmo guardati l'un l'altro, ma ciascuno sarebbe stato il miglior guardiano di sé, per timore di trovarsi, a causa dell'ingiustizia pro-

pria, a coabitare con il peggiore dei mali. (*Resp.* 366e-367a)

Una giustizia il cui valore è fondato sull'opinione che la società ha di noi, sulla reputazione e sulle ricompense ad essa connesse, ci rende eteronomi, cioè dipendenti da una legge che è stata posta da altri. Per questo dobbiamo sorvegliarci a vicenda; per questo gli interessati non sono i migliori guardiani di se stessi, come avverrebbe se ciascuno dipendesse da una legge che pone egli stesso, autonomamente. Se ricordiamo il nesso implicito fra autonomia e libertà sociale della conoscenza, il richiamo di Adimanto all'anima – l'ambiente personale, interpersonale e sovrapersonale della conoscenza – non è un appello a ritirarsi nel proprio giardino, bensì a progettare un modello di società completamente priva di asimmetrie della conoscenza.⁹ Se nessuno potesse far valere sugli altri la propria maggior capacità di controllo del sapere – se la sorveglianza e la punizione non fossero possibili – per quale motivo dovremmo accettare delle forme organizzate di comunanza?

4. Il testo della giustizia

L'esigenza di superare l'ideale di giustizia eteronomo della tradizione conduce Adimanto a presentare a Socrate una sfi-

⁹ Kant coglie perfettamente questo aspetto, nel celebre omaggio alla *Repubblica* contenuto nella *Critica della ragion pura* (B 370/A314 ss.), quando la designa come una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi che facciano sì che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri. Quanto più la legislazione e il governo fossero ordinati in accordo a questa idea, prosegue Kant, tanto più rare sarebbero le pene: ed è ragionevole pensare che, in un ordinamento perfetto (soltanto) archetipico, le pene sarebbero inesistenti – cioè: non ci sarebbe bisogno del controllo e dell'asimmetria conoscitiva richiesta dal rapporto controllore-controllato, perché una giustizia resistente al vaglio dell'anello di Gige sarebbe condivisa in pubblico e in privato. Questo, naturalmente, vale però solo sul piano del modello archetipico, che è costruito *interamente ed esclusivamente* dalla ragione, e non nel mondo storico degli esseri finiti, ove questo presupposto non può realizzarsi.

da radicale: dimostrare che la giustizia è un bene prescindendo completamente dalle *doxai*, anche se vere. Infatti, se l'argomentazione a favore della validità della giustizia è connessa alle opinioni della gente, ai pregiudizi e alle convenzioni sociali, essa avrà a che fare non coll'essere, ma col sembrare (*dokéin*) giusti, e con i suoi effetti. (*Resp.* 367b ss.) Un mondo ove il comportamento è governato dalle *doxai* è un mondo in cui la conoscenza non fluisce liberamente, ma è soggetta a vincoli di carattere culturale, politico ed economico: la supremazia dell'apparenza è strettamente legata al controllo della conoscenza. Adimanto sottolinea che non accetterebbe mai da Socrate un'argomentazione a favore della giustizia basata sull'apparenza, cioè sulle opinioni e sugli incentivi sociali. Egli, infatti, vivo nel dialogo, è morto da tempo nel momento in cui il suo testo è stato scritto. Per questo, sarebbe inaccettabile rappresentare Socrate, che è stato giustiziato per aver sfidato il controllo politico della conoscenza, come un sostenitore del conformismo, dell'utilitarismo e dell'eteronomia morale. Occorre dunque dimostrare che la giustizia è un bene il quale ha valore soprattutto per sua propria natura, come il vedere, l'udire, il pensare e l'essere in salute, e solo in via secondaria per i vantaggi che arreca. (*Resp.* 367c ss.)

Socrate accetta la sfida di Glaucone e Adimanto, e cerca di dimostrare perché la giustizia è, in se stessa, un bene, prendendo le mosse da un celebre paragone fra la giustizia e il testo scritto:

- La ricerca a cui mettiamo mano non è poca cosa, ma, a quanto pare a me, da persone di vista acuta. Poiché noi non siamo dotati, direi di fare una tale ricerca come se qualcuno ordinasse a gente di vista niente affatto acuta di riconoscere lettere piccole da lontano, e poi uno considerasse che quelle stesse lettere sono anche da qualche altra parte, più grandi e su una superficie maggiore, e allora, penso, esaminare le più piccole, se per caso sono le stesse, avendo prima letto le più grandi sembrerebbe un dono di dio (*hérmaion*).

[...] La giustizia, diciamo, è di un uomo solo (*andròs e-nòs*) e da qualche parte anche della città intera (*holes pole-as*)? -

- Certo. -

- Allora, la città non è più grande di un uomo solo? -

- Più grande –, disse.

- Allora forse ci sarà una giustizia più ampia nell'ambito più grande, e più facile ad apprendersi. Se dunque volete, cercheremo prima che cos'è la giustizia nelle città, e poi la esamineremo anche in ciascun singolo, considerando la somiglianza del più grande nell'aspetto (*idea*) del più piccolo. – (*Resp.* 368d-369a)

La scrittura riduce la comunicazione a un numero finito e discreto di segni, dotati di un senso univoco ed in grado di significare tutto; la giustizia, dal canto suo, dovrebbe fare la stessa cosa per il mondo politico. Tuttavia, la similitudine fra giustizia e scrittura e fra uomo e *polis* contenuta nel II libro della *Repubblica* sembra introdurre tre assunzioni non motivate:

- la giustizia è un testo, cioè un insieme articolato e ordinato di elementi semplici, che si dispongono a formare un significato costante;
- il testo grande (politico) ha la stessa forma di quello piccolo;
- la giustizia su scala politica si legge più facilmente di quella su scala individuale.¹⁰

Trasimaco sostiene che la giustizia ha un senso esclusivamente politico e opera sui singoli soltanto tramite la forza e l'inganno; la società della sorveglianza e della sopraffazione è la sola società praticabile. Ma, anche in questo caso, la giustizia può essere pensata come un testo: il "giusto" ha un significato costante, perché si riduce all'utile di qualcuno, iden-

¹⁰ M. Vegetti, *Grammata* in Platone, *La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. II, pp. 281-284.

tico a me, se sono in una posizione di potere, e altrimenti diverso. Neppure Trasimaco smentisce questa assunzione. La giustizia, in quanto oggetto di teoria, pretende, a torto o a ragione, di essere una funzione pubblica con un significato condiviso. Per questo è possibile immaginarla come un testo: un insieme di segni forse ingannevole, ma accessibile all'interpretazione di tutti coloro che hanno appreso la convenzione dell'alfabeto, perché, come tale, circola per le mani di tutti.

Anche lo smascheramento di Trasimaco è reso possibile dalla trasformazione della giustizia in senso testuale: mentre nel mondo della cultura orale i rapporti di forza erano impliciti nella struttura stessa della comunicazione poetica, come avvertiva chiaramente Esiodo,¹¹ ora la riduzione della giustizia a formula permette di analizzarne e criticarne il senso e la funzione sociale.

Secondo Socrate, se affermiamo che la giustizia (*dikaio-syne*) può essere sia di un singolo uomo, sia della *polis* intera, allora sarà più facile vedere la giustizia nell'elemento più grande e poi applicarla al minore. Ma il fatto che sull'uomo e sulla città sia scritto lo stesso testo è soltanto un *hérmaion*, o, letteralmente, un dono di Hermes, messaggero degli dei e ambigua divinità dei ladri, degli espedienti, dei sogni e dei discorsi abili. Fuor di metafora: Platone ha usato un "trucco"? L'idea che la giustizia sia un testo scritto, in grande e in piccolo, sulla città e sul singolo non si presta ad una interpretazione ontologica: le lettere non sono organismi o interi, ma segni, che servono per dire qualcosa. È questo qualcosa, espresso dal complesso delle lettere, che può indicare un ente pensato come esistente. Ma ciò può avvenire se e solo se ci si rende conto che le lettere sono segni che rimandano oltre se stessi: Platone sa bene che un testo non deve essere giudicato di per se stesso, come una cosa, ma per la sua funzione cognitiva e comunicativa. Anche la giustizia, se è paragonata

¹¹ Si vedano i primi cento versi della *Teogonia*, come interpretati da Havlock, *op. cit.* pp. 87-111 (pp. 23-33 trad.it.).

alla forma di una lettera dell'alfabeto, deve essere pensata come un segno che rimanda oltre se stesso – come una funzione che è indipendente dal dispositivo su cui è scritta. Se la giustizia è un testo, allora ci si può interrogare su di essa senza fare assunzioni ontologiche sulla città e sull'individuo, e tentare di procedere partendo dal presupposto che entrambi siano compatibili con una medesima funzione, per quanto le stesse lettere possano venir scritte su materiali diversi.

La teoria della giustizia che Socrate comincia a costruire è, dichiaratamente, una giustizia per persone che riescono a vedere il grande, ma non vedono bene il piccolo. Ma chi ci garantisce che un ipovedente, una volta letto il testo in grande, lo sappia riconoscere quando la vede in piccolo? Chi ci garantisce che la giustizia della città sia più visibile di quella del singolo?

Platone sembra consapevole che il singolo uomo e l'intero politico sono due cose diverse, a cui egli tenta di applicare una stessa funzione, la giustizia, nella speranza che l'applicazione "macroscopica" alla città possa dare lumi sulla sua applicazione "microscopica" al singolo.

I singoli sono invisibili non tanto perché Platone pretenda di avere un concetto di "intero" che li ricomprende come parti, quanto perché non vogliono farsi vedere, o si "vedono" male, quando si cerca di applicar loro la giustizia. Se la giustizia è una costruzione, che si può e si deve fare col discorso e dal principio (*archè*), (*Resp.* 369c) lo stesso non si può dire per i singoli – che possono essere ricostruiti col *logos*, ma che non sono costruiti dal *logos*. Gli interessi e i valori individuali e privati non sono né ovvi, né trasparenti. E allora vale la pena di chiedersi se sia possibile trasferire alla sfera della psiche gli stessi problemi di coordinazione e di autogoverno che si sono scoperti nel mondo pubblico. La sicurezza della distinzione fra pubblico e privato riposa sulla chiarezza e sulla solidità di un mondo familiare e intrapsichico che Platone non si sente di dare per scontata.

5. Una città nel discorso

Socrate propone di contemplare, col discorso, una città nel suo venire ad essere, per vedere come viene ad essere anche la sua giustizia e ingiustizia. (*Resp.* 369a) Una *polis* nasce perché non siamo autosufficienti o autarchici, ma abbiamo molti bisogni, e dunque ci sono necessarie molte altre persone.

... facciamo col discorso, da principio, una città; la farà, a quanto sembra, il nostro bisogno. (*Resp.* 369c)

I bisogni si soddisfano nel modo più efficiente con la divisione tecnica del lavoro: a un agricoltore, per esempio, conviene specializzarsi nella coltivazione di grano, e ricevere scarpe, vestiti e abitazioni da altri specialisti. Queste produzioni fondamentali richiederanno a loro volta attrezzi, e dunque artigiani che li fabbricano. E siccome nessun territorio può essere economicamente autosufficiente, occorreranno commercianti che si occupino delle importazioni e delle esportazioni, nonché un mercato per fare scambi. La divisione tecnica del lavoro è dovuta anche al fatto che ciascuno nasce con doti e vocazioni differenti. (*Resp.* 369e ss.) Ebbene, chiede Socrate, dove si troverà, e da dove nascerà la giustizia e l'ingiustizia, in una città così delineata? (*Resp.* 371e)

Gli uomini hanno bisogno di collaborare fra loro, ma, finché ci si limita ai bisogni elementari, propri di una comunità dai gusti semplici che Glaucone chiama "città di porci", (*Resp.* 372d) i problemi connessi alla giustizia e all'ingiustizia non sono ancora evidenti. Socrate, allora, introduce nella città che va costruendo nel discorso il lusso, ossia la moltiplicazione e il raffinamento dei bisogni, e lo sviluppo di quello che oggi chiameremmo settore terziario. Questa moltiplicazione dei bisogni conduce ai conflitti e alle guerre: a differenza di quanto avveniva nella città dei porci, nella città lussuosa ci si abbandona ad un desiderio indefinito di ricchezza, che supera il limite del necessario. (*Resp.* 373d)

La *pleonexia* o smodatezza non si può trattare come un carattere "naturale" dell'uomo, che si può dare per scontato,

alla maniera di Trasimaco e Glaucone: essa nasce dalla vita sociale, che conduce a sviluppare un desiderio di acquisizione indefinito (*àpeiros*), in corrispondenza di una quantità di bisogni altrettanto indefinita. Questo argomento è fortemente antisofistico e antiaristocratico, perché tratta come relativo ad un certo tipo di società un aspetto della soggettività morale che la tradizione assumeva come assoluto. Niente, infatti, ci assicura che la città lussuosa, dai bisogni indefiniti, sia un destino inevitabile: alcuni potrebbero preferire una “città di porci” in cui si vive in modo frugale, soddisfacendo solo alcuni bisogni definiti, in cambio di una conflittualità inferiore. Tuttavia, un simile ritorno alle origini comporterebbe un problema di giustizia, perché non si baserebbe sull’automatismo dei bisogni, bensì su una linea di azione selettiva entro un ambito di bisogni indefinito. Non è possibile ritornare alle origini.

Questo passaggio è molto importante: il problema della giustizia nasce solo quando, pur rimanendo nella logica del bisogno, il determinismo viene superato e si pone il problema di scegliere fra un numero indefinito di elementi, e di rendere compatibili fra loro indefinite scelte possibili. La giustizia non nasce dalla natura e dall’indigenza, ma dalla libertà e dalla storia. E, analogamente, lo statuto della conoscenza diventa un problema non quando il sapere è usato meccanicamente per risolvere problemi immediati, bensì quando il conoscere e le sue destinazioni si moltiplicano indefinitamente in sensi che trascendono le necessità “porcine”. Per questo la costruzione di un mondo comune sulla semplice assunzione di bisogni che hanno tutti risulta insufficiente: una città di porci si basa sugli automatismi di bisogni elementari, e non su uno spazio pubblico consapevolmente costruito e pensato in comune.

Il problema della giustizia si presenta, in altri termini, a partire da una situazione di conflittualità potenziale. La città lussuosa avrà dunque bisogno di un esercito e di una polizia, e, pertanto, di una classe di specialisti, detti guardiani (*phylakes*), i custodi della *polis*. La loro specializzazione è giustifica-

ta, come per gli altri mestieri, sulla base del principio della divisione tecnica del lavoro. La giustizia sarà, proprio per la loro professione, uno dei loro problemi più importanti. Fin qui, Platone ragiona come Hobbes – o, per meglio dire, Hobbes ragiona come Platone. Lo scarto fra i due si presenta quando, in luogo della soluzione contrattualistica di Glaucone, precedentemente identificata come la tesi da superare, Socrate introduce una diversa prospettiva, non giuridico-politica, bensì politico-culturale: quella dell'educazione, che viene affrontata sotto la forma di una problema di selezione personale e di comunicazione del sapere.

Sarà dunque nostro compito selezionare quali nature, e di qual genere, siano adatte alla custodia della città.
(*Resp.* 374e)

Per fare bene il loro lavoro, i guardiani dovranno essere dotati di vigore fisico, di *thymos*,¹² nonché della capacità di comportarsi gentilmente con chi conoscono e aggressivamente con gli sconosciuti. Per questo Socrate dice che devono avere uno spirito filosofico: la loro caratteristica è essere amici (*philoi*) di quello che conoscono, nel senso di amarlo disinteressatamente, e nemici di ciò che ignorano. (*Resp.* 375a ss.) Questo fa sì che siano amici dell'apprendere (*philomathés*) e dunque filosofi. (*Resp.* 376b)

Una simile affermazione sembra ignorare la differenza fra ciò che non è familiare nel senso che non appartiene alla propria comunità politica, e ciò che non è familiare nel senso che non è conosciuto. I confini delle comunità politiche sono fissi e noti, e gli alieni sono, in realtà, conosciuti come tali e messi alla porta. Invece, ciò che non è conosciuto è o di-

¹² Il *thymos* designava il principio della vitalità e dunque, in senso fisico, il respiro, come è attestato in Omero, e in senso traslato l'animo o il cuore, come sede delle passioni – l'ira, ma anche e conseguentemente coraggio ed ardore. In questo senso, una persona che ha del *thymos* può essere detta "animosa", cioè dotata della capacità e della forza passionale di reagire prontamente. Il *thymos*, cioè, non ha a che vedere solo con una tendenza all'ira, ma con la disposizione dell'anima ad "accendersi" e a reagire energicamente.

menticato o ignoto, e affrontarlo significa riportarlo alla mente o ricondurlo a familiarità: i confini della comunità cognitiva sono dunque sempre indeterminati, sia sotto l'aspetto oggettivo, sia sotto quello soggettivo. Lo schiavo di Menone, che viene condotto a ricordare ciò che non sapeva, ne è una illustrazione efficace: risolvendo il problema, si rivela, soggettivamente, come parte di una comunità cognitiva, e, oggettivamente, come partecipe di una comune collettività di conoscenze. Il carattere ambiguo dei guardiani, il cui ruolo, se inteso politicamente, è di presidiare confini, e, se inteso cognitivamente, di superarli, illustra l'ambiguità del progetto di costruire una città col discorso.

Questa costruzione può riuscire soltanto se convince gli interlocutori, cioè solo se riesce a attirarli oggettivamente e soggettivamente, col discorso, in una comunità di conoscenza; se riesce ad indurli a professare la sapienza. Pertanto, se ricordiamo che la città è costruita nel discorso, il senso cognitivo delle immagini che vengono usate deve essere primario e prevalente. Il carattere di esperimento ideale proprio della città – oltre che il mito dell'anello di Gige – impedisce di fare appello alla realtà effettuale. Questo sembra un limite, se si intende la *Repubblica* come un progetto politico immediatamente realizzabile, ma diventa un punto di forza, se la *Repubblica* è vista come un progetto culturale, il cui senso politico è mediato.

È per questo che, prima di parlare di giustizia e di politica, si parla di pedagogia e di comunicazione della conoscenza. Il nostro modo di essere non è dato, come assumeva acriticamente Trasimaco, contraddicendo la sua stessa professione, ma viene costruito da quello che sappiamo, dal modo in cui veniamo a conoscerlo e dal modo in cui lo condividiamo o lo teniamo per noi. E, se questo è vero, il partecipare col discorso alla costruzione di una città nel discorso può essere qualcosa che ci cambia a tal punto da farci superare i termini esistenziali nei quali era stata inizialmente posta la domanda sulla giustizia.

6. La sociologia della comunicazione

Il tema dell'educazione dei guardiani, che è una questione capitale, se l'antropologia del soggetto morale ha da essere intesa come costruita e non come data, è introdotto da Socrate con un frase ambigua: si tratta di educare gli uomini con o al *logos*, raccontando favole come nel mito (*osper en mytho mythologountes*). (*Resp.* 376d) Dal punto di vista dell'educatore o del fondatore di città, essenziale in questa frase è il *logos*, che offre gli orientamenti e i fondamenti dell'educazione; ma dal punto di vista di chi è oggetto di educazione, il *logos* rimane nascosto, perché l'educando viene messo a contatto soltanto col mito. Sembra, in altri termini, che la *Repubblica* sia essoterica verso l'esterno, in quanto offre a qualunque lettore la chiave per comprendere il *logos* che ispira l'educazione, ma esoterica all'interno, perché, a disposizione dell'educando, non c'è nessuno strumento che gli permetta di cogliere la chiave della sua educazione.

Si potrebbe obiettare che tutti i testi pubblicati sono, in questo senso, essoterici, ma questo carattere non impedisce loro di contenere teorie a favore della disuguaglianza, in ambito cognitivo e altrove. Una simile obiezione, però, è pertinente solo se la pubblicazione è intesa come un atto banale, privo di significato teorico. Ma Platone non intendeva la comunicazione del sapere come qualcosa di banale ed esteriore: forma e contenuto sono parte di un'unica filosofia che non è solo dottrina, ma anche esistenza. Dunque il modo in cui Platone dice le cose – e il fatto che Platone dica certe cose tramite un certo *medium* – è teoreticamente rilevante allo scopo di valutare il senso dei contenuti dei testi.¹³

La prima educazione, ancor prima della ginnastica per il corpo, è la *mousiké*. Per *mousiké* si intende il complesso delle arti presiedute dalle Muse. che comprende la poesia, la lette-

¹³ L'importanza del punto di vista esterno è stata colta, oltre che da Schleiermacher, anche da A. Koyré, *Introduzione a Platone*, cit., p. 14 trad. it., da M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, cit., e da C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit.

ratura, la musica in senso stretto, il teatro, il canto, la danza; comprende, in particolare, la poesia come veniva “rappresentata” nel mondo greco, ossia per mezzo del canto accompagnato da uno strumento musicale. Questo progetto non si discosta dalla tradizione. La novità – e qui ancora una volta è utile lo studio di Giovanni Cerri¹⁴ – consiste in una precisazione di Socrate, secondo la quale bisogna educare sia al discorso vero, sia al discorso falso. (*Resp.* 376e-377a) I miti sono la prima cosa che raccontiamo ai bambini: sono, in senso letterale, falsi – cosa, questa, che la tradizione dava per scontata – ma contengono anche qualcosa di vero. I miti, infatti, imprimevano nelle menti dei giovani dei *typoi* – stampi, modelli o *clichés* – e sono tanto più efficaci in quanto queste impressioni vengono recepite prima di ogni consapevolezza razionale. (*Resp.* 377b) Occorre perciò, quando i *mythopoiòi* propongono nuove trame narrative, *enkrinein* il racconto ben costruito e *apokrinein* quello che non lo sia. (*Resp.* 377c) Come ricorda Cerri, il verbo *enkrinein* non ha tanto a vedere con la censura, ma con la scelta antologica: in epoca ellenistica, giunge a designare l’inclusione in elenchi di autori scelti, da cui dipende la copiatura dei testi e quindi il loro perdurare nel patrimonio letterario. Nel II libro si allude, inoltre, alla selezione da parte delle autorità civiche nei confronti delle opere teatrali proposte per la rappresentazione, che avveniva tramite la scelta o meno di finanziarle, concedendogli un coro. (*Resp.* 383c)

Il progetto platonico comporta che l’intero patrimonio della tradizione culturale greca, a partire da Omero ed Esiodo, vada sottoposto a una rigorosa selezione, se deve essere messo a contatto con i giovani: esso presenta infatti – in luogo di una teologia¹⁵ eticamente razionale, come quella pre-

¹⁴ G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, cit., pp. 17-37.

¹⁵ Come osserva, F. Ferrari (*Theologia*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. II. pp. 403-423), il termine *theologia* compare per la prima volta in *Resp.* 379a, entro una interrogazione sul tipo corretto di teologia mitologica cui dovrebbero conformarsi i poeti. Successivamente, Aristotele usa la parola *theologia* ed i termini ad essa

supposta già da Socrate nell'*Apologia* – delle divinità amorali, assai peggiori degli uomini, e in competizione fra loro. Questa teologia forma i bambini secondo l'etica competitiva caratteristica della morale aristocratica: ma il fatto che una simile etica sia condivisa non è questione di natura, bensì soltanto di educazione. (*Resp.* 378c ss.) Platone – ragionando, per questo aspetto, come McLuhan – non separa il mezzo dal messaggio, o la forma dal contenuto.

Che invece Hera sia stata legata dal figlio, che Efesto sia stato buttato giù dal padre mentre stava per venire in aiuto alla madre percossa, e le teomachie create da Omero, non devono essere ammesse nella città, siano state o no composte con o senza pensieri nascosti (*hypònoia*). (*Resp.* 378d)

L'interpretazione dei poeti in base al criterio del significato più profondo e nascosto era stata inaugurata da Teagene di Reggio (VI secolo), e comportava una distinzione fra forma e contenuto, fra significato ed effetto di una espressione, fra messaggio e mezzo. Omero non va preso alla lettera, ma va interpretato allegoricamente: le lotte fra gli dei, per esempio, rappresentano semplicemente le “lotte” fra gli elementi naturali. Tuttavia, se consideriamo la poesia nei suoi effetti comunicativi – cioè nella sua capacità di trasmettere luoghi comuni o *typoi* al di sotto della consapevolezza critica – la

connessi sia per designare la teologia mitologica di poeti come Orfeo ed Esiodo (*Met.* 1000a 9) sia per indicare uno dei generi di filosofia o *epistème* teoretica (*Met.* 1026a19, 1064b3), accanto alla matematica e alla fisica. La proposta di riforma “teologica” del II libro della *Repubblica* si riferisce ancora al mondo del mito: la divinità deve essere rappresentata come buona, non responsabile del male, e semplice, non tanto perché questo corrisponde alla rappresentazione di una teologia “scientifica”, quanto per motivi educativi, nei confronti dell'infanzia, ove non si può ancora fare a meno della favola. La teologia popolare proposta da Platone è una volgarizzazione che comporta il trasferimento al dio dei caratteri del bene. Tuttavia, la filosofia platonica si basa sulla nozione che il bene e le idee siano più divine del dio: per questo esse sono oggetto della conoscenza scientifica, e non semplicemente della pedagogia.

presenza o meno di un senso allegorico è irrilevante: le modalità di comunicazione tipiche del *medium* rendono il messaggio intrinsecamente sospetto.¹⁶

Il progetto platonico rivela una asimmetria nelle strutture della comunicazione del sapere: gli educatori detengono il *logos*, ma agli educandi si rivolgono col mito. Gli educatori sono già adulti e ricchi di sapere, mentre gli educati sono bambini e giovani vulnerabili ad ogni influenza. Il *medium* usato, il mito, si vale della sua autorità tradizionale e del suo fascino per imprimere in menti vulnerabili i suoi *typoi* o *clichés*. Gli educatori sono in una posizione che permette loro di fungere da filtro editoriale, col compito di selezionare e permettere la diffusione delle produzioni dei *mythopoiòi*. Per parlare chiaramente: questo progetto è un disegno di manipolazione e di controllo della conoscenza, finalizzato ad educare il giovane Gige in modo tale che l'idea di usare l'anello per i suoi interessi non possa neppure venirgli in mente.

Questo disegno, d'altra parte, è messo per iscritto e destinato alla massima pubblicità possibile. Se è vero che la pubblicità è qualcosa di controproducente rispetto ad ogni tentativo di manipolazione, possiamo ipotizzare che Platone, dal punto di vista esterno, non scriva queste cose al servizio di un progetto di dominio, bensì per indicare delle *asimmetrie strutturali* della comunicazione del sapere: il controllo cognitivo o tecnologico del discorso mette, comunque, in una posizione di potere coloro che lo detengono, nei confronti di coloro che non lo detengono, per una disparità di età, di cultura o di tecnologia. Sarebbe dunque ingannevole appellarsi, anarchicamente, alla libertà della conoscenza in una simile situazione, perché questa libertà si risolverebbe nel potere di chi si trova nella situazione mediaticamente più forte. La "libertà" dei *media* asimmetrici, come la comunicazione poetica

¹⁶ Si veda su questo F. de Luise e G. Farinetti, *Hyponoia. L'ombra di Antistene*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti cit. vol. II, pp. 393-402.

degli antichi o la comunicazione televisiva dei contemporanei, non ha nulla a che vedere con la libertà della conoscenza, perché emittente e ricevente si trovano in una condizione di gravissima disparità, cui l'eventuale pluralità di chi fa poesia o televisione non può porre rimedio. Il ricevente rimane comunque esposto ai *typoi*, senza potersi difendere. Quanto più l'emittente identifica la propria libertà asimmetrica con la libertà della conoscenza, tanto più i suoi *typoi* sono subdoli e insidiosi.

Di fronte a questo problema, Platone non sceglie la retorica del pluralismo, ma adotta una soluzione più consapevole: dal momento che alcuni *media* e alcune condizioni comportano una asimmetria strutturale, la soluzione più onesta è mettere in luce queste asimmetrie, i meccanismi propri della manipolazione ad esse conseguente, e i criteri di selezione che si usano. Dal momento che alcuni *media* e alcune condizioni rendono strutturalmente impossibile la trasparenza *nella* comunicazione – anzi, sono tali che ogni loro pretesa di trasparenza non può essere che mistificatoria – l'unica forma di trasparenza possibile è quella *sulla* comunicazione.¹⁷

- Non sai che ciò che è, per così dire, veramente una menzogna, lo odiano gli dei e gli uomini? -

- Che cosa vuoi dire? -

¹⁷ Questo, naturalmente, è vero in gradi diversi a seconda dei differenti *media*: quello che vale per la poesia e la televisione non può essere meccanicamente trasferito al dialogo filosofico o alla rete, ove gli interlocutori sono su un piede di parità e possono interagire senza limitazioni. In casi come questi, ogni tentativo di controllo da parte di una autorità o di una corporazione politica o economica sarebbe soltanto una intollerabile censura. Lo stesso Platone, quando tratta della *paidéia* filosofica, si vale dell'allegoria della caverna, la quale, come vedremo, comporta un modello di educazione ben diverso da questo. La serietà del problema è illustrata dal fatto che i bambini ricevono comunque un'educazione la quale ha poco a che vedere con la loro volontà, perfino qualora li si voglia educare ad essere autonomi: se Socrate non si fosse posto il problema dell'educazione dei giovani, avrebbe tacitamente accettato di abbandonarli all'educazione tradizionale, il cui risultato era il tipo di persona presupposta acriticamente dalla giustizia di Trasimaco.

- Questo: nessuno è volontariamente disposto ad essere ingannato in ciò che è capitale di se stesso, e sulle questioni capitali (*kyriotàta*), anzi è proprio lì che quanto mai si teme. -

- Non capisco nemmeno ora. -

- Perché pensi che io stia proferendo chissà quale vaticinio (*semmòn*); ma dico solo che di venir ingannati nell'anima su ciò che è, di essere ingannati ed essere ignoranti, ed di avere dentro di sé e possedere il falso, nessuno lo accetterebbe e tutti lo detestano soprattutto in questo. -

- Certo. -

- Ma allora si può appunto chiamare, come dicevo, veramente una menzogna l'ignoranza che è nell'anima di chi è ingannato: perché quella che è nei discorsi è solo una imitazione dell'affezione che è nell'anima, una parvenza venuta ad essere successivamente, e non menzogna schietta. - (*Resp.* 382a-b)

Socrate, con queste parole, cerca di spiegare ad Adimanto perché la divinità non dovrebbe essere rappresentata come mentitrice. E il suo discorso ha un senso tutt'altro che esoterico: nessuno desidera essere ingannato; nessuno vuole avere l'anima occupata da una illusione di conoscenza, che è veramente una falsità. Nessuno accetta volontariamente e consapevolmente di essere indottrinato. Per questo, un progetto sulla giustizia deve cominciare mettendo in luce le asimmetrie del controllo della conoscenza e della costruzione del consenso.¹⁸ Ma questa – se è valida l'ipotesi interpretativa

¹⁸ Questa operazione è compiuta nel III libro della *Repubblica* (392c ss.), con la critica alla *lexis* o modalità espressiva dei poeti, per la quale rimandiamo alle tesi di Havelock. Qui ricordiamo soltanto la distinzione fra la narrazione semplice e quella "mimetica": nel primo caso il poeta distingue se stesso, come voce narrante, dalle vicende e dai personaggi di cui racconta; nel secondo si immedesima con ciò che racconta e con i suoi personaggi, parlando con la loro voce, nascondendosi (*apokrypto*) alla vista. (*Resp.* 393c-d) La capacità di "nascondersi", cioè di celare la personalità dell'autore, dà a ciò che si racconta un carattere di "realtà" e di autorevolezza, proprio perché il poeta non mette in mostra che sta riferendo qualcosa dal suo punto di vista.

che nel discorso platonico il lettore sia l'elemento più importante – può essere anche la via *esterna*, non immediata né facile, per passare dalla città dei *media* asimmetrici alla professione della *sophia*.

Dal punto di vista interno, la strada scelta da Platone è quella, già adombrata nell'*Apologia* di Socrate, della comunità totale.¹⁹ Socrate paragona l'eccessivo ricorrere al giudice all'eccessivo ricorrere al medico, per incapacità di mantenere da sé un regime di vita corretto.

Non ti pare brutto e grave segno di incultura (*apaidensia*) l'essere necessitati a servirsi di un giusto importato da altri, come padroni e giudici, per insufficienza del proprio? (*Resp.* 405b)

Con una educazione appropriata, il ricorso al giudice sarebbe superfluo: i cittadini avrebbero le idee molto chiare sulla giustizia, che sarebbe una giustizia loro propria e non aliena, perché costruita in seno al progetto pedagogico comune della città. La prospettiva della comunità totale rende possibile sottoporre le istituzioni giuridiche esistenti ad un critica direttamente etica e culturale, ma vincola l'impostazione dell'argomento ai limiti, anche fisici, della città antica, le cui dimensioni non possono andare oltre al punto in cui, crescendo, non voglia più essere una. (*Resp.* 424b) In una piccola repubblica, fondata sull'autogoverno diretto, collettivo e individuale, le decisioni delegate possono essere viste come una rinuncia all'autonomia, e non come un elemento inevitabile del meccanismo che governa il funzionamento di istituzioni, in città ormai troppo grandi perché il governo sia direttamente controllabile.

Stando così le cose, la commistione della prospettiva platonica permette, da una parte, una critica alla cultura politica e alla politica della cultura di amplissimo respiro, ma,

Questa circostanza rende particolarmente pericolosa l'arte mimetica, che produce una illusione di realtà, cioè qualcosa, per esprimersi nei termini di *Resp.* 382a-b, che è veramente una menzogna.

¹⁹ Si veda il paragrafo 2 del secondo capitolo.

dall'altra, rende questa stessa critica difficilmente traducibile in termini politici, per chi abbia a che fare con società civili molto più estese e numerose rispetto alla piccola città pensata dal filosofo. Anche per questo un lettore contemporaneo non può trattare il testo platonico come un testo politico da mettere immediatamente in atto: ciò che Platone prevedeva per un ambito ancora abbastanza ristretto da poter essere governato sulla base di relazioni personali, non può essere esteso, senza essere ulteriormente fondato, a un ambito le cui dimensioni rendono indispensabile un sistema strutturato di relazioni impersonali.

Tuttavia, se è vero che Platone ha scritto pensando in primo luogo a un punto di vista esterno, alla politica della cultura da presentare al suo lettore, il fatto che le nostre città siano troppo grandi per essere unitarie non esime dalla riflessione sui problemi culturali. Infatti, se interpretiamo il 405b in un senso esclusivamente etico e culturale, otteniamo una critica al positivismo giuridico non tanto come dottrina del diritto, quanto nella prospettiva delle conseguenze culturali della riduzione della giustizia a una raccolta di nozioni giuridiche o giuridico-costituzionali, appannaggio di un gruppo di specialisti. Anche qui il parallelo con la conoscenza è immediato: una giustizia cui gli interessati non possono partecipare e che non possono fare propria, perché è sotto il controllo di una categoria ristretta di persone, non può essere la giustizia di tutti – proprio come una conoscenza soggetta al controllo proprietario non può aspirare all'universalità e all'intersoggettività, requisiti essenziale del sapere.

7. Un paradosso tecnocratico: il racconto fenicio

Se il nerbo della struttura della città è etico-culturale, la garanzia del governo corretto da parte dei guardiani sarà la loro capacità di essere buoni custodi di se stessi e della *mousiké* che hanno appreso. (*Resp.* 413e) Il rapporto fra il custode e la cosa custodita – anche quanto concerne, come in questo caso, delle semplici opinioni – è qualcosa di molto diverso dalla detenzione esteriore di un oggetto. Possiamo

essere privati di una *doxa* volontariamente o involontariamente. L'unico caso in cui ci priviamo volontariamente di una opinione si ha quando impariamo qualcosa di vero; mentre ne siamo privati o derubati involontariamente quando ce ne dimentichiamo, o veniamo convinti a cambiare avviso, abbandonando una opinione vera, ad opera di discorsi o di sentimenti. (*Resp.* 413a-c) Non bisogna interpretare questa tesi come se la volontà fosse identificata, dogmaticamente, con la conservazione in noi di opinioni vere, a prescindere dalla nostra consapevolezza, in modo tale da trasformare l'anima in una sorta di cassapanca che può essere riempita o svuotata dall'esterno. Come è stato spiegato in *Resp.* 382a-b, nessuno può desiderare, in piena coscienza, di essere indottrinato. Una volontà consapevole e autonoma è una volontà che, perfino al livello inferiore delle opinioni, riesce a rimanere del proprio avviso e a non farsi portar via ciò che si è risolta a pensare, perché il suo sapere, in lei, rimane vivo e vigile, e dunque l'opinione corretta non può esserle sottratta di nascosto. (*exairoumenos lantbanei*, 413b)²⁰

La capacità di autocontrollo conduce a stabilire una gerarchia di guardiani veri e propri, di ausiliari e di semplici cittadini; (*Resp.* 414b ss.) governanti e ausiliari saranno sottoposti a una rigida disciplina, di tipo spartano: dovranno fare una vita comunitaria, e non dovranno avere proprietà, in modo da non avere nessun interesse personale, che li trasformi, da alleati, in padroni odiosi per i loro concittadini. (*Resp.* 417a-b) Ma la legittimità di questa gerarchia deve essere condivisa da tutti – cioè anche da coloro che sono fermi al

²⁰ Come spiega C.H. Kahn in *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 210-257, l'intellettualismo etico socratico-platonico non è una teoria psicologica della motivazione, che trascurerebbe fatti elementari dei comportamenti umani, ma ha un significato protettivo: se è vero che tutti desiderano il bene e che nessuno vuole essere indottrinato, una volontà che fosse pienamente consapevole non potrebbe volere coscientemente il male, né desiderare di essere ingannata. Il fatto banale e quotidiano che si voglia il male e ci si faccia indottrinare significa che non ci si è sforzati di raggiungere questa consapevolezza.

livello della semplice opinione. A questo scopo, vengono messi in atto i principi della sociologia della comunicazione precedentemente esposta,²¹ per proporre un mito di fondazione: il racconto fenicio.

Il racconto fenicio, anzi, “un qualcosa di fenicio”, si distingue dai miti narrati dai poeti non per il suo contenuto,²² ma per il suo carattere artificiale e dichiaratamente falso. La sua funzione è la legittimazione della gerarchia politica, prima per i governati e, dopo una generazione, anche per i governanti.

Cercherò di persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto della città, che tutto quello con cui li avevamo fatti crescere ed educati, a loro pareva di subirlo e che venisse ad essere intorno a loro come nei sogni, mentre in realtà allora essi erano già entro la terra, plasmati e fatti crescere, essi stessi, le loro armi e il resto del loro equipaggiamento fabbricato. E una volta che furono completamente pronti, la terra, come fosse loro madre, li mise alla luce, e ora essi devono prender risoluzioni e difendere la terra in cui sono come se fosse la loro madre e nutrice, se qualcuno va su di lei, e a considerare gli altri cittadini come fratelli e nati dalla terra... (*Resp.* 414d-e)

[...] Voi tutti nella *polis* siete fratelli, diremo loro narrando il mito, ma il dio, mentre vi plasmava, a quelli di voi che sono adatti al governo mescolò, nella loro genesi, dell'oro, e perciò sono di grandissimo valore; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani. Poiché siete congeneri tutti dovrete generare figli per lo più simili a voi; ma c'è caso che da oro nasca discendenza argentea, e da argentea aurea, e così reciprocamente in tutto il resto. Perciò il dio ordina prima e soprattutto ai governanti di non essere di niente tanto buoni guardiani e di non custodire nulla tanto forte

²¹ G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, cit., pp. 53-74.

²² F. Calabi, *La nobile menzogna*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, vol. I cit., pp. 445-457.

quanto i figli, badando a quale di questi si sia mescolato nelle loro anime; e se un loro figlio nasce con del bronzo o del ferro, non si facciano per nulla impietosire, ma assegnando alla *physis* il riguardo che le si addice, lo respingano tra gli artigiani o i contadini; e se di contro da questi nasce qualcuno con dell'oro o dell'argento, lo onorino e innalzino gli uni a custode, gli altri ad ausiliario; perché c'è un oracolo per il quale la *polis* andrà in rovina, quando la custodisca il guardiano di ferro o il guardiano di bronzo. (*Resp.* 415a-c)

Popper ribattezza questo racconto, con una assonanza nazista, il “mito del Sangue e del Suolo”,²³ e lo interpreta come una prova del razzismo e del totalitarismo di Platone. Il Socrate platonico, tuttavia, lo espone con esitazione e vergogna (*Resp.* 414e) e ha cura di sottolineare che il racconto fenicio è una menzogna, vergognosa, ancorché nobile. Per quale motivo si sceglie di dichiarare la falsità del mito, in una maniera tale che rimanga in mente anche al lettore più distratto?

Sappiamo che, nel mondo di Platone, la falsità letterale dei miti era un'idea acquisita, su cui non occorre insistere. Una simile precisazione, a proposito di un mito, appare anomala anche all'interno dei testi platonici. Nel *Gorgia* il mito del giudizio dei morti viene trattato come un *logos* con l'apparenza di *mythos*; il mito dell'anello di Gige, o anche quello narrato all'inizio del *Protagora*, sono introdotti come espedienti per rendere immaginosamente un argomento ra-

²³ K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol I, pp. 140 ss. (trad. it. pp. 200 ss.). È divertente osservare che le tesi esposte da Popper in *Cattiva maestra televisione*, Roma, Reset-Donzelli, 1994, pp. 18-24 sono parallele a quelle che il suo grande nemico Platone espone nel II-III libro della *Repubblica*: chi produce televisione è “coinvolto nell'educazione di massa” perché “la televisione porta le sue immagini sia davanti ai bambini e ai giovani che agli adulti” (cfr. *Resp.* 377a ss., sul ruolo inevitabilmente educativo del mito, specie quando vi sono esposti i bambini); ci sono dei “meccanismi mentali attraverso i quali sia i bambini che gli adulti non sono sempre in grado di distinguere quello che è finzione da quello che è realtà” (cfr. *Resp.* 392d ss. sul carattere mimetico dell'arte).

zionale, spiegato in seguito. Platone avrebbe potuto scegliere di presentare in modo simile anche questa storia che è in effetti molto simile a miti di fondazione presenti nella tradizione greca.

Contro Trasimaco, Socrate ha sostenuto che il soggetto morale competitivo e prevaricatore raffigurato dal sofista non è un dato naturale, ma un prodotto dell'educazione: una cultura diversa potrebbe renderci diversi. La nostra "natura" non si identifica col modo in cui nasciamo, ma con ciò che finiamo per essere in virtù di un processo storico-culturale. In questa prospettiva, nell'economia dell'argomentazione della *Repubblica*, il racconto fenicio deve necessariamente essere falso:²⁴ esso, infatti, fa rispuntare dalla terra un'immagine della natura umana predeterminata e immodificabile, che, se vera, troncherebbe in radice la possibilità di ogni progetto di riforma.

Franco Trabattoni²⁵ ritiene che il mito fenicio abbia la funzione retorica di far metabolizzare, a un pubblico portato a trovarla inaccettabile, una organizzazione della società fondata sulla "meritocrazia", e non più sull'aristocrazia della nascita o della ricchezza: le attitudini e le capacità della persone non dipendono dalla classe sociale. Un agricoltore può avere come figlio un uomo d'oro, e un guardiano può essere padre di un uomo di ferro. In questa prospettiva, l'espedito retorico della nascita dalla terra e della conseguente "naturalizzazione" dell'educazione serve a nascondere la storia della formazione dei cittadini entro una rappresentazione – falsa – della natura. La verità è diversa: noi siamo come siamo non in virtù della nostra nascita, ma per la nostra storia e la nostra educazione; le differenze nella gerarchia sociale non dipendono dalla natura, bensì, storicamente e culturalmente, dal nostro merito.

²⁴ Su questo si veda S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton U.P., 1979, pp. 51-70.

²⁵ F. Trabattoni, *Platone*, Roma, Carocci, 1998, p. 188.

Di vero, alla base del racconto, c'è solo il fatto che la capacità di controllare le nozioni nella nostra mente in maniera vigile e attiva si sviluppa, in ciascuno, in un modo differente. Questa capacità, tuttavia, non spunta dalla terra, né viene trasmessa per via ereditaria, come la proprietà privata o il patrimonio genetico, bensì cresce in un lungo e faticoso processo di educazione e di confronto con gli altri. Ma proprio questa conquista introduce la disuguaglianza – una disuguaglianza che insiste sulla capacità di dominare ciò che si sa. L'elemento esplicitamente falso del racconto è il carattere non storico, bensì innato di questa disuguaglianza.

Il racconto fenicio può essere inteso, alla maniera di Trabattoni, come volto a legittimare, contro l'idea aristocratica del diritto di nascita, una gerarchia basata sul merito dianoetico-etico, che, ingannevolmente e retoricamente, viene fatto passare per innato. Ma può essere letto ancora in un altro modo: l'oro che è in qualcuno di noi non viene da lui o dalla sua famiglia, ma deriva da un *humus* comune e indisponibile ai singoli. Questo *humus* viene, ingannevolmente e retoricamente, fatto passare per natura: esso, in realtà, è frutto della storia – ma di una storia che non dipende esclusivamente dall'azione individuale nella sua originarietà.

Platone vuole costruire una gerarchia politico-sociale di carattere meritocratico. Per questo, è in disaccordo con i fautori di una aristocrazia fondata sulla nascita e si vale, nel racconto fenicio, della legittimazione in base alla nascita solo per motivi retorici, a causa della forza mitica di un simile argomento nella sua tradizione culturale. Questo non significa, tuttavia, che ciò che i singoli conoscono e sanno fare derivi esclusivamente da loro. La base della meritocrazia platonica non è individualistica: i singoli non producono da sé il metallo che è nella loro anima, ma lo ricevono in assegnazione. Nella realtà, l'assegnazione viene compiuta dalla storia che i singoli hanno in comune; nel mito, l'assegnazione viene fatta dal dio, cioè dalla natura. Questa, come leggiamo in *Resp.* 414d-e, è la falsità del racconto. Non è falso, invece, il fatto che ciò che conosciamo e sappiamo fare non derivi intera-

mente da noi, e che, nella distribuzione delle capacità e dei meriti, sia possibile la disuguaglianza.

In questo senso, la bugia di Platone non può ridursi all'esteriorità di un espediente retorico: la disuguaglianza, per quanto sia frutto della storia e non della natura, non è eliminata. Ne segue, pertanto, che, anche se la conoscenza venisse resa, in linea di principio, disponibile a tutti, essa verrebbe fatta propria in maniera disuguale. Ma ciò comporterà una conseguenza molto grave: l'impossibilità di una legittimazione cognitiva che sia effettivamente e consapevolmente riconosciuta da tutti. Questo è il principale paradosso della fondazione del potere sulla conoscenza: chi non sa, vedrà inevitabilmente il potere come qualcosa di opaco e iniziatico. Senza l'universalità attuale della condivisione della conoscenza, ogni pretesa di società trasparente suonerà come una menzogna, agli occhi di coloro che non riusciranno a penetrarne le ragioni.

La lezione del racconto fenicio si applica ogni qual volta le ragioni del potere – politico o anche economico – e le ragioni della conoscenza si confondono: in un sistema in cui le idee fossero al servizio dell'obiettivo della legittimazione politica o dello sfruttamento economico, che cosa potrebbe garantire ai profani che quanto qualcuno ha interesse a vender loro, e che essi non sanno né possono valutare, non si riduca a semplice propaganda – cioè, nel linguaggio platonico, a una vergognosa menzogna?

In questa prospettiva, la menzogna del racconto fenicio ha effettivamente un aspetto nobile: a dispetto della possibilità culturale e testuale di tenerla celata, essa viene dichiarata come tale. Perfino in una *polis* costruita nei discorsi, nella misura in cui i discorsi diventano storie, distribuite in modo disuguale, dimenticate, fraintese, interpretate, regna oggettivamente la menzogna, che si manifesta in diverso grado, nelle forme dei *media* e della retorica vigente. Per Platone la pubblicazione in forma scritta non era un gesto scontato e banale, ma comportava una scelta consapevole: quella di esporre il suo testo – e dunque, in questo caso, la sua menzogna – al

punto di vista esterno ed essoterico di un qualsiasi lettore. Mentre i suoi nemici moderni sembrano convinti di poter giustificare un regime politico con un discorso di fondazione che sia, sul piano comunicativo, perfettamente trasparente e generalmente condivisibile, Platone è meno sicuro di loro: anche chi cerca di costruire nel discorso una *polis* perfetta deve essere consapevole della disuguaglianza nella distribuzione e nella comprensione del sapere, e della conseguente opacità dello spazio pubblico. Dal punto di vista esterno, Platone non ha mentito.

8. Felicità collettiva o felicità di alcuni?

All'inizio del IV libro della *Repubblica*, dopo che Socrate, per evitare, in chi governa, il rischio del conflitto di interessi, ha sottratto ai guardiani la famiglia e la proprietà privata, Adimanto propone una obiezione. Per quanto si possa dire che la città sia in verità loro, i guardiani non ricavano nessun beneficio dalla loro carica. La loro *eudaimonìa* – il loro successo e la loro soddisfazione personale – è trattata da Socrate come una questione trascurabile: di fatto, l'educazione, la socializzazione e l'organizzazione economica della loro vita rende loro impossibile perseguire interessi personali connessi alla proprietà, alla libertà di movimento e al tipo di relazioni con gli altri che segue da questi due elementi. (*Resp.* 419a ss.)

Socrate risponde ad Adimanto osservando che non ci sarebbe da meravigliarsi se questi uomini fossero, anche così, molto felici. (*Resp.* 420b) La *polis* non è fondata perché un solo *ethnos* (gruppo, classe) in particolare sia felice, ma perché lo sia la città tutta intera (*holè*).

... plasmiamo [la *polis*] felice non prendendo da parte pochi [singoli] in essa e facendoli tali [lett. "ponendoli come tali"], ma tutta intera (*holen*). (*Resp.* 420c)

Se ci si preoccupasse solo del benessere di *alcune* persone, nessuno farebbe più il suo lavoro e la *polis* verrebbe distrutta. Questo vale soprattutto per quanto concerne i guardiani, perché è da loro che dipende la buona amministrazione e la

felicità della città. La scelta se rendere felici solo alcuni, o la *polis* come un *holon*, è dunque una questione decisiva. (*Resp.* 421a-c) E se la felicità o il buon funzionamento della *polis* come intero è lo scopo prioritario, allora ciascuno deve svolgere il proprio compito e partecipare della felicità nella misura in cui glielo concede la natura.²⁶

I cittadini della città costruita da Socrate non hanno la facoltà di farsi un'idea della loro felicità, perché la loro educazione ha un carattere esplicitamente manipolatorio. Che valore ha la felicità degli individui in rapporto al corretto funzionamento dell'intero? La soluzione di Socrate nel IV libro della *Repubblica* potrebbe, a buon diritto, apparire totalitaria.²⁷ Occorre, tuttavia, considerare i termini della contrapposizione usata da Platone: in *Resp.* 420c non si oppone l'individuo alla città, bensì la città ad *alcuni* singoli.

Il Socrate del IV libro della *Repubblica* non liquida il problema della felicità dei singoli come malposto o intellettualistico o atomistico. Se raffrontato a un pensatore consapevolmente ed esplicitamente totalitario, il filosofo del fascismo Giovanni Gentile, Platone sembra comportarsi in maniera differente. Per quanto presenti la questione in termini poco consueti all'uso moderno, il suo Socrate accetta di rispondere alla domanda sui singoli, a differenza di quanto fa Gentile, che elimina la questione sul piano logico-metafisico: l'«individuo atomo sociale è una semplice *fictio imaginatio*».²⁸

Un lettore moderno si aspetterebbe che la questione del rapporto fra felicità individuale e collettiva venisse affrontata come un problema di priorità logica e di gerarchia assiologica: qual è la corretta relazione fra gli individui e il complesso,

²⁶ Qui, naturalmente, *physis* assume il significato specificamente platonico di ciò che il singolo è diventato sulla base dello sviluppo delle sue attitudini entro un progetto politico di educazione.

²⁷ Per una rassegna su questo tema si veda F. De Luise, G. Farinetti, *Infelicità degli archontes e felicità della polis* (Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. III, pp. 107-158).

²⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 14.

o l'intero, di cui fanno parte? Viene prima l'individuo o la collettività? Questa impostazione produce una nota alternativa fra due tipi di legittimazione della società civile:

a) la legittimazione fondata sul primato logico e assiologico dell'individuo: in questa prospettiva, le strutture collettive possono essere giustificate esclusivamente sulla base dell'interesse e del diritto individuale. Una collettività è legittima solo se rende possibile – o, per lo meno, rispetta – la felicità degli individui;

b) la legittimazione fondata sul primato della collettività: l'interesse e il diritto dell'individuo è giustificato solo se avvantaggia – o, per lo meno, rispetta – gli interessi del collettivo o dell'intero.

Il IV libro della *Repubblica* affronta la questione valendosi di due termini antagonisti diversi. Da una parte si pone l'intero, così come è stato costruito nel discorso; dall'altra, non si pone l'individuo in quanto tale, ma alcuni singoli, nella loro concretezza. Socrate non parla mai dell'individuo nella sua astrattezza; egli fa soltanto menzione di una serie di casi particolari: *phylakes*, vasai, agricoltori, calzolai. (*Resp.* 420e-421a)

La *polis* come intero è frutto di una costruzione del discorso. Che cosa autorizza a trattare persone diverse – custodi, vasai, agricoltori e calzolai – come se fossero degli atomi fra loro indifferenziati, così da applicar loro un medesimo modello di felicità “individuale”? Perché possa proporsi il problema del rapporto fra l'intero e la felicità dei singoli, i singoli devono avere una dimensione loro propria. Ma questo comporta che la felicità di ciascuno sia diversa da quella di ogni altro: se non fosse così, infatti, la peculiarità di ciascun individuo verrebbe costretta entro un modello atomico, uguale per tutti e non differenziabile. Gli atomi, infatti, come ha mostrato Stenzel, possono essere pensati come il prodot-

to della moltiplicazione dell'Uno di Parmenide: piccoli interi indifferenziati e uguali a se stessi.²⁹

Platone non ragiona in questi termini: egli riconosce la diversità e la varietà dei singoli. Questo lo conduce a contrapporre al buon funzionamento dell'intero, la *polis* che nasce da un progetto discorsivo, non un solo paradigma di benessere – il benessere dell'“individuo”- bensì una pluralità di paradigmi possibili. Non esiste, per lui, la felicità dell'individuo in quanto tale: esistono, piuttosto, le diverse felicità ed i diversi interessi di vasai, custodi, agricoltori e calzalai.

Chi dispone di un modello di “individuo”, in quanto paradigma atomico indifferenziato sotto cui ridurre tutti i singoli, può applicarlo alle comunità politiche o, in alternativa, agli esseri umani. Nel primo caso, la comunità politica sarà trattata come l'intero nel quale si risolvono i singoli; nel secondo, essa sarà vista come un aggregato di atomi, cioè di una molteplicità coordinata di interi. Platone non si vale di un modello di individuo entro cui ridurre tutti i singoli: per questo motivo, egli non oppone l'interesse della collettività all'interesse dell'individuo in generale, inteso come intero logicamente e metafisicamente concorrente, bensì contrappone l'interesse pubblico, così come l'ha costruito, alla variegata pluralità degli interessi particolari di alcuni.

Totalitario, in astratto, è chi afferma la supremazia logica, metafisica e assiologica di un intero politico, nel quale si risolve ogni diversità. Il totalitarismo, inteso in questo senso, riduce drasticamente lo spazio della libertà etica e politica: l'interesse dell'intero è l'unico interesse ad essere riconosciuto come valido, assiologicamente, e come reale, metafisicamente. Al lettore novecentesco è familiare un caso particolare di totalitarismo: quello fondato sull'identificazione dello stato con l'intero, che sacrifica e risolve nella totalità statuale ogni altra particolarità. Ma come considerare chi applica a tutti i singoli esseri umani un *unico* paradigma atomico, e, conseguentemente, un *unico* modello di felicità? Questa per-

²⁹ Si veda il paragrafo 4 del IV capitolo.

sona negherà che la comunità politica sia un intero, e la giustificherà solo come aggregazione di individui, sulla base di un interesse attribuito, indifferentemente, a tutti loro. Egli sosterrà, inoltre, che ogni singolo è un individuo o atomo, cioè un intero; e, se vorrà usare l'interesse del singolo come legittimazione dell'aggregazione politica, dovrà assumere che ogni singolo può essere ridotto sotto un unico modello. Hobbes, per esempio, allo scopo di legittimare la sua concezione della società civile, deve ridurre i singoli sotto un unico modello, che certamente non rende giustizia a tutti: quello dell'individuo dominato interamente dalla paura della morte violenta. C'è una felicità che vale per tutti, se non per il tutto: vivere senza il timore di essere uccisi.

Se per totalitarismo si intende l'affermazione logica, metafisica e assiologica di un intero, che funga da unica base di giustificazione politica e nel quale si risolva ogni diversità, allora ragiona in modo totalitario sia chi prende le mosse dalla collettività come *holon*, sia chi prende le mosse dall'individuo come atomo. In entrambi i casi, tutti sono ridotti sotto un unico modello e un'unica felicità. In entrambi i casi, lo spazio della libertà etica e politica è drasticamente ridotto, perché è già stabilito in anticipo che cosa l'intero, grande o piccolo, singolare o plurale che sia, sa e vuole; in entrambi i casi, inoltre, il totalitario sosterrà di avere a cuore l'unica autentica libertà, che sarà, a seconda delle sue preferenze metafisiche, o quella che si predica della società politica o quella che si predica dell'individuo, cioè, indifferentemente, di tutti i singoli, ricondotti sotto un unico modello.

Quando Trasimaco presenta l'ingiustizia come una virtù e cerca di argomentarne la validità intersoggettiva, senza riuscirci, perché, come mostra la confutazione di Socrate, l'ingiustizia, a differenza della scienza, non offre dei criteri di discussione comuni a tutti, ragiona col presupposto di un modello di individuo dominato dalla volontà di potenza, valido per tutti. Ma quando riduce ogni forma di giustizia, cioè ogni forma di interesse pubblico, all'interesse di alcune persone, le più forti, egli presenta a Socrate una sfida più radica-

le: che cosa ci assicura che il nostro paradigma di giustizia non sia, semplicemente, la maschera dell'interesse di alcuni singoli? Con una pari radicalità ragiona anche il Socrate del IV libro: egli non assume i differenti interessi di singoli particolari, diversi fra loro, come se fossero interessi dell'individuo in quanto tale, ma li tratta, semplicemente, come interessi di *alcuni*.

La distinzione fra interesse della *polis* come intero, interesse dell'individuo come, a sua volta, atomo o intero, e interessi di alcuni singoli, permette di chiarire il senso della risposta di Socrate all'osservazione di Adimanto. In primo luogo, viene messa in dubbio l'immagine della felicità presupposta da Adimanto, che si identifica, come per Trasimaco, con la soddisfazione della volontà di potenza individuale: i guardiani potrebbero godere di una loro felicità, diversa da quella data per scontata da aristocratici e sofisti. Che cosa ci autorizza a credere che tutti i singoli ricadano sotto un unico modello di individuo? Che cosa ci autorizza a credere che, per i singoli, la felicità non sia variegata quanto sono variegata le creature, ma si riduca alla soddisfazione della volontà di potenza? Dal punto di vista metafisico, ridurre tutti i singoli sotto un unico modello di individuo e, conseguentemente, sotto un'unica felicità, appare tanto dogmatico quanto ridurre tutti i singoli sotto un unico intero statale.

In secondo luogo, prosegue Socrate, nessun progetto politico potrebbe assumere gli interessi di *alcuni* individui particolari in luogo dell'interesse pubblico, senza privatizzare, di conseguenza, la comunità politica nel suo complesso. La città costruita nel discorso è stata giustificata sulla base della necessità di soddisfare, tramite la cooperazione, i vari bisogni dei singoli. Proprio perché i bisogni di tutti i singoli siano soddisfatti, l'istituzione intera, nel suo complesso, deve funzionare "felicamente" o correttamente. Ma questo non può avvenire, se la società politica è privatizzata e asservita all'interesse di qualcuno in particolare.

In altri termini, l'argomento di Socrate non mira a sostenere la tesi metafisica secondo la quale l'individuo si risolve

nell'unico vero intero della *polis*, bensì una tesi molto più semplice, e politica: nessuna *polis* può funzionare, se non è pubblicamente costituita, ma è posta al servizio degli interessi di alcuni singoli o gruppi particolari. Un politico o un funzionario pubblico degno di questo nome non può usare la sua carica per perseguire il suo interesse personale, o gli interessi di altri singoli particolari, siano essi vasai, agricoltori e calzolai, come nel mondo di Platone, oppure finanzieri e imprenditori, come nel mondo di oggi.

Se questa interpretazione è corretta, l'argomento di Socrate non è, *di per sé*, totalitario, se non dal punto di vista di chi disconosce ogni senso della pubblicità e considera accettabili solo le strutture politiche che riesce ad asservire ai propri interessi privati. Non possiamo, tuttavia, negare che esso abbia delle potenzialità totalitarie se *non è preso isolatamente*, ma è considerato in combinato disposto con elementi politici ulteriori: la pretesa di una comunità totale di dimensioni statali, la quale non distingua fra etica, diritto, politica, religione e cultura e che ricorra, indifferentemente, a mezzi di coercizione, alla manipolazione dell'educazione, all'assoggettamento dei *media* e a varie forme di censura e di persuasione occulta.

Se applichiamo gli argomenti di Socrate ad ambiti limitati – come per esempio una mera comunità di conoscenza – otteniamo una tesi che ben difficilmente può esser detta totalitaria: dal punto di vista politico, una comunità di conoscenza, nel suo complesso, funziona felicemente se non è dominata dagli interessi di alcuni al successo e al guadagno personale, ma è governata dall'interesse collettivo all'avanzamento e alla comunione della conoscenza stessa. Se la comunità della conoscenza fosse privatizzata e asservita agli interessi di *alcuni*, si produrrebbero conseguenze come l'emarginazione di chi propone obiezioni che criticano le posizioni dominanti, il controllo sull'accesso all'informazione per motivi di censura politica o economica, l'uso a scopo persuasivo di argomenti venali e di altre forme di pressione: si produrrebbe, in una parola, una contaminazione dell'interesse pubblico della

comunità all'avanzamento nel sapere da parte di un diverso interesse privato, di alcuni a qualcos'altro.

È vero che la pubblicità dell'informazione sacrifica gli interessi particolari di chi ne fa mercato. Ma questo sacrificio viene ripagato sia dall'arricchimento della comunità del sapere nel suo complesso, che forma un *commons* al servizio dell'interesse di tutti, sia dall'eliminazione, almeno in questo ambito, della conflittualità derivante dalla disuguaglianza economica, che, per Platone, fa di una città due città contrapposte, una di poveri e l'altra di ricchi. (*Resp.* 422e) E non è detto, come Socrate fa notare con garbo, che, liberi dal giogo del successo economico, non si possa essere, tuttavia, molto felici.

9. La giustizia della città

La costruzione della città nel discorso aveva come scopo la definizione della giustizia. “La nostra città” – dice Socrate – “se è stata correttamente fondata, è completamente buona”. (*Resp.* 428e) Essendo tale, avrà le virtù della sapienza, del coraggio, della capacità di autocontrollo o *sophrosyne*, e, finalmente, della giustizia.

La prima dote di una città buona è la *sophia* o sapienza, cioè la conoscenza rigorosa (*epistème*). Esistono molte forme di *epistème*: per esempio la falegnameria, la metallurgia e l'agronomia, che hanno ad oggetto cose particolari nella città. La sapienza della città non consisterà in queste, pur importanti, discipline, bensì nella scienza con la quale la *polis* si consiglia su se stessa, nella sua interezza, e sul suo modo di comportarsi con se stessa e con altre città. Questa scienza è posseduta solo da una minoranza di cittadini, quelli che governano, e si chiama *phylakiké* (scienza della custodia). (*Resp.* 428d) Una città fondata *kata physin* sarebbe saggia nel suo complesso in virtù di questa minoranza, destinata a rimanere tale, perché la *sophia* è rara e poco diffusa. (*Resp.* 429a)

Com'è possibile che una sola parte della città renda sapiente il tutto? Socrate, rispondendo alla domanda di Adimanto sulla felicità dei guardiani, aveva osservato che la feli-

città di alcuni singoli non implica la felicità dell'intero, che richiede una esplicita costituzione di uno spazio pubblico sovraordinato alle persone singole e ai loro interessi particolari. Perché, invece, la sapienza di alcuni dovrebbe comportare la sapienza dell'intero?

La felicità, come realizzazione personale, non è in grado, di per sé, di distribuirsi agli altri. Il fatto che qualcuno sia specializzato nel perseguire con successo il proprio interesse non produce, di per sé, felicità per gli altri. Nella *polis* trasi-machea, il più forte impone il proprio utile, costringendo alla propria giustizia. La *sophia*, in quanto disciplina scientifica, si distribuisce all'esterno attraverso una sua propria forma di intersoggettività: come ha mostrato la confutazione di Trasimaco, perfino chi vuole occuparsi, scientificamente, di *misthotiké* o *marketing* deve sottoporsi all'intersoggettività e alla pubblicità della scienza. Tuttavia, rimane da spiegare in che modo l'intersoggettività propria della scienza e della comunità scientifica possa riverberarsi sulla comunità politica, che è, per definizione, più ampia e solo in minima parte scientifica.

La seconda virtù della città è l'*andréia* o coraggio. Anche in questo caso, il coraggio è offerto, alla città come intero, da una sua parte: quella investita della funzione di combattere a sua difesa. Questa parte della *polis* ha la *dynamis*, cioè la capacità o potenzialità, di salvaguardare in se stessa la *doxa* o opinione sulle cose da considerare temibili, in modo tale che essa continui a concordare con ciò che le era stato inculcato tramite l'educazione. Questa *doxa* può corrompersi, o, come dice Socrate, può stingersi, se viene a contatto con i detersivi delle passioni. (*Resp.* 429b ss.) Le virtù della sapienza e del coraggio sono di carattere dichiaratamente parziale. Entrambe consistono nello sviluppo eccellente di una attitudine particolare in due gruppi ristretti di cittadini. Per questo, a proposito di entrambe, potremmo chiederci che cosa mai garantisca che queste due virtù parziali si ripercuotano sulla città nel suo complesso, rendendola, nella sua interezza, sapiente e coraggiosa.

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo introdurre una terza virtù, la *sophrosyne*, che riguarda non tanto lo sviluppo eccellente di una parte determinata, bensì la relazione fra le parti. Socrate la definisce come una sorta di consonanza (*symphonia*) e di armonia, che porta con sé la capacità di controllare i piaceri e gli appetiti.

L'autocontrollo è una virtù, perché l'uomo ha in sé una parte migliore e una peggiore. La parte peggiore predomina in chi non ha *sophrosyne*, a causa di una cattiva educazione o della sua vita di relazione. Anche questa capacità, nel mondo reale, è la dote di una minoranza: la maggioranza degli uomini liberi, dei fanciulli, delle donne e degli schiavi ne è priva.³⁰ (*Resp.* 431a ss.) Una simile caratterizzazione della *sophrosyne*, che si applica indifferentemente all'anima e alla città, introduce esplicitamente la pluralità e la divisibilità anche all'interno del singolo. Per questo motivo, quando interpretiamo Platone, non è appropriato chiamare il singolo essere umano "in-dividuo" o, alla greca, "a-tomo". Il singolo, infatti, non è inteso come un ente indivisibile, bensì come un complesso composto da parti, che possono reciprocamente essere in un rapporto armonico o disarmonico.

La *sophrosyne*, a differenza della sapienza e del coraggio, deve essere una virtù di tutti i cittadini, cioè di tutta (*hole*) la *polis*. Come la *sophrosyne* del singolo è l'autocontrollo consistente nella prevalenza della parte migliore dell'anima e nella propensione a obbedire della peggiore, così la *sophrosyne* poli-

³⁰ Sul contrasto tra le tesi femministe e ugualitarie del V libro della *Repubblica* e gli apprezzamenti misogini di cui, come si vede, il medesimo testo è costellato, si veda G. Vlastos, *Was Plato a Feminist?* (1989), ora in N. Tuana (ed), *Feminist Interpretations of Plato*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 11-23, <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/vlastos.htm>>: secondo Vlastos, i tratti "femminei" della grande massa delle donne non riguardano le brillanti eccezioni della classe dei guardiani, ma sono tipici delle donne così come sono ora, in un ambiente che non promuove lo sviluppo di menti energiche e caratteri risoluti. Questi tratti, però, dipendono dalla storia e non sono fissati nella natura: nelle circostanze migliori, le donne possono eccellere come gli uomini.

tica è la *homònoia*, cioè la concordia di tutti i cittadini su chi ha titolo a governare. Questa virtù rende la città priva di conflitti per il potere. Essendo la *sophrosyne* una virtù di relazione, che lega l'autocontrollo individuale al rispetto di limiti esterni, una città può essere temperante, cioè padrona di se stessa, solo se tutti sanno moderare le proprie pretese. Di contro, quando manca la capacità di autocontrollo, è possibile sia manipolare gli altri agendo sulle loro passioni, sia trascinare nello spazio altrui a causa della propria avidità. Questo rende la città internamente conflittuale.

Sapienza, coraggio e *sophrosyne* contengono l'elemento cognitivo: la sapienza lo contiene in via immediata; il coraggio – come capacità di mantenere la retta opinione – e la *sophrosyne* – come capacità di riconoscere i limiti propri e altrui – lo contengono in via mediata. Se il rapporto con l'elemento cognitivo è decisivo anche nella definizione del coraggio e della *sophrosyne*, allora il problema della distribuzione della conoscenza da una parte al tutto si pone, direttamente, per la *sophia*, e anche, indirettamente, per le altre due virtù. Com'è possibile che la conoscenza si riverberi da una parte al tutto?

La risposta è data dalla *areté* che viene definita per ultima: le virtù delle parti possono diventare virtù del tutto solo se sono sottoposte a un principio, la giustizia, che le induca a cooperare in un compito comune. Anche questo principio ha un nesso con la conoscenza o, in un senso più stringente, con la ragion pratica. Platone si proponeva di fondare la giustizia in modo tale che essa apparisse degna di essere perseguita non solo per le sue conseguenze, ma anche e soprattutto di per se stessa. Se è vero che nessuno vuole essere, scientemente, indottrinato e indotto a credere il falso, (*Resp.* 382a-b) il proposito platonico potrebbe trovar soddisfazione nella fondazione della giustizia sull'autonomia della ragione. E se esiste un nesso stringente fra la conoscenza e la giustizia così definita, allora la distribuzione della conoscenza – il modo in cui la conoscenza è trattenuta o propagata – diventa una questione anche politicamente fondamentale.

La giustizia ha dunque la funzione di far riverberare virtù direttamente o indirettamente cognitive dalle parti alla città nella sua interezza. Socrate osserva che, a ben guardare, di giustizia si è già parlato, quando si è detto che ciascuno deve svolgere, nella *polis*, una sola attività, quella per la quale la *physis* – cioè la sua cultura e la sua storia – ³¹ l'ha plasmato; e che ciascuno deve fare ciò che gli è proprio senza *polypragmonéin*, cioè senza occuparsi di molte cose; accusa, questa, tipicamente riservata all'educazione poetica.

In termini politici, la conseguenza di questa definizione della giustizia è una rigorosa divisione tecnica del lavoro. Ciascun gruppo sociale deve svolgere il proprio compito e non deve fare quello degli altri. Un uomo d'affari – per esempio – non può pretendere di governare: il suo interesse particolare, indispensabile e legittimo nella vita economica, asservirebbe, la comunità tutta intera a esigenze soltanto economiche, e dunque private, se fosse trasferito all'ambito politico o scientifico. (*Resp.* 432e ss.) La giustizia, in altre parole, è quel principio per il quale le parti della città, svolgendo il ruolo che si addice a ciascuna, cooperano fra loro e fanno riverberare le loro virtù particolari sull'intero; è inoltre il principio che fissa i confini di quella essenziale virtù “di relazione” che è la *sophrosyne*. Una *polis* giusta non si regge su una armonia organica, ma su una divisione del lavoro la cui realizzazione è una costruzione e un compito morale. L'equazione socratica fra virtù e conoscenza viene articolata con un principio di coordinazione: la giustizia diventa la virtù che assegna alla conoscenza quel ruolo dominante che contraddistingue la città virtuosa. Ma perché le ragioni della conoscenza abbiano un ruolo dominante, esse non devono sottostare né alla logica competitiva, propria dei guerrieri, né alla logica economica, propria della terza classe.

³¹ Per il senso culturale di questa tesi si veda il paragrafo 7 di questo stesso capitolo.

... il fare ciò che è proprio (*oikeiopragia*) della classe degli affaristi (*chrematistikôn*), degli ausiliari e dei custodi, occupandosi ciascuno del proprio nella città, non sarebbe viceversa giustizia e non renderebbe giusta la città? (*Resp.* 434c)

Socrate dice (*Resp.* 432d-e) che, in effetti, hanno sempre avuto avuto tra le mani quello che andavano cercando: infatti, la città è stata costruita sulla base dell'ipotesi della divisione tecnica del lavoro. Se vale questa ipotesi, la giustizia non può che essere il criterio che assegna a ciascuno il suo ruolo. La città è stata costruita per rispondere a tutti i bisogni; la divisione tecnica del lavoro è stata introdotta allo scopo di soddisfare i bisogni di tutti nel modo più efficiente. Sulla base di questo presupposto, si può stabilire anche una gerarchia fra le diverse funzioni: se è vero che nessuno desidera essere indottrinato, dare il primato alla conoscenza e al suo interesse non economico e non competitivo è una garanzia di autonomia e di trasparenza della scelte di indirizzo politico,³² rispetto al rischio – grave ai tempi di Platone come ora

³² Nel IX libro della *Repubblica* (581a ss.), la superiorità della vita filosofica sulle altre forme di vita viene argomentata così: al filosofo, dominato dall'elemento razionale (*logistikôn*), piace imparare; al timocratico, dominato dalla parte "irascibile" (*thymoeides*), piace comandare e essere onorato per le sue vittorie; all'oligarchico, dominato dalla parte appetitiva (*epithymetikon*) piace fare soldi e spenderli per i piaceri della carne. Ciascuno di queste tre tipi dirà che i piaceri propri degli altri elementi non sono nulla rispetto a quello che gli è caratteristico. Ma come si possono valutare queste pretese, se non con l'esperienza, la *phrónesis* (discernimento) e il *logos* (ragionamento)? Il filosofo è esposto fin dall'infanzia sia al piacere del lucro, sia al piacere degli onori; la sua esperienza sarà unita alla *phrónesis*, ed egli disporrà del *logos*, per giudicare queste sue esperienze compiute con uno spirito riflessivo. Per questo, il giudizio del filosofo sarà il più attendibile, perché il meno privato. Il piacere di imparare e di conoscere è precluso all'ambizioso e all'avido di ricchezze, ma proprio questa gioia, tipica dell'anima razionale, mette in mano al filosofo il *logos*, che è, fra tutti, l'unico elemento non esclusivo e comunicabile. Come nota A.E. Taylor commentando questo passo (*Plato*, cit., p. 298, trad. it. p. 463), contro l'interpretazione utilitaristica di J.S. Mill, che avrebbe affidato il giudizio a una commissione di "degustatori di piaceri", al filosofo

– del conflitto di interessi in chi governa e della conseguente manipolazione dei governati, da parte del più forte, per il proprio utile.

Se nella *polis* un gruppo di cittadini fosse giusto per motivi esclusivamente esteriori – per evitare danni o per ottenere vantaggi –, l'intero progetto politico platonico sarebbe messo a repentaglio. La giustizia viene perseguita per motivi unicamente esteriori soltanto se essa è separata, oggettivamente o soggettivamente, dal suo nesso con la conoscenza. Non è casuale, dunque, che conformismo e ipocrisia si manifestino variamente nelle costituzioni deteriori di cui si trattano i libri VIII e IX. Ma anche nella città costruita dal discorso è prevista la menzogna, al suo momento fondativo, tramite il racconto fenicio, e nel V libro, in relazione al problema del controllo governativo dell'*eros*. Questi due momenti sono due momenti di esplicita tensione, perché sono il sintomo che, in questi due casi, nell'ambito politico, la ragione pratica non riesce ad agire su tutti in maniera trasparente.

10. La giustizia dell'anima

Nel secondo libro, Socrate aveva suggerito, raffigurando la *dikaiosyne* come un testo, che la questione della giustizia ha, oltre la politica, anche una dimensione etica: la giustizia della *polis* e quella del singolo uomo significano la stessa cosa, come un medesimo testo scritto in grande e in piccolo. Per provare la solidità di questa affermazione, occorre controllare se il modello della giustizia della *polis* possa essere applicato a ciascun singolo in modo tale che sia riconoscibile la giustizia anche in questo caso. (*Resp.* 434c) E occorre, in secondo luogo, considerare se i due momenti di tensione politica che abbiamo individuato si manifestano nell'anima in maniera parallela, oppure se sono assenti. Questo elemento è es-

non chiediamo evidenza, bensì autorità. Ma una simile autorità può aver vigore se e solo se il discorso del filosofo riesce ad essere pubblico e comune – a differenza della percezione dei piaceri, su cui nessuna commissione può avere voce in capitolo.

senziale per comprendere il rango e il senso della politica nella ragion pratica platonica.

Una cosa uguale a un'altra in un certo aspetto, sarà uguale al suo termine di paragone proprio per questo aspetto. Quindi, se la giustizia nell'uomo e nella *polis* significano la stessa cosa, un uomo giusto non differirà da una *polis* giusta, per quanto riguarda la giustizia. (*Resp.* 435b) La *polis* è stata definita come giusta quando, in essa, le tre categorie di cittadini svolgono ciascuna il proprio compito; in questo modo, sapienza, coraggio e *sophrosyne* si riverberano sull'intero. In una singola persona giusta deve avvenire qualcosa di simile.

Non siamo necessariamente costretti ad ammettere che in ognuno di noi ci sono quelle medesime forme e caratteri morali (*eide te kai ethe*) che esistono nella *polis*? Infatti, esse vi sono entrate non altro che da qui. (*Resp.* 435e)

Socrate e Glaucone hanno preso le mosse dalla città, allo scopo di chiarire il significato della giustizia. Ma le qualità della città dipendono da quelle dei singoli e dal senso che la giustizia ha in loro e per loro.

La giustizia è una virtù di relazione: perché ci possa essere giustizia anche entro il singolo uomo, questi non deve essere considerato come un "in-dividuo" o un atomo, ma deve essere costruito come una creatura divisibile, molteplice e potenzialmente conflittuale, capace di porsi variamente in relazione con se stessa. La tripartizione politico-sociale della città deve rispecchiarsi in una tripartizione dell'anima umana, che sarà vista come composta di un elemento con il quale apprendiamo, un elemento con il quale proviamo emozioni che ci spingono ad agire, e un elemento con il quale proviamo appetiti. (*Resp.* 435c ss.)

Questa operazione non è frutto di una constatazione fenomenologica, bensì di una distinzione concettuale. Che cosa ci autorizza a trattare come tripartito un elemento – l'anima – che siamo abituati a vedere come unitario? In generale – risponde Platone – è possibile descrivere un elemento assunto come unitario come se fosse molteplice e plurivo-

co, senza cadere in contraddizione, se ricorriamo all'espedito di considerarlo come suddiviso in parti distinte. Per esempio, si può dire, senza contraddizione, che una trottola che gira sia, nello stesso tempo, immobile ed in movimento, se si distingue il suo asse dalla sua circonferenza. (*Resp.* 436d-437a)

L'esigenza del parallelismo nella descrizione della società e del singolo conduce, inoltre, a separare il desiderio dai suoi oggetti, intesi nella pienezza e nella concretezza delle loro qualificazioni e determinazioni. Quando si definiscono termini in base ad una relazione con un oggetto, la definizione può colpire un bersaglio determinato solo se questo oggetto è una e una sola cosa, definita rigorosamente, e sono messe fra parentesi le caratteristiche accessorie o accidentali delle cose concrete con i quali, di volta in volta, la relazione è messa in atto. Per esempio, la sete è un desiderio che si definisce in relazione al bere. Se considerassimo elementi come la qualità o la quantità delle bevande (buone o cattive, calde o fredde), la nostra definizione diventerebbe confusa, perché ridondante rispetto a quanto richiesto. In altre parole, una definizione di un oggetto in base alla sua relazione con un altro, deve essere "economica", se vuol essere funzionale. In secondo luogo, la relazione con un oggetto, che caratterizza il termine da definire, non comporta affatto che al termine si trasferiscano le qualità dell'oggetto. È la relazione con l'oggetto, e non l'oggetto stesso, che caratterizza il *definiendum*: per esempio, la medicina è scienza del sano e del malato, ma non ne segue che essa stessa sia sana o malata. (*Resp.* 437b ss.)

Si può ipotizzare che queste distinzioni siano proposte in questo contesto, perché hanno una utilità immediata: esse, infatti, possono essere usate per studiare le funzioni dell'anima separandole l'una dall'altra. Posso desiderare il sapere per trarne guadagno; ma, se il desiderio si definisce sulla base della relazione col suo oggetto, il desiderio del sapere e il desiderio del guadagno sono due cose diverse, perché e sapere e guadagno sono cose diverse. Nel primo libro, la con-

futazione di Trasimaco ha mostrato che chi applica al desiderio del sapere i comportamenti competitivi tipici di chi vuole semplicemente prevalere, si comporta in maniera tale da perseguire solo la vittoria e non la conoscenza. Nel mondo di cui Trasimaco e noi facciamo esperienza i due desideri sono solitamente mescolati: le puntualizzazioni logiche di 436d ss. permettono di distinguerli e di gerarchizzarli. Valendosi, implicitamente, di questi strumenti, Socrate ha condotto Trasimaco – il professionista della *sophia* – a capire che cosa desiderasse di più, fra questa e la vittoria.

Queste puntualizzazioni logiche permettono a Socrate di esporre la dottrina della tripartizione dell'anima: la psiche, nelle sue relazioni interne, è come un campo conflittuale, nel quale elemento razionale, elemento irascibile ed elemento appetitivo si contendono il terreno. Ciascuno dei tre elementi corrisponde a una parte della *polis*: i filosofi rappresentano l'anima razionale, i guerrieri quella irascibile e gli artigiani quella appetitiva. Il compito della giustizia, nell'anima come nella città, è la composizione dei conflitti interiori, in base a un ideale di autonomia razionale. Nella prospettiva psichica, la giustizia non è una questione di ingegneria istituzionale o di forme giuridiche, ma è in primo luogo un problema morale e culturale, connesso al ruolo e alla distribuzione del sapere. Socrate arriva ad affermare che il principio politico in base al quale ciascuno deve fare il lavoro che più gli si addice è un *éidolon* o un simulacro della vera giustizia: la vera giustizia, infatti, non sta nei comportamenti esteriori, bensì nell'autonomia e nell'armonia interiore del singolo. La giustizia è la capacità di autogovernarsi; essa si realizza (*Resp.* 443c ss.) nel primato dell'elemento cognitivo, nel quale soltanto è insito l'interesse originario per la ricerca autonoma della verità.

Abbiamo visto che, se la giustizia deve essere fondata sulla conoscenza e se la conoscenza, a sua volta, si fonda sull'interesse originario di chiunque alla trasparenza, la previsione della menzogna nella *polis* è un sintomo, chiaro, di tensione. La tensione si manifesta nella versione *politica* della

giustizia platonica; non si manifesta, di contro, nella sua versione *psichica*. Non esiste, né può esistere, un corrispondente psichico del racconto fenicio, che è, infatti, soltanto politico. Si può mentire a una collettività in cui la conoscenza è distribuita in modo impari, ma non si può mentire scientemente a se stessi. Nessuno vuole essere indottrinato: io posso credere il falso, perché sono stato ingannato da qualcun altro, ma non posso credere in una menzogna che racconto a me stesso sapendola tale.

Il parallelismo platonico fra tripartizione dell'anima e tripartizione della città non è privo, d'altra parte, di note difficoltà logiche. Se l'anima è tripartita allo stesso modo in cui è tripartita la città, allora ciascuna anima ha in sé una parte razionale, una irascibile e una appetitiva. Ma questo comporta che, nella città, anime complete si trovano costrette a svolgere il ruolo di una parte soltanto: per esempio un artigiano, la cui psiche ha anche una parte razionale e una parte irascibile, nella città deve svolgere solo il ruolo dell'elemento appetitivo.³³

Gregory Vlastos, per sottrarre Platone a questa debolezza, suggerisce di leggere il parallelismo fra anima e città sulla base di una sola idea di fondo: nella città operano le stesse forze psichiche che agiscono nell'anima. Pertanto, sia nell'anima sia nella città, la fonte ultima dell'ingiustizia è la sensualità,³⁴ che provoca disordine nella psiche e discordia nella *polis*; e, analogamente, nell'anima e nella città, la conflittualità può essere sanata solo dal giusto dominio della parte razionale. Tuttavia, anche se si accoglie questa interpretazione, non viene eliminata la problematicità del parallelismo per quanto concerne la politica della conoscenza: nell'anima è impossibile una menzogna consapevole, e dunque, al suo interno, la diffusione della conoscenza è necessariamente perfetta; nella

³³ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon, 1982, p. 150.

³⁴ G. Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, ora in Id., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton U.P., 1981, pp. 58-75.

città è invece possibile mentire. Il persistere di questa difficoltà deve far concludere che nella *Repubblica* di Platone non esiste una sola via alla giustizia, bensì due: una via intrapsichica ed etica, completamente trasparente, e una via politica, con alcuni elementi di opacità.

La circostanza che Platone faccia dire a Socrate che la giustizia politica è solo una immagine di quella vera, nell'anima del singolo, mostra che egli stesso era consapevole sia del carattere duplice, etico e politico, della via alla giustizia, sia del primato della via etica ed interiore, che non può essere imboccata – a differenza del suo simulacro politico – senza una coscienza assolutamente trasparente.³⁵ Ed è anche chiaro quale delle due vie è preferita e praticata nel testo.³⁶ Al filosofo non sarebbero certo mancati gli strumenti retorici e culturali per fuorviare il lettore, in modo da renderlo, fuori dal testo, vittima inconsapevole della menzogna politica da lui teorizzata nel testo. Ma Platone non fa questa scelta: egli preferisce render pubblica la sua menzogna politica, dichiarandola addirittura in uno scritto accessibile a chiunque: in questo modo egli, pur teorizzando l'inganno a danno dei personaggi letterari che popolano la *polis* costruita col discorso, è sincero con i lettori reali.

³⁵ Il carattere interiore della giustizia emerge già chiaramente nella lettura platonica di Schleiermacher (*Der Staat*, pp. 342-342, ora in *Über die Philosophie Platons*, cit., pp. 337-387), e viene ripreso da W. Jaeger, *Paideia*, II, Berlin, De Gruyter, 1954, p. 271; trad. it. di L. Emery e di A. Setti, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 342.

³⁶ Come nota M. Vegetti (*Introduzione al libro IV*, pp. 11-45, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti cit., vol. III) Platone non dedica nessuna trattazione al processo educativo che dovrebbe essere specifico per gli artigiani, che pure sarebbe indispensabile alla formazione di un consenso armonioso al governo dei migliori. E la privatezza dei loro interessi affettivi e patrimoniali riproduce le condizioni per la violazione della *sophrosyne*. In *Resp.* 590e-591a l'asservimento dei peggiori ai migliori è paragonato a quello, evidentemente provvisorio, dei bambini ai maestri, ed è dunque lecito pensare che il buon governo della città costituisca in se stesso un potente fattore educativo per la città nel suo insieme. Ma questo pone, conclude lo stesso Vegetti, degli interrogativi sui confini del comunismo platonico.

Sul piano strettamente politico, una menzogna usata come *instrumentum regni*, condanna se stessa al fallimento, se si rivela pubblicamente come tale. Viceversa, la via etica alla giustizia può essere imboccata solo da e fra anime esenti da inganno. Per quanto, *all'interno del testo*, la tensione fra la conoscenza della politica, che induce a teorizzare la menzogna, e la politica della conoscenza, che induce a rivelarla come tale, rimanga irrisolta, la preferenza di Platone a favore di una politica della conoscenza emerge con chiarezza *nel rapporto fra il testo e il lettore*. Possiamo renderci veramente conto del perché vale la pena essere giusti solo lavorando sulla nostra anima: ma questo lavoro non è una meditazione solitaria, bensì l'esito di un processo di interazione e di discussione trasparente, senza finalità di indottrinamento. In questo processo è compreso il gesto di mettere a disposizione di tutti un testo volutamente ambiguo, perché tutti – anche se alcuni vi accederanno soltanto per il tramite di un simulacro – possano liberamente partecipare alla discussione, e alla filosofia.

VI. Comunanza

1. Tessitrici e filosofe

Alla fine del IV libro, la costruzione dell'anima e della città appare completa, per quanto, in essa, non pochi problemi siano lasciati aperti. All'inizio del V libro, Socrate vorrebbe dedicarsi alla classificazione delle costituzioni. Ma i suoi interlocutori – Trasimaco compreso – sono troppo attenti per permetterglielo. Nell'economia della narrazione, dobbiamo l'*excursus* metafisico che sta al cuore della *Repubblica* solo alla loro intelligenza e curiosità: anche questo può essere un segno intratestuale dell'importanza del punto di vista "esterno".¹ Socrate ha cercato di far accettare come ovvia la comunanza di ciò che appartiene agli amici, applicata ad un ambito che la maggior parte della filosofia occidentale ha trattato come marginale o dato per scontato: quello della famiglia, cioè delle donne e dei figli. (*Resp.* 449c) Il testo platonico, nei libri precedenti, ha parlato sempre di *andres* e ha corrispondentemente usato aggettivi e pronomi al maschile. Per questo:

bisogna tornare a ridire ciò che si sarebbe dovuto dire allora, nella sequenza appropriata; ma forse è giusto così, che dopo che è stato portato a compimento un dramma maschile, si debba completare quello femminile. (*Resp.* 451c-d)

La questione della comunanza deve essere affrontata perché il progetto politico platonico prevede, per le due classi superiori, l'eliminazione della sfera privata, che, nel mondo

¹ Il fatto, ovvio, che il dialogo sia scritto per gli uditori viene addirittura messo in scena nel *Teeteto*, ove Euclide e Terpsione si fanno leggere il testo. Su questo v. A. Koyré, *Introduzione a Platone*, cit. p. 34.

antico, si identificava con l'ambito dell'economia o amministrazione della casa. Una volta abolita la famiglia, le gerarchie dell'amministrazione della casa non hanno più ragion d'essere; tuttavia, la scelta di sollevare il problema dell'uguaglianza femminile non è una conseguenza inevitabile dell'eliminazione della famiglia privata. La teoria politica di Platone, infatti, non è ugualitaria, bensì meritocratica: come nota appropriatamente Gregory Vlastos, se il requisito platonico è che i diritti e i doveri dei cittadini siano tali da permettere a ciascuno di contribuire secondo le sue possibilità alla felicità della città nel suo complesso, le donne – se Platone non le avesse ritenute capaci di meglio – avrebbero potuto essere trattate come mogli e serve collettive, senza uguaglianza.² Perché Platone, a proposito di donne, connette il problema della comunanza a quello dell'uguaglianza, invece di limitarsi a destinarle a quanto, nella sua cultura, era stato loro assegnato?

L'uguaglianza di Platone non va intesa come una condizione, in senso attuale e descrittivo, ma come un poter essere, in senso virtuale e prescrittivo. Non importa come le donne sono ora; per sapere quello che possono essere dobbiamo dar loro le stesse possibilità reali degli uomini – lo stesso accesso alla politica e la stessa educazione – e il modo in cui saranno dipenderà dalle effettive potenzialità di ciascuna. (*Resp.* 455d)³ Nella *Repubblica* questa tesi viene sostenuta con due argomenti:

² G. Vlastos, *Was Plato a Feminist?* (1989), ora in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, cit., pp. 11-23.

³ L'accettazione o meno di questo argomento può fungere da cartina al tornasole per distinguere fra femminismo dell'uguaglianza e femminismo della differenza. Il femminismo della differenza accusa Platone di non aver valorizzato le attività tipicamente femminili e di aver fatto delle donne degli "uomini onorati". Vale tuttavia la pena sottolineare che Platone ha scelto una via difficile quando avrebbe potuto imboccarne una facile: se avesse detto che le donne potevano essere cuoche e tessitrici avrebbe sfondato una porta aperta. Mentre sostenere che le donne possono essere guerriere, filosofe e politiche era – ed è – molto più arduo e molto più coraggioso.

1. l'argomento della marginalità funzionale del sesso biologico: c'è motivo per assegnare funzioni differenti sulla base del sesso biologico? Se si considerano gli animali che lavorano nel contesto culturale umano, a questa domanda si deve rispondere negativamente. Per esempio, alle femmine dei cani da guardia sono assegnati gli stessi compiti di caccia e di custodia assegnati ai maschi, e non vengono lasciate in casa come *adynatoi* (prive di potenzialità, incapaci), per la generazione e l'allevamento dei cuccioli. Nel caso dei cani da guardia, la divisione del lavoro non avviene in ragione del sesso, ma in ragione della differente forza fisica – distinzione, questa, le cui linee di confine non coincidono necessariamente con quelle del sesso. E non è possibile servirsi di più animali per un medesimo uso, se non diamo loro il medesimo allevamento e la medesima educazione. (*Resp.* 451d ss.) L'educazione, dunque, ha un ruolo decisivo: perfino i cani non sono creature predeterminate come tali dalla natura, ma richiedono un addestramento per sviluppare alcune loro potenzialità, che altrimenti rimarrebbero inesprese. La stessa cultura che discrimina gli esseri umani in base al sesso biologico, tratta, contraddittoriamente, questo elemento come non essenziale quando ha a che fare con degli animali che hanno un ruolo nel suo contesto.

2. l'argomento della rilevanza della differenza: la tesi platonica si presta all'obiezione tradizionalista per la quale le donne devono essere destinate a lavori diversi da quelli maschili, perché la loro natura differisce da quella degli uomini. Lo stesso progetto politico della *Repubblica* abbraccia un principio di divisione tecnica del lavoro sulla base delle atti-

L'uguaglianza come poter essere è difficile e socialmente costosa: Platone era consapevole che essa non si può ottenere con la retorica dei diritti – non basta credere di essere uguali –, ma richiede la rivoluzione nella società e nella cultura, perché impone che la famiglia stessa sia messa in discussione. Ma questa scelta difficile comporta che alle donne siano offerte nuove possibilità – e non semplicemente un apprezzamento retorico di quello che capita loro di essere diventate. Si veda S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 28-50.

tudini di ciascuno: che ragione c'è di derogarvi, in questo caso particolare? (*Resp.* 452b ss.) Il Socrate della *Repubblica* risponde con un argomento esemplare: è vero che i calvi sono diversissimi da quelli che hanno i capelli, ma, se capita che i calvi facciano i calzolai, non c'è comunque ragione di impedire l'esercizio di questo mestiere a quelli che hanno i capelli. Infatti, avere o no i capelli è del tutto irrilevante⁴ rispetto all'esercizio del mestiere del calzolaio.

Analogamente, possiamo riconoscere che maschio e femmina sono diversi per quanto riguarda la sfera riproduttiva. Ma questa differenza non è rilevante per quanto concerne le capacità in altri campi, a meno di non voler sostenere che attività poco importanti, e casualmente in mano alle donne, come la tessitura e la cucina, siano tipicamente femminili. Al massimo, se c'è differenza fra uomini e donne, questa differenza può essere nel grado e non nella specie, e va verificata, di volta in volta, fra individui e non fra generi, nel senso che la semplice appartenenza di qualcuna al genere femminile non permette di derivarne che questa singola donna è per ciò stesso inferiore, *a priori*, in un qualche ambito, a un qualche singolo uomo, anche qualora si fosse convinti che le donne, in generale, sono inferiori agli uomini.⁵ Possiamo dunque concludere che le donne possono fare le stesse cose che fanno gli uomini. Quello che sono le donne e quello che sono gli uomini non è legato a differenze assolute,

⁴ Platone coglie l'occasione per chiarire, a questo proposito, la differenza fra *erizein* e *dialégesthai*: se le definizioni non chiariscono il loro scopo, molte differenze casuali e irrilevanti finiscono per essere trattate come dirimenti (v. F. De Luise, G. Farinetti, *Le techne antilogike fra erizein e dialégesthai*, in Platone, *La Repubblica*, libro V, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 209-231). È onere dei pensieri delle differenze dimostrare, preliminarmente, che dette differenze sono essenziali, cioè permanentemente decisive e rilevanti.

⁵ Una buona esposizione critica della letteratura sulla questione femminile nel V libro della *Repubblica* si trova in S. Campese, *La prima ondata: il dramma femminile* (Platone, *La Repubblica*, libro V, a cura di M. Vegetti, cit., pp. 149-195).

ma viene in luce sempre storicamente e relativamente, in connessione a criteri che spetta a noi, di volta in volta, chiarire.⁶

⁶ Secondo Giulia Sissa (*Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne, L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 72-73), l'argomento contenuto in *Resp.* 452b ss. a favore dell'irrelevanza della differenza sessuale per l'assegnazione delle occupazioni è discriminatorio e sessista. Il Socrate della *Repubblica* afferma, contro un ipotetico interlocutore che fa proprio il buon senso tradizionale, che il genere è un criterio di distinzione rilevante esclusivamente per la procreazione, mentre per la divisione sociale e tecnica del lavoro contano solo le attitudini individuali. Ma "all'interno di questa identità sopravvive impunemente la peggiore delle differenze, l'ineguaglianza qualitativa, l'inadeguatezza, l'inferiorità." Infatti le donne, nella città ideale, fanno le stesse cose che fanno gli uomini, ma meno bene; e Socrate, "con una grossolana decisione di non pertinenza del discorso", liquida "la specificità e la realtà del lavoro femminile", che ha a che vedere con la cucina e con la tessitura, e che egli si guarda bene dal valorizzare. In questo modo, la dissomiglianza sessuale viene "concepita come una variante individuale: ogni individuo sarà più o meno abile, in una data attività, secondo che sia maschio o femmina." Questa tesi è discutibile per due ragioni. In primo luogo, se la differenza sessuale fosse un criterio che permette di predire con assoluta certezza l'inferiorità di un sesso rispetto all'altro, non sarebbe una variante individuale. Socrate e Glaucone, in 455a ss. affermano invece che il sesso *non* può essere un criterio per prevedere il grado di eccellenza individuale in una medesima attività, sebbene ritengano che le donne siano in generale inferiori agli uomini. Questa affermazione è coerente con l'idea che la *physis* o natura di una persona non va intesa come un intero dato, ma come qualcosa che si rivela, nelle singole attività, solo se messa alla prova. (*Resp.* 455b-c) In secondo luogo, nell'economia del ragionamento del V libro della *Repubblica*, una valorizzazione delle tradizionali attività femminili sarebbe stata non solo controproducente, ma autolesionista. Platone vuole dimostrare a un interlocutore, ipotetico nel dialogo, ma realissimo ai suoi tempi e forse anche ai nostri, che non esistono attività specificamente femminili o maschili: perciò le donne possono accedere indiscriminatamente all'istruzione, alla politica e a tutte le altre attività storicamente riservate ai maschi. A ben vedere, il filosofo fa al senso comune del suo interlocutore soltanto una concessione minima, destinata a venir superata dialetticamente: l'inferiorità femminile è tutt'al più una differenza, molto generica, nel grado e non nella specie. Anche se siamo convinti che, in generale, gli uomini riescano meglio delle donne, questo non

... non c'è quindi nessuna attività di coloro che amministrano la città che sia della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma le nature (*physeis*) sono ugualmente disseminate in ambedue gli animali, e di tutte le attività partecipa (*metéchei*) la donna secondo natura, e di tutte del pari l'uomo; solo che la donna è più debole dell'uomo. (*Resp.* 455d)

Questo modo di ragionare comporta che le differenze che popolano gli esseri umani non debbano essere assunte *a priori* come costitutive, ma prese in considerazione, di volta in volta, relativamente alle questioni particolari rispetto alle quali rilevano. Nessuna differenza ci possiede e ci determina totalmente. Questo vale anche per la differenza sessuale, per quanto molti la considerino determinante. Ma da ciò segue che nessun sapere – sia esso tessitura o filosofia – possa legittimamente venir controllato e monopolizzato sulla base di differenze intese come assolute. Non nasciamo filosofe o tessitrici, ma possiamo variamente diventarlo, se filosofia e tessitura sono intese come saperi non differenziali, bensì liberi, aperti alla nostra capacità di afferrarli e di svilupparli.

Quando si afferma la comunanza si deve accettare l'uguaglianza, almeno nelle condizioni di partenza: se il sape-

ci autorizza né a precludere alle donne le cosiddette attività maschili, né ad affermare *a priori* che una singola donna, in quanto donna, sia inferiore a un qualsiasi uomo semplicemente in quanto uomo. L'eventuale inferiorità, essendo una variabile individuale, non è legata né al sesso né al tipo di attività, e può essere accertata solo *a posteriori*, caso per caso. Ma questo richiede che tutti gli uomini e tutte le donne abbiano la stessa possibilità di venir messi alla prova: il sesso non può essere addotto coerentemente a motivo di discriminazione neppure da un misogino convinto che le capacità delle donne, in generale, siano inferiori a quelle degli uomini. Che cosa sarebbe successo se Socrate avesse valorizzato la cucina e la tessitura, in quanto attività femminili? Il suo ipotetico interlocutore avrebbe avuto il destro di concludere che, poiché esistono attività specificamente connesse alla *physis* o natura femminile, allora le donne devono essere assegnate a queste, in base al principio della giustizia come attribuzione a ciascuno del compito che più gli si addice. E così nell'ottima *polis*, non ci sarebbero state guerriere, filosofe e regine, ma solo tessitrici e cuoche.

re della filosofa e quello della tessitrice fossero riservati a una qualche categoria – per esempio a uomini o a donne – le cose delle amiche non sarebbero comuni. Ma una uguale accessibilità dei saperi comporta che a tutti venga data una uguale educazione. La discriminazione di chiunque relativamente all'educazione e alla vita pubblica non può essere giustificata. Per questo la comunanza conduce ad una forma radicale di uguaglianza di opportunità, perfino in una prospettiva meritocratica e non ugualitaria. Senza la comunanza e l'uguaglianza che ne deriva, l'opacità tecnocratica del progetto platonico sarebbe molto più grande, e irreparabile.

2. I padroni della vita

- A questo e alle altre cose prima dette segue una legge, e cioè questa. -
- Quale? -
- Che le stesse donne siano tutte comuni a tutti gli stessi uomini, e nessuna coabiti con nessuno in privato; e che anche i figli siano comuni, né il genitore conosca la propria prole, né il figlio il genitore. – (*Resp.* 457c-d)

Secondo la studiosa femminista americana Susan M. Oakin, la proposta platonica di eliminare la famiglia e di trasformare la comunità politica in una grande comunità fraterna, nella quale perfino gli accoppiamenti sono determinati in base agli interessi eugenetici della città, deve essere valutata in relazione al suo l'orizzonte storico: la famiglia "reale" che Platone voleva abolire era una comunità economica schiavista e patriarcale, che si occupava solo dei bisogni materiali e riproduttivi, perché a quelli affettivi ed erotici provvedevano, fuori casa, la pederastia e le cortigiane. Numerosi interpreti del XX secolo hanno rigettato questo progetto, ritenendolo totalitario, lesivo dei più profondi affetti individuali, o semplicemente inattuabile. Ma, se ricordiamo il carattere dell'*oikos* antico, non possiamo sostenere che il sistema di accoppiamento eugenetico previsto nella *Repubblica* violentasse, nel suo contesto storico, le più profonde emozioni umane: la

famiglia greca non era, infatti, il centro delle più profonde emozioni umane. Né è possibile sostenere che il progetto platonico è fallimentare semplicemente perché gli uomini desiderano per natura avere figli propri e perché il controllo politico sul comportamento eterosessuale mette a tacere le normali pretese dell'*eros*, senza presupporre antistoricamente la famiglia nucleare di epoche molto successive, quando, nell'Atene del V secolo, il luogo prevalente dell'amore erano le relazioni omosessuali e non il matrimonio. La vita di una qualsiasi donna⁷ greca rispettabile era molto più controllata di quella dei componenti delle classi superiori nella *polis* ideale della *Repubblica*: le donne ateniesi rimanevano in uno stato di minorità, e il loro tutore legale poteva decidere del loro destino, a suo arbitrio. Se leggiamo la *Repubblica* nel suo contesto storico, ci accorgiamo che Platone chiede agli uomini di scindere i doveri coniugali dall'affettività personale, com'era già loro abitudine, ma offre alle donne un accesso paritario all'istruzione e alla vita politica che, di fatto, era loro rigorosamente negato.⁸

Se prendiamo sul serio la contestualizzazione della Okin, appare chiaro che il contrasto fra pubblico e privato che Platone si propone di dissolvere non coinvolge il piano affettivo, bensì quello economico. Platone poteva permettersi di disgiungere le due prospettive in virtù della cultura cui apparteneva. Questa disgiunzione, per lo stato della tecnologia riproduttiva, rimane in lui soltanto teorica e imperfetta, tanto che la *Repubblica* non può evitare di proporre un controllo governativo dell'*eros*, in quanto legato alla riproduzione, e dunque, entro questi limiti, dell'affettività.⁹ Ma noi possiamo

⁷ Vale la pena notare che l'allevamento collettivo dei figli rende facile la procreazione per le donne dei guardiani (*Resp.* 460d), perché divide fra molti un onere che, perfino oggi, ricade sulle spalle di una sola madre, o comunque di un numero molto ristretto di persone.

⁸ S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 28-50.

⁹ Come nota C. Quarta (*L'utopia platonica*, Milano, Angeli, 1985, pp. 190-249), la soluzione tecnica ottimale conseguente alla distinzione platonica fra procreazione e rapporto affettivo sarebbe stata la fecondazione artificiale.

e dobbiamo preliminarmente disgiungere la prospettiva affettiva e quella economica in modo perfetto, in virtù delle tecnologie di ingegneria genetica e di riproduzione artificiale, per le quali non possiamo più dare per scontata la riproduzione “naturale”, entro una famiglia da considerarsi altrettanto “naturale”. Anche se, sulla famiglia, non siamo disposti a pensare come Platone, il fatto che oggi stia diventando possibile il controllo tecnologico della riproduzione, impone di trattare e di motivare come una scelta quello che in passato era sì doveva considerare soltanto come una necessità. Una tale questione diventa tanto più pressante se vogliamo prendere sul serio l’uguaglianza femminile, sulle tracce, se non dell’islamico Averroè, di interpreti posteriori come Schleiermacher e Zeller, i quali riconoscevano la conformità di questo aspetto della proposta platonica con lo spirito cristiano.¹⁰

Quarta spiega la posizione platonica nel seguente modo: la procreazione, il fatto specifico per eccellenza è un fatto di società, tanto è vero che l’individuo mortale partecipa dell’immortalità solo come essere di specie (*Simposio*). Se dunque la procreazione è un fatto sociale, la società può e deve intervenire su di essa.

¹⁰ Schleiermacher (*Der Staat*, pp. 358 ss., in *Über die Philosophie Platons* cit., pp. 337-387) afferma che, per quanto l’idea dell’uguaglianza femminile sia vicina al modo di pensare cristiano, Platone commette l’errore di non fondarla sull’uguaglianza della ragione in entrambi i generi, bensì su basi biologiche, ove a rigore esiste una differenza che negli esseri umani è massimamente evidente. Questo errore lo conduce a negare lo sviluppo delle diverse attitudini dei due sessi, che si può avere solo nella famiglia chiusa, propria del matrimonio cristiano. Così anche Hegel, che da una parte accusa Platone di un difetto di soggettività tipico dell’etica antica, e dall’altra lo critica quando la riconosce alle donne – come se la soggettività delle donne si identificasse, materialisticamente, con la loro determinazione sessuale: le donne, che sono destinate essenzialmente alla vita di famiglia, vengono private del loro terreno naturale e perciò cessano di essere persone private (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II cit., p. 127). Similmente, E. Zeller, pur riconoscendo che Platone ha il solo limite di “aver tentato di risolvere prematuramente, e perciò con mezzi impossibili, i compiti proposti dalla storia, sostiene: “se poi troviamo con ragione inaccettabili le sue proposte sulla comunità delle donne e dei figli o sull’educazione e l’attività delle donne, d’altra parte, il principio di concedere alle donne gli stessi diritti degli uomini e di dedicare

Possiamo permettere, in questa prospettiva, che esistano dei padroni della vita?

Se consideriamo che il codice genetico contiene informazione con e per la quale la vita si progetta e si propaga, così come il discorso contiene l'informazione con e per la quale la conoscenza si forma e si sviluppa, possiamo renderci conto che questo problema, rispetto alla generale questione dei padroni del discorso, è soltanto un caso particolare. Se si riconosce che la conoscenza non deve essere privatizzata, perché ha bisogno della comunanza e della pubblicità per esistere e per continuare a svilupparsi, una tesi analoga può essere proposta anche per il codice della vita. Chi deve decidere sui geni e sull'uso cui destinarli? Le unità economiche – aziende multinazionali e no – che attualmente corrispondono all'*oikos* antico, oppure il pubblico? Le sementi il cui DNA è programmato per produrre frutti sterili, commercializzate da una multinazionale allo scopo di costringere gli agricoltori ad un rapporto perpetuo di clientela, sono una rappresentazione emblematica delle conseguenze del regime dei padroni della vita.¹¹ Le tesi di Platone, in questa prospettiva, sono

alla loro educazione la stessa cura coincide perfettamente con le esigenze del cristianesimo e dell'epoca moderna" (*Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, G.R. Reisland, 1922, III/2, pp. 922-923; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia greca nel suo sviluppo storico*, Firenze, la Nuova Italia, 1974). Questi tesi sono accomunate dal fatto di rifiutare, pur riconoscendo il principio dell'uguaglianza femminile, di prendere in esame le condizioni sociali che la rendono possibile, perché danno per scontata la famiglia e, in essa, una codificazione dei ruoli sulla base della differenza sessuale. In questo modo, a dispetto delle enunciazioni di principio, esse si comportano materialisticamente, perché assumono come data sia la differenza sessuale, sia la famiglia tradizionale. Chi, di contro, non è materialista, deve riconoscere l'onere di argomentare *qualsiasi* modello di famiglia – dalla famiglia nucleare privata a quella collettiva socialista, sperimentata per esempio nei *kibbutzim* israeliani – dal punto di vista della ragion pratica, come una scelta.

¹¹ Si veda V. Shiva, *Protect or Plunder?* cit., p. 81. Si può obiettare che gli esempi scelti nell'argomentazione sono piuttosto innocenti e che viene passata sotto silenzio la possibilità terrorizzante che tecnologie potenti, lasciate libere, finiscano in mano a persone con "cattive intenzioni". A questo argo-

perfettamente compatibili con quanto scrive Vandana Shiva, a proposito del carattere di *commons* del codice genetico:

Oggi dobbiamo guardar oltre lo stato e il mercato per proteggere i diritti della maggioranza degli indiani – le comunità rurali. I *commons* sono risorse formate, amministrate e utilizzate tramite il controllo della comunità. Nei *commons*, nessuno può essere escluso. I *commons* non possono essere monopolizzati dal cittadino o dall'azienda economicamente potente.¹²

La sezione del V libro della *Repubblica* dedicata alla comunità, all'uguaglianza delle donne e alla programmazione eugenetica ha una reputazione inquietante, sia perché propone l'abolizione della famiglia privata, sia perché può essere interpretata in senso totalitario e razzista. Il primo traduttore latino di Platone, l'umanista toscano Leonardo Bruni, rifiutò addirittura tradurre la *Repubblica*, per timore che le sue idee radicali sulla "comunità delle mogli" sconvolgessero il suo pubblico fiorentino: "Multa sunt in iis libris abhorrentia a moribus nostris, quae pro honore Platonis tacere satius est, quam proferre". (*Epistulae*, IX, 4)¹³ Sarebbe sconsigliato proporre l'interpretazione sopra delineata senza tener conto di questa tradizione, che è ben fondata sulla lettera del testo platonico, anche perché ci esporremmo al sospetto di voler rendere accettabile il razzismo di Platone nascondendolo sotto il *sari* di Vandana Shiva, quando, nel XX secolo, ha indossato ben altre divise. Platone, in verità, riservava esplici-

mento terroristico si deve però replicare semplicemente così: se certi discorsi, che comportano potere, sono monopolizzati da entità economiche o politiche sulla base di "motivi di sicurezza", che cosa garantisce che il potere dei padroni abituali sia controllabile, in una situazione di grave disparità di informazione? Chi custodisce i custodi? Anche in questo caso, si tratta pur sempre di un potere che si sottrae alla trasparenza. Questo potere, proprio perché richiede il monopolio informativo e il segreto, non è in grado di affrontare il vaglio della pubblicità: pertanto esso stesso può essere arbitrario e tirannico.

¹² *Ibidem*, pp. 47-48, traduzione e corsivi miei.

¹³ Si veda il capitolo IV, nota 2.

tamente il suo progetto ad una comunità piccola, che sarebbe paragonabile, oggi, non agli stati totalitari del XX secolo, ma, tutt'al più, alle esperienze socialiste dei *kibbutzim* israeliani. Tuttavia, è doveroso chiarire accuratamente i passaggi che hanno condotto alla presente interpretazione, che è finalizzata, essenzialmente, ad argomentare a favore della libertà del codice genetico dalla proprietà privata:

1. il primo passo è una lettura contestualizzata delle tesi platoniche sulla famiglia e sulla riproduzione. Nel mondo di Platone si praticava la selezione genetica, che poteva essere privata ed economica, cioè familiare, come ad Atene, o pubblica, cioè politica, come a Sparta. I termini del contendere, nella prospettiva platonica, non sono fra una riproduzione basata sull'affettività e una riproduzione basata sulla selezione razziale, bensì, semplicemente, fra una selezione genetica governata da criteri economici, cioè dall'amministrazione privata della casa, all'ateniese, e una selezione governata da criteri politici, alla spartana. Chi volesse applicare meccanicamente i criteri platonici agli stati e alle famiglie moderne, non potrebbe costruire un progetto totalitario e razzista, senza modificare i presupposti di Platone in maniera sostanziale, estendendo ad una organizzazione burocratizzata e ampia quello che era esplicitamente pensato soltanto per una piccola comunità, che potesse rimanere entro i limiti di una famiglia allargata. (*Resp.* 423b) Inoltre, nel mondo moderno, la famiglia non è più un'unità economica ma è anzi, e per eccellenza, il luogo di una affettività che risulta privatizzata rispetto al mondo antico; l'economia, dal canto suo, è uscita dalla sfera domestica, ed è diventata qualcosa di ulteriore rispetto alla amministrazione della casa. Questo aggiunge un nuovo termine del contendere rispetto all'impostazione binaria, politico-economica, di Platone.

2. una volta che la contestualizzazione storica ha chiarito i termini politico-economici della tesi platonica, si può provare a decontestualizzare la questione, così da ottenere la seguente domanda: le decisioni sulla vita devono essere private

ed economiche o politiche e pubbliche? La decontestualizzazione della domanda non comporta, di per sé, la riproposizione decontestualizzata della soluzione platonica in tutti i suoi dettagli, perché il progetto della *Repubblica* è esplicitamente pensato per una *polis*, cioè per una comunità politica di dimensioni molto limitate, e sulla base di un modello storico di famiglia diverso da quello attuale.

3. una volta decontestualizzata la domanda, dobbiamo chiarire perché riproporla, visto che il contesto non è più quello di Platone. A questa domanda si può rispondere nel seguente modo: finché la riproduzione poteva essere pensata come imposta da una necessità naturale, entro una famiglia intesa come altrettanto naturale, la questione dei padroni della vita poteva essere passata sotto silenzio, perché rimaneva, sul piano sociologico e tecnologico, una eventualità meramente speculativa. Nel momento in cui si dispone di tecnologie di manipolazione genetica, si è invece irreversibilmente esposti alla possibilità che tali tecnologie vengano usate. In un simile contesto, la questione della determinazione privata, aziendale ed economica, oppure pubblica e politico-culturale, del codice della vita, diventa inevitabile, anche nella prospettiva di chi crede in un modello naturale di famiglia. Il fatto che si stia realizzando la possibilità tecnica di scindere interamente affettività e procreazione impone di rendere oggetto di scelta e di deliberazione ciò che in passato si poteva abbandonare alla necessità.

4. il carattere di *commons* del codice della vita riguarda la sua accessibilità; il suo uso è, in ogni caso, gestito tecnocraticamente. Anche gli agricoltori tradizionali di Vandana Shiva sono persone che dominano un sapere tecnico, pur non intendendolo in maniera proprietaria. La pubblicità di questo sapere renderebbe possibile – anche se non inevitabile – un uso pubblicamente controllabile del codice della vita; la sua privatizzazione, di contro, rende inevitabile il suo uso al di fuori di ogni controllo pubblico.

Se i passaggi storici e logici della nostra interpretazione sono corretti, possiamo concludere che è possibile derivare, dal V libro della *Repubblica* di Platone, una interpretazione non privatistica dello statuto del codice della vita, senza necessariamente abbracciare posizioni totalitarie e razziste. L'ermeneutica del primato del punto di vista esterno consente di proporre una lettura platonica forse parziale, ma non arbitrariamente fondata.¹⁴

3. “Mio” e “non mio”

- Abbiamo per la città un male più grande di ciò che la dilacera e la fa molte anziché una? O un bene maggiore di quello che la leghi insieme e la faccia una? -
- Non l'abbiamo. -
- Dunque, non lega assieme la comunione del piacere e del dolore, quando tutti i cittadini, al massimo possibile, godano e soffrano similmente, allorché delle stesse cose vengano ad essere o cessino di esistere? -
- Assolutamente. -
- Mentre non è dilacerante la privatizzazione (*idiosis*), quando alcuni sono molto afflitti e altri sono molto contenti per i medesimi eventi accaduti alla città e a chi si trova in essa? -
- Come no? -

¹⁴ Aristotele, in *Politica*, II, 1261b osserva, contro il progetto platonico, che, quando tutti (*pantes*) dicono mio e non mio, *pantes* ha un doppio senso: ciascuno (e allora ciascuno direbbe mio e non mio lo stesso figlio e la stessa donna o qualsiasi cosa gli capiti di avere) oppure, come lo usano quelli che si valgono, in comune, di donne e figli comuni, tutti (collettivamente) e non ciascuno di loro. Dire “tutti” nel primo senso è bello ma non è possibile; nel secondo non conduce all'accordo (non è *homonoetikôn*). Ora, è facile notare che l'obiezione aristotelica si fonda sul presupposto che gli enti di proprietà collettiva siano soltanto al modo degli oggetti fisici e dunque non si possano possedere tutti insieme se non frazionandoli. Ma gli enti ideali possono essere posseduti da tutti e da ciascuno nella loro interezza, nel modo che Aristotele dice bello ma impossibile.

VI. *Comunanza*

- E deriva appunto da questo, quando essi non pronunciano insieme nella città parole come “mio” e “non mio”, e lo stesso per ciò che è altrui? -

- Esattamente. -

- Quindi è governata nel modo migliore quella città in cui i più dicono “mio” e “non mio” sulla stessa cosa nello stesso modo? -

- Certissimo. -

- E non è quella che si approssima a una persona sola? Così quando è colpito un dito di uno di noi, tutta la comunione estesa, a proposito del corpo, all'anima, per il coordinamento (*syntaxis*) unitario di ciò che in essa governa, se ne risente, e tutta intera condivide insieme la sofferenza della parte che si travaglia, e così diciamo che alla persona fa male un dito? E il medesimo discorso non vale per ogni altro elemento del corpo umano, quando una parte si travaglia nel dolore o si allevia nel piacere? - (*Resp.* 462a ss.)

Il comunismo platonico va oltre la condivisione della conoscenza, perché deve tenere sotto controllo, a causa della scelta di controllare politicamente il codice della vita, un fattore di privatizzazione potente come la necessità erotica. (*Resp.* 458d) Il Socrate del V libro sostiene che la città deve avvicinarsi a un uomo solo: i piaceri e i dolori di ciascuno devono essere sentiti come i piaceri e i dolori di tutti. Il suo termine di confronto è Trasimaco, che, contrapponendo il tiranno a coloro che si fanno assoggettare dalla giustizia da lui imposta, trattava i piaceri e i dolori come non trasferibili: io sottometto gli altri per il mio piacere, e non mi importa nulla della loro sofferenza. Trasimaco, così ragionando, era coerente: la separatezza delle persone comporta che ciascuno possa trascurare gli altri, perché avverte solo il suo personale piacere e dolore, a meno che non trovi – o imponga loro – un qualche interesse in comune. Per evitare questa logica, Socrate sostiene che la giustizia per il singolo ha lo stesso significato della giustizia per la città: io posso agire autonomamente e responsabilmente solo se mi impegno nella costruzione di un progetto politico di convivenza con gli altri, e

mi prendo sulle spalle anche il loro dolore e la loro gioia. Io sono un soggetto morale autonomo solo in quanto mi costruisco come tale in relazione con me stesso e con gli altri secondo un medesimo principio. La mia autonomia è anche l'autonomia degli altri, anzi, può essere autonomia secondo una legge solo se riesco a trasferirla da me agli altri.

Da questo ragionamento, che impone l'uso di un unico principio di giustizia per la città e per il singolo, segue, ancora una volta, l'incoerenza della tesi platonica a favore della legittimità della menzogna politica, che siamo abituati ad associare all'olismo e che riproposta nel V libro. Infatti, in *Resp.* 459c-d, si dice che la menzogna è un farmaco – una medicina o un veleno – e, come tale, va usata, sia pure con attenzione, allo scopo di piegare l'*eros* alle esigenze di una eugenetica pianificata politicamente. Ma un singolo uomo che mentisse a se stesso sarebbe una persona che si illude o si inganna, e non potrebbe essere giusto: la giustizia, come governo della parte razionale della singola anima, comporta un autocontrollo consapevole, che in questo caso sarebbe inficiato da deficienze cognitive, pigrizia intellettuale e morale, o nevrosi vere e proprie. Pertanto, se davvero, come dice Platone, la città si deve approssimare a una persona sola, la menzogna non può essere legittima neppure sul piano politico: se la *polis* vuole essere giusta, la conoscenza dovrebbe essere distribuita nella città in maniera trasparente, così come è, giocoforza, trasparente a se stesso il singolo che si autogoverna. Ingannare un solo cittadino è come ingannare se stessi. E l'inganno teorizzato nel V libro è qualcosa di più dell'opacità connessa al recepimento disuguale della conoscenza, perché comporta una manipolazione deliberata di sentimenti e desideri altrui.

Stando così le cose, sembrerebbe facile concludere che il progetto platonico è tanto totalitario quanto incoerente. Totalitario, perché sottopone i comportamenti e i sentimenti privati agli stessi principi di quelli pubblici, in modo tale da abolire ogni spazio personale riservato al singolo; incoerente, perché giustifica, a livello collettivo, l'uso della menzogna

per fini di politica eugenetica, pur essendo questa proibita dalla similitudine fra la città che governa se stessa e la singola persona nella sua autonomia, per la quale sarebbe impossibile accettare consapevolmente il falso.¹⁵ Ma queste due accuse non possono essere sostenute insieme: se vogliamo far cadere in contraddizione il Socrate del V libro, dobbiamo concedergli il principio che i comportamenti pubblici e i comportamenti privati, le azioni verso gli altri e le azioni verso se stessi, vanno giudicati secondo un medesimo metro. Se, infatti, si distingue il pubblico dal privato, e se stessi dagli altri, diventa anche possibile sostenere che pubblico e privato seguano morali diverse, e reciprocamente indipendenti. Questo potrebbe aprire la strada sia all'idea che la ragion di stato sia differente e superiore rispetto alla morale individuale, sia, viceversa al pensiero che, sul modello del mito di Gige, i singoli siano legittimati a fare, di nascosto, delle eccezioni, ogni volta che capita loro l'occasione, all'etica e al diritto comuni a tutti.

In 462a ss., viene disegnata una condizione di perfetta comunione, coordinazione e trasparenza, in virtù della quale l'intero risente immediatamente, senza bisogno di miti e di menzogne, di ciò che avviene ad ogni sua parte. Ma la scelta di politicizzare l'*eros* richiede la menzogna. D'altra parte, il fatto stesso che si usi la menzogna, e si cada in contraddizione, è un elemento rivelatore: Platone sta ragionando come se fosse convinto che l'*eros*, in quanto tale, è radicalmente privato e non può essere direttamente collettivizzato. Oggi siamo obbligati ad affrontare la questione del codice della vita come una questione o di condivisione o di privatizzazione della conoscenza, perché, essendo il funzionamento del codice della vita noto e, almeno in parte, tecnicamente riproducibile in laboratorio, non lo possiamo più trattare solo come materia di affetti privati. Platone non aveva la possibilità di ridurre il codice della vita a conoscenza, se non attraverso il controllo dell'*eros*: questo lo condanna ad una grave – e manife-

¹⁵ Si veda il paragrafo 6 del V capitolo.

sta – contraddizione rispetto al suo stesso *ethos* della trasparenza, coesistente alla sfera cognitiva.¹⁶

4. La politica dei filosofi

- È possibile per qualcosa essere realizzato nella prassi come è detto a parole (*os légetai*), o è naturale che l'agire (*praxis*) colga la verità meno del parlare (*lexis*), anche se a qualcuno non sembra? Sei d'accordo o no? -

- Lo sono –, disse.

- Allora non mi costringere, per tutto quello che abbiamo attraversato col discorso, a doverlo dimostrare completamente realizzato anche di fatto; ma se riusciamo a trovare come si potrebbe fondare una città in modo prossimo a quanto abbiamo detto, si può affermare di avere trovato la possibilità di ciò che tu richiedi. (*Resp.* 473a-b)

Il problema della realizzabilità del progetto della *Repubblica* è affrontato soltanto verso la fine del V libro, come un tema di importanza secondaria. L'elaborazione di un paradigma e la sua realizzabilità sono trattate come questioni differenti e reciprocamente indipendenti: un esemplare di perfetta bellezza, dipinto da un pittore, non perderebbe la sua esemplarità per il fatto che esso non è reale, o non è compiutamente realizzato, perché la validità del giudizio estetico non dipende dalla realtà del suo oggetto. Analogamente, il

¹⁶ M. Vegetti (*Il regno filosofico*, in Platone, *La Repubblica*, libro V, cit. pp. 335-364) nota che, nella seconda parte della *Repubblica*, alla domanda su chi deve governare nella città si sostituisce progressivamente la domanda sul vero filosofo e sulla sua educazione – cioè alla domanda su che cosa devono fare i filosofi per la *polis* si sostituisce quella su che cosa la città debba fare per i filosofi, come se fosse andato perduto l'interesse in un progetto politico complessivo. L'ipotesi interpretativa che proponiamo – a Platone interessa fin dall'inizio la politica della conoscenza e usa la conoscenza della politica solo in modo strumentale, quando le sue limitazioni tecniche lo costringono ad affrontare questioni spinose come quella dell'*eros* – potrebbe spiegare questo slittamento.

paradigma di una città buona fabbricato col discorso non può essere confutato dalla circostanza che non è interamente realizzato o realizzabile. (*Resp.* 472d ss.)

In questa parte del V libro, i termini messi l'uno contro l'altro, non sono la teoria e la prassi – la contemplazione e l'azione – bensì la *lexis* e la *praxis*. La *lexis* – il parlare – coglie la verità più dell'agire. Nel III libro (392c) la parola *lexis* era stata impiegata in senso tecnico, a proposito delle modalità dell'espressione o del discorso dei poeti. Ora viene usata in contrapposizione alla prassi, ove ci si sarebbe aspettati un termine connesso alla teoria. Se la scelta delle parole ha un senso, l'opposizione fra *lexis* e *praxis* non delinea il contrasto fra un contemplatore solitario e apolitico, il quale passa la sue visioni o teorie a un esecutore cieco, bensì fra chi parla e chi agisce. Se fosse la prassi, senza parole, a cogliere o, più rigorosamente, ad essere la verità, ciascuno sarebbe incatenato al fatto compiuto nella sua indicibile particolarità e privatezza, e la libertà – come libertà argomentata di scegliere, progettare, discutere, proporre – sarebbe impossibile. Se per *lexis*, di contro, si intende l'espressione che racconta, progetta, discute, propone, e che ha bisogno di interlocutori, essa, in quanto tale, è politica. La sua politicità perdura anche qualora si eseguano, approssimativamente, le sue indicazioni. Infatti, la differenza fra quello che si dice e quello che si fa, o si riesce a fare, fa sì che il gioco della *lexis* non possa mai venir concluso.¹⁷ Senza la condivisione interlocutoria e la presa di distanze propria della *lexis* non potrebbero esserci né libertà, né comunità. Per questo non può essere assimilata alla *praxis*, che rimane muta, privata e particolare – a meno che non vi si voglia applicare sopra una filosofia della storia, cioè un discorso da parte di un soggetto superiore agli esseri finiti.

In una simile prospettiva, diventa chiaro perché il modello della *Repubblica* viene detto realizzabile solo qualora i filo-

¹⁷ Il primato della *lexis* può essere visto come una ulteriore corroborazione dell'ermeneutica del primato del punto di vista esterno, in merito al problema della menzogna: quello che Platone dice ai suoi interlocutori-lettori è più importante di quello che gli agenti della sua teoria dovrebbero fare.

sofi regnassero,¹⁸ o quelli che ora si dicono re e sovrani cominciassero a fare filosofia. (*Resp.* 473d ss.) Se il disegno di Platone fosse un progetto di ingegneria sociale prodotto da un asociale contemplativo, l'uso dei filosofi come esecutori sarebbe inutile, se non controproducente. Disponiamo di uno schema socio-istituzionale, di una tecnologia di produzione e manipolazione del consenso, di un piano eugenetico: per mettere in atto e successivamente amministrare tutto questo, basterebbe una schiera di funzionari di partito. Ma il Socrate della *Repubblica* richiede, come condizioni di possibilità dell'attuazione del suo progetto, che la *dynamis* (potenza) politica e l'amore per la sapienza (*philosophia*) concorrano, e che vengano invece esclusi coloro che ora tendono separatamente a ciascuno dei due ambiti. Questo significa che il progetto istituzionale non è autosufficiente: esso, per esistere e per sussistere, non deve essere semplicemente messo in atto e istituzionalizzato, ma ha bisogno della *lexis*. Ha bisogno, come viene detto successivamente in *Resp.* 497c-d, che nella città ci sia qualcosa il quale mantenga lo stesso *logos* avuto dal legislatore nel porre le leggi. Una città filosofica non è semplicemente una città fondata in modo filosofico, proprio perché in essa deve venir conservato lo stesso *logos* con il quale era stata costruita. Il *logos* è la parola o il discorso con il quale viene espresso un pensiero: mantenere il *logos* non è conservare pedissequamente un modello, bensì tener viva la conversazione, il pensiero e l'amore che li ha ispirati.

In altri termini, a Platone non interessa tanto produrre un ordine politico, quanto fare della filosofia una politica, anche a prezzo di assimilare ad essa la città intera. L'amore per la conoscenza è sovrapersonale, comunitario e indefinitamente aperto; in quanto tale, esso è un problema per la politica. Kant, distinguendo prudentemente fra uso pubblico e uso privato della ragione, in epoca prerivoluzionaria, e prenden-

¹⁸ *Basileuein* (regnare) è un verbo più solenne del più consueto *archein* (governare): l'affermazione e la conservazione della struttura sociale e istituzionale delineata nel V libro riposa su un elemento personale e culturale. Si veda M. Vegetti, *Il regno filosofico*, cit. pp. 335-364.

do per se stesso la parola, in epoca rivoluzionaria, ha dato una soluzione moderna alla questione della politica della conoscenza. La sua distinzione permette di tener libera la conoscenza della politica di potenza, statuale, e di lasciarle lo spazio per fare la sua propria politica, comunicativa e culturale. Questa soluzione non poteva essere pensata nel mondo della *polis*, che intendeva la comunità politica come una comunità totale: Platone non può evitare di percorrere la strada dell'assimilazione fra filosofia e politica -¹⁹ una strada, del resto, quasi obbligata, quando qualsiasi tipo di potere pretende di inglobare in sé la libertà del sapere.

Stando così le cose, sarebbe fuorviante dire che Kant è liberale mentre Platone è totalitario. Kant, da moderno, era in grado di difendersi dalle prepotenze dei padroni del discorso opponendo una distinzione di cui Platone non poteva disporre: in un mondo fondato sull'ideale della militanza politica, la libertà della conoscenza poteva essere salvaguardata solo trasformando la comunità politica, nella sua interezza, in una comunità per la filosofia.

5. Paradigmi e partecipazione

Sebbene il tema dell'*eros*, nella *Repubblica*, sia gravido di difficoltà e di incoerenze, c'è un caso in cui Platone può parlare di *eros* senza mentire e senza contraddirsi: quello della filosofia, intesa come una forma di *eros*,²⁰ indirizzata alla sapienza. (*Resp.* 475b) Nella filosofia, a differenza che nell'impulso connesso alla riproduzione, l'*eros* è una passione disinteressata, indipendente da paura e necessità. L'amore per il sapere introduce, in altre parole, in una dimensione sovraperpersonale assai più ampia ed autentica di quella, privatistica, dell'*eros* nel senso comune del termine.

¹⁹ In questo senso, Hegel, quando nota che in Platone tutti valgono soltanto in quanto *allgemeine Menschen*, coglie un punto importante (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II cit., p. 124).

²⁰ Sulla scelta di usare l'*eros* per illustrare le modalità del desiderio di conoscenza si veda C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, cit., pp. 258-291.

Il filosofo – spiega Socrate – è avido di imparare non alcune cose, ma tutte. Glaucone obietta che questa definizione suona generica: essa, infatti, obbligherebbe ad includere fra i filosofi anche i *philothèàmones* o amanti degli spettacoli, vale a dire il tipico pubblico dei poeti, che si disperde in un flusso multiforme di *performances* gradevoli. Allora Socrate restringe la definizione, precisando che i filosofi sono *philothèàmones* della verità. (*Resp.* 475e)

L'informazione che piace agli amanti degli spettacoli è molteplice nel tempo e nello spazio, e può essere fruita in modo passivo. In quanto tale, può essere resa discreta: può, cioè, essere scomposta in parti separate, che si possono trasmettere all'utente l'una indipendentemente dall'altra, e che possono essere fruita in modo puntuale. Essa, dunque, si presta ad essere oggetto di privatizzazione e di commercializzazione. Questo tipo di informazione sarebbe perfettamente compatibile con il commercio culturale sofistico.²¹

Platone propone un'altra soluzione, che non solo allude alla dottrina delle idee, ma, soprattutto, intende la conoscenza non come discreta, bensì come continua e comune. L'amante degli spettacoli è attirato dalle cose belle, molteplici. Ma per dire che molte cose sono belle, occorre poter predicare di tutte qualcosa che è presente in tutte e non si risolve nel caso singolo: Platone chiama questo qualcosa bellezza o bello in sé. In questo senso, le cose belle sono dette partecipi (*metéchonta*) del bello in sé, ma non possono essere identificate con quest'ultimo. (*Resp.* 476c ss.)

Il rapporto fra le molte cose belle e il bello in sé è un rapporto di *méthexis*, cioè di partecipazione. Il criterio che funge da confine fra il bello in sé e la molte cose belle si fonda sulla differenza intercorrente fra gli esempi, che possono essere molteplici, e il paradigma di cui questi sono istanze, che deve essere unico. (*Resp.* 479b) Per esempio: che cosa si intende per “doppio”? Si può presentare un caso particolare: quattro

²¹ Non a caso, in *Protagora*, 316d ss., Platone fa dire al sofista che in realtà la tradizione sofistica è antica, e risale ai poeti.

è il doppio di due. Il quattro, tuttavia, non risponde da sé alla nostra domanda: esso, che è doppio di due, può, nello stesso tempo, essere visto non come un doppio, bensì come una metà, in relazione al numero otto. Pertanto, né il quattro, né l'otto, né gli altri infiniti numeri che possano essere visti come doppi di altri, sono il paradigma o il criterio della "doppiezza", per quanto, di ciascuno, si possa legittimamente dire che è doppio rispetto a qualcun altro. Per spiegare che cos'è il doppio non è sufficiente esibire il quattro o l'otto, ma bisogna chiarire quale sia il rapporto che intercorre fra una cifra A e il suo doppio B. Perché una qualsiasi cifra B possa essere detta il doppio di una cifra A, deve sempre intercorrere, fra loro, un solo e medesimo rapporto. I numeri sono infiniti, ma il rapporto che definisce la "doppiezza" è uno soltanto. Analogamente, ci possono essere infiniti casi di azioni giuste, ma il criterio che definisce la giustizia deve essere uno soltanto. E per spiegare che cos'è la giustizia, devo essere in grado di chiarire questo criterio.²²

La distinzione fra paradigma ed esempi permette di chiarire anche che cosa differenzia la scienza (*epistème*) dall'opinione (*doxa*). Platone non tratta questo problema per mero gusto tassonomico: per affrontare il tema della politica della conoscenza, occorre prendere in considerazione non soltanto la scienza, ma l'intera esperienza conoscitiva umana nella sua complessità storica, sociale e culturale. Per questo è importante definire anche lo spazio dell'opinione.

Scienza e opinione – dice Socrate – non sono cose tangibili, bensì forme di *dynamis*, cioè di facoltà o di potenzialità. Come tali, si definiscono e distinguono solo in relazione al loro oggetto e agli effetti che producono. (*Resp.* 477c-d) Dunque, *epistème* e *doxa*, se sono distinguibili, lo saranno in quanto potenzialità che si pongono in relazione con elementi differenti. La scienza si pone in relazione con ciò che è – in

²² Si veda sul tema F. Ferrari, *Teoria della idee e ontologia*, in Platone, *La Repubblica*, libro V, cit., pp. 365-391.

greco *éinai* significa sia 'essere', sia 'essere vero' –, per ricavarne conoscenza. (*Resp.* 478a)

Se avere un'opinione su qualcosa rappresenta un grado di conoscenza maggiore rispetto a non saperne nulla, ed un grado minore rispetto alla scienza, occorre individuare l'oggetto specifico in relazione al quale si definisce la *doxa*. Chi conosce per *doxa* non è disinformato. Ma non ha la capacità di indicare i paradigmi concettuali di quello che sa, proprio perché nella sua mente c'è solo una raccolta di informazioni. Questo genere di descrizione, dice Socrate, si adatta benissimo all'amante degli spettacoli, che colleziona nella sua mente esempi molteplici, e non si vale di definizioni unitarie. Proprio perché si vale di esempi affastellati senza interrogarsi sulla loro formula comune, la sua conoscenza sarà sempre ambivalente e sfumata – proprio come ambivalente, poco rigorosa, contraddittoria, è la conoscenza poetica.

Filosofia e *doxa* non sono stigmate che caratterizzano, come i metalli del racconto fenicio, categorie particolari di esseri umani. Sono potenzialità e desideri (*epithymia*) presenti in noi, e sono connessi alle modalità e alle aspirazioni con cui ci avviciniamo alla conoscenza. Il mondo della *doxa* è abitato da un fruitore passivo, smarrito nella molteplicità delle informazioni che gli sono trasmesse, perché non sa o non vuole fare lo sforzo di costruirsi un filo conduttore concettuale che dia un senso al tutto. L'*epistème*, di contro, richiede l'impegno e l'interesse a capire ciò che ci viene trasmesso e a metterlo consapevolmente in parole proprie, a trovarne e criticarne le formule e i nessi.

Le conseguenze di questa teoria sul regime della conoscenza sono chiare: per conoscere veramente qualcosa, non basta tenere in mano il particolare, con l'informazione che esso include, ma devo esibirne il paradigma. Il particolare è un caso unico, discreto, assimilabile a un singolo oggetto fisico; il paradigma funziona come tale solo se viene partecipato alle singole istanze – funziona, cioè, solo col presupposto della condivisione e della partecipazione. Un simile presup-

posto è da intendersi in senso logico, oggettivo: il paradigma è tale se e solo se è condiviso da una pluralità di casi. Esso, tuttavia, può essere inteso anche in senso soggettivo: l'amante degli spettacoli può fruire della *performance* particolare come di una prestazione discreta e indipendente; di contro, chi cerca paradigmi deve parteciparli a una pluralità di casi e deve farli valere nei confronti di una pluralità di persone. Quello che vedo io ora può essere bello per me, e, se fruisco privatamente della mia esperienza, me ne posso accontentare; ma non posso privatizzare il paradigma del bello definendolo come ciò che vedo io ora. Devo riuscire a spiegare in che senso le singole cose belle che altri stanno vedendo, ora o in un altro tempo, possono essere dette belle in maniera tale che questo valga per me come per loro. L'esperienza della singola cosa bella è soltanto mia; ma il bello, per non valere solo in questo caso e per me, deve essere nostro – cioè non solo mio, ma di chiunque altro ne sappia e voglia parlare con me. Per questo, tutto ciò che può essere controllato privatamente, in via esclusiva, non può essere un paradigma. La conoscenza è partecipazione, oggettivamente e soggettivamente.

L'unità del paradigma sembra un criterio vuoto – Socrate non definisce mai il bello in sé – ma, sul piano procedurale, pone dei vincoli forti, dal momento che obbliga sia alla coerenza interiore, sia, esteriormente, alla necessità di misurarsi con tutti i modelli concorrenti, entro un dibattito che è uno. Non posso cambiare idea a seconda del pubblico e della città, perché i paradigmi funzionano come tali solo nella misura in cui non sono (soltanto) miei. Questa prospettiva spiega anche perché Platone assegna ai filosofi il potere di indirizzo politico: essi sono gli unici in grado di esibire dei criteri unitari, sempre validi, e dunque genuinamente pubblici e non privati. L'unità del paradigma – a prescindere dal suo contenuto – è essenziale perché si possa avere *un* dibattito scientifico, *un* indirizzo politico ed *una* unità politica qualsivoglia, e non semplicemente una giustapposizione di prospettive private.

I filosofi si distinguono dagli amanti degli spettacoli perché desiderano imparare ciò che mostra loro l'*ousia* o essenza, la quale è sempre e non erra secondo la vicenda del nascere e del perire; (*Resp.* 485b) e, amando la sapienza, tendono verso la verità e odiano la menzogna. Il loro *eros*, dunque, è tutto indirizzato all'apprendere; per questo praticano la *sophrosyne* o temperanza senza sforzo, perché il loro desiderio è rivolto altrove. Al filosofo, semplicemente, interessano poco le ricchezze, le meschinità e la vita stessa. Per questo sarà anche coraggioso, e dotato di armonia interiore. (*Resp.* 485c ss.)

Questa caratterizzazione dei filosofi come ostili alla menzogna giunge dopo che Platone l'ha teorizzata sia per il momento costituente della città, nel racconto fenicio, sia per la *polis* costituita, nelle giustificazioni propagandistiche degli accoppiamenti eugenetici suggerite nel V libro. In quest'ultimo caso, l'*eros* era stato considerato un fattore privatizzante così potente e refrattario all'argomentazione, da giustificare il suo controllo tramite ciò che i filosofi odiano, la menzogna. Ora, di contro, si dice che anche i filosofi sono ispirati da una forma di *eros* – quello per la verità. Come si spiegano queste contraddizioni?

Si potrebbe essere tentati di dire che i filosofi, con il loro *eros*, pur rivolto ad un oggetto inconsueto, sono dei privatizzatori del sapere, a favore della loro corporazione; in quanto tali, si permettono di mentire agli altri. Se così fosse, però, come converrebbe lo stesso Trasimaco, non avremmo più un metro comune per distinguere il sapiente, che vuole vincere avendo ragione, dall'incompetente che vuole semplicemente soverchiare gli altri. In più, questo progetto di supremazia è contraddetto, dal punto di vista esterno, dal fatto stesso di essere scritto in un testo destinato a circolare per le mani di tutti. Dobbiamo allora ipotizzare che l'*eros* privatizzante, refrattario al discorso, e l'*eros* filosofico siano due cose diverse.

L'*eros* è si definisce, come termine, in base a una relazione con un oggetto. L'*eros* privato e quello filosofico hanno oggetti diversi e dunque, se si definiscono sulla base della rela-

zione con il loro oggetto, vanno trattati come diversi l'uno dall'altro. Una simile deduzione non contrasta con il canone di economicità delle definizioni stabilito nel IV libro (437b ss.).²³ L'*eros* sessuale, nel senso comune del termine, è privatizzante; ma da questo non segue che anche l'*eros* per la scienza sia tale. Il fatto che i paradigmi concettuali propri del sapere scientifico richiedano una forma di *méthexis*, sia sul piano oggettivo, sia sul piano soggettivo, indica che l'*eros* filosofico – l'unico *eros* che vale la pena perseguire – non può essere privatizzato senza tradire se stesso. Di questo Platone è talmente consapevole da accettare una contraddizione gravissima ed evidente al solo scopo di render pubblico il codice della vita, ingannando l'*eros* privato.

6. L'uno e il bene

Il fatto che i paradigmi siano molteplici, sebbene abbiano una unità superiore rispetto alle molte cose cui partecipano, potrebbe indurre a pensarli come, a loro volta, privatizzabili: anch'essi, come le esperienze singole consumate dall'amante degli spettacoli, sono discreti e reciprocamente indipendenti. Se consideriamo i paradigmi in quanto reciprocamente separati, nella loro astrattezza,²⁴ potremmo pensarli come *know-how* ripetutamente utilizzabili, ma pur sempre discreti, reificabili, e quindi commercializzabili. Per sottrarsi a questo rischio, occorre trovare un principio che li unisca, ma che non sia, a sua volta, discreto e reificabile. Questo principio è l'idea del bene.

Nel VI libro della *Repubblica*, Socrate afferma che i filosofi governanti, per essere all'altezza del loro compito, devono essere in grado di attingere il *mégiston mathema*, la cosa più

²³ V. il paragrafo 9 del V capitolo.

²⁴ Come ha notato P. Ricouer (*Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, COU-SEDES, 1982, pp. 9-15), a causa dell'accesso all'essenza tramite il linguaggio, l'atto fondamentale della parola in Platone non è la messa in relazione, ma la denominazione-discriminazione – non il giudizio, ma il concetto. Pensare significa dissociare e separare, non unificare.

grande che si possa imparare, l'idea del bene (505a). Il suo carattere essenziale è la suprema unità:²⁵ il bene è assolutamente uno, a differenza dei paradigmi, unitari solo in relazione alle molte cose in cui si esemplificano. In questo senso, non può venir identificato con una cosa.²⁶

Per dimostrare questa tesi, occorre innanzitutto mettere in discussione le definizioni che trattano il bene come una cosa, identificandolo con il piacere, o con la *phrónesis* (intelligenza, senno). (*Resp.* 505b) L'identificazione del bene con la *phrónesis* produce una definizione circolare. La *phrónesis* può essere bene, infatti, soltanto se ha ad oggetto il bene, e non qualcos'altro. E da questo segue che la *phrónesis* non può identificarsi col bene: infatti essa è buona non di per sé, bensì solo se viene messa in relazione e orientata al bene. La *phrónesis*, in altri termini, si comporta come ogni altro oggetto diverso dal bene: può diventare "buona" solo se posta in relazione al bene. Dunque essa non può essere il bene in sé, ma, come le altre cose, può essere buona solo per partecipazione – *koinonia* o *méthexis*. (*Resp.* 505c) L'identificazione del bene col piacere genera una contraddizione, non appena si riconosce che esistono piaceri buoni e piaceri cattivi. Infatti, se il bene è uguale al piacere, allora qualsiasi piacere dovrebbe essere ugualmente bene: affermare, dunque, che un particolare piacere è cattivo, o è migliore o peggiore di un altro, produce una contraddizione rispetto a questo assunto.²⁷ Dire "che cos'è" il bene sembra una intrapresa molto difficile.

²⁵ H. Krämer, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia* 534b-c, 1966, 1972; trad. it. di E. Peroli, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

²⁶ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* cit., p. 192 (trad. it., p. 238)

²⁷ A questa confutazione si sottrae solo una versione radicale dell'utilitarismo. Ma un utilitarismo radicale e coerente – dal momento che il piacere deriva esclusivamente dalla sensazione soggettiva – può produrre un progetto politico e morale intersoggettivo, senza ricorrere a strumenti autoritari, solo per una serie di coincidenze fortunate. Platone si occupa solo della versione moderata dell'utilitarismo, che ammette una gerarchia fra i piaceri,

VI. *Comunanza*

Il bene non può essere ridotto a una cosa, senza produrre circolarità o contraddizioni. Questa sua qualità teoricamente sfuggente, tuttavia, non lo rende irrilevante ed evanescente dal punto di vista pratico. Il bene, prosegue infatti Socrate, si differenzia dal giusto e dal bello perché noi, pur essendo disposti a fare azioni che appaiono o sono credute giuste o belle, senza in realtà esserlo, non accettiamo, di contro, di compiere atti che appaiono o sono ritenuti bene, ma non lo sono effettivamente. (*Resp.* 505d) Il bello e il giusto, in altre parole, tollerano una discrepanza fra realtà e “apparenza”: posso adeguarmi a ciò che normalmente si crede bello o giusto anche se non ne sono convinto, per esempio allo scopo di trar vantaggio dal mio conformismo. Il bene non sopporta questa discrepanza: se mi adeguassi a ciò che si usa credere bene, ma che so non essere tale, andrei, semplicemente, contro il mio interesse. Una giustizia che derivasse interamente dal bene meriterebbe di venir perseguita anche di per se stessa e non solo per le sue conseguenze esteriori: in questa prospettiva, il problema del bene ha un senso politico immediato.

Chi ignora in che modo le cose giuste e belle sono buone, è un custode ben scarso. E nessuno può conoscere adeguatamente il giusto e il bello prima di sapere in che modo è buono. (*Resp.* 506a)

Ma come è possibile definire il bene, se sembra sfuggire ad ogni tentativo di identificazione con una cosa? Una via potrebbe essere quella, soggettiva, dell'opinione: bene è ciò che ciascuno, di volta in volta, ritiene tale. Questa via, però, è preliminarmente esclusa da Socrate. Quando Glaucone gli chiede la sua opinione su che cosa sia il bene, egli risponde che chi ha opinioni ma non ha *nous* (intelletto) è simile a un cieco che cammina sulla strada giusta: non vedendola, non può esserne consapevole e dunque non può indicarla ad altri. Il bene è esplicitamente pensato per una funzione direttiva

perché questa versione è in grado di produrre un progetto politico e morale intersoggettivo senza ricorrere ad autorità esterne o alla fortuna.

anche in politica: la *doxa* – anche se, per avventura, corretta – è carente di intersoggettività e dunque inadatta a tale funzione. Se attribuiamo un ruolo di indirizzo politico a chi ha soltanto opinioni, otteniamo un potere politico *oggettivamente* poco trasparente – un potere che sa imporre, ma che non ha gli strumenti per spiegare.

Il bene, dunque, deve essere definito, a dispetto della difficoltà del compito, in una maniera tale che trascenda l'opinione. Socrate sceglie di darne una definizione soltanto indiretta (*Resp.* 506e), tramite l'analogia con quel che sembra la progenie del bene.

La funzione dell'analogia è di presentare un termine ignoto tramite il paragone con un termine noto. L'analogia può avere il valore di un espediente meramente didattico, per far comprendere a un ascoltatore la cui esperienza e conoscenza sono limitate un termine ad esse ancora estraneo. Ma può anche avere il valore di uno strumento speculativo, quando serve per alludere ad un contenuto che non può, strutturalmente, essere riempito dall'esperienza e conoscenza di un soggetto finito.

Se l'analogia platonica fosse solo didattica, si potrebbe pensare che Platone abbia altrove, magari in forma non scritta, una dottrina del bene più compiuta: opinioni e analogie avrebbero solo una funzione essoterica, divulgativa. Se invece l'analogia avesse un senso speculativo, ne seguirebbe che un soggetto cosciente finito potrebbe farsi un'idea del bene solo per il tramite della mediazione soggettiva²⁸ – cioè della sua conoscenza ed esperienza, la quale ha a che fare con cose definite. Essa, in questo caso, sarebbe un limite, ma, nello stesso tempo, una condizione.

Resp. 505d ha fondato l'importanza del bene sulla circostanza che nessuno si accontenta della sua apparenza. L'idea del bene non può essere, per nessuno, oggetto di una finzione sociale: il bene viene perseguito se e solo se è ritenuto tale dai singoli. Quindi ciò che essi sanno e vogliono è un punto

²⁸ Si veda per esempio F. Trabattoni, *Platone*, cit., pp. 213-219.

di partenza indispensabile: si potrebbe avere una giustizia esoterica e una giustizia essoterica, ma non potrebbero esserci due idee del bene, una vera e riservata ai pochi, e l'altra vaga o ingannevole, per la massa. Tutti, infatti, aspirano a ciò che è bene veramente.²⁹ Dalla necessità della mediazione soggettiva segue, inoltre, che è possibile capire che cosa è il bene solo per partecipazione, se prendiamo le mosse da ciò che abbiamo e cercato di ampliarlo a ciò che non abbiamo: il bene non può essere trasmesso come una nozione estrinseca, ma ha bisogno della convinzione personale. Nessuno, a proposito del bene, si accontenta del sapere per sentito dire. Per questo in Platone, come nella filosofia esistenziale di Kierkegaard, il bene può essere comunicato solo indirettamente.

La definizione per analogia, in *Resp.* 507b ss., viene svolta tramite uno schema, nel quale il lato visibile funge da illustrazione analogica del lato intelligibile, ove si colloca il bene.

La vista, per raggiungere le cose visibili, ha bisogno di un *medium*, la luce: se non c'è luce, non si vede. La luce stessa, prodotta dal sole, non si identifica né col senso della vista, né con gli oggetti della visione; essa ha, tuttavia, una dignità, perché rende possibile il vedere. (*Resp.* 507e-508a)

a. Il lato visibile dell'analogia

Nell'ambito di ciò che è fisicamente visibile, il sole, che nella religione popolare greca ha una dignità divina, permette alla vista di vedere e alle cose visibili di essere viste. La vista non si identifica col sole, né di per se stessa né in relazione all'occhio, l'organo in cui viene ad essere. Fra i sensi, tuttavia, è quella di aspetto più solare. Proprio perché non si può vedere senza luce, la capacità (*dynamis*) della vista è data dal sole. Il sole, che è causa della vista, è esso stesso oggetto di visione. (*Resp.* 508a-b)

Il sole è analogo al bene, in questo senso: il ruolo svolto dal bene per il *nous* (intelletto) e per gli oggetti intelligibili,

²⁹ Si veda anche il paragrafo 6 del V capitolo, a proposito di *Resp.* 382a-b.

nell'ambito intelligibile (*noeton*), è paragonabile al ruolo svolto dal sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. (*Resp.* 508c) Il sole dà agli oggetti visibili la *dynamis* o possibilità di essere visti: infatti, quando guardano oggetti poco o nulla illuminati, gli occhi si comportano come se fossero ciechi. Inoltre, il sole dà agli oggetti visibili anche la *génésis* (il venire ad essere), la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso *génésis*. (*Resp.* 509c) Gli enti visibili di cui parla Platone sono evidentemente le creature viventi, le quali, appunto, sono soggette a genesi, crescita e nutrimento. In questo senso, *Resp.* 509c si potrebbe intendere, in altre parole, così: il sole dà la vita, pur non essendo esso stesso vita.

b. Il lato intelligibile dell'analogia

Il lato visibile dell'analogia suggerisce che il sole fa in modo da mettere in atto la potenzialità della vista: quando guardiamo oggetti illuminati dal sole, riusciamo a vedere; quando guardiamo oggetti oscuri, è come se fossimo ciechi. Similmente, quando l'anima si fissa su ciò che è illuminato dalla verità e da ciò che è (*to on*), lo coglie e lo conosce: si rende, in questo modo, chiaro che essa ha *nous* o intelletto, come la capacità di vedere si manifesta solo tramite la visione di oggetti, in presenza di luce. Quando invece l'anima si fissa su ciò che è misto di tenebra e viene ad essere e perisce, allora essa ha solo opinioni, si offusca e somiglia a chi non ha *nous*. (*Resp.* 508d) Quindi la prima funzione del bene è *rendere possibile la conoscenza*, in una maniera peculiare, se dobbiamo prendere sul serio l'analogia: come ci accorgiamo di non essere ciechi solo vedendo qualcosa nella luce, così scopriamo la nostra facoltà di conoscere soltanto mettendola in atto.

L'idea del bene – viene fatto dire a Socrate – apporta verità a ciò che è conosciuto e dà *dynamis* (potenzialità, facoltà) a chi conosce. È causa della *epistème* (scienza) e della verità; però è altro da esse e più bella. Scienza e verità non si identificano col bene, che è di maggior pregio, per quanto anche scienza e verità siano di valore. (*Resp.* 508e) Gli oggetti conoscibili ricevono dal bene non solo l'esser conosciuti, ma an-

VI. *Comunanza*

che l'*éinai* e l'*ousia*, cioè l'essere e l'essenza. Ma il bene non è *ousia*, perché è al di là dell'*ousia* per anzianità o dignità e potenza (*dynamis*). (*Resp.* 509b)

Per comprendere queste parole di Socrate, dobbiamo ricordare, in via preliminare, che il problema del bene è introdotto mentre si discute di un progetto politico e della sua realizzabilità: la prospettiva originaria, nello svolgimento del dialogo, è quella della ragion pratica. Il bene è, certamente, anche il culmine della metafisica platonica. Tuttavia il contesto in cui viene presentato invita a proporre un esperimento: cercare, innanzitutto, di chiarire le parole di Platone dal punto di vista della ragion pratica.

c. In che senso il bene rende possibile la conoscenza?

Il sole non produce il senso dello vista: quando non c'è luce io non vedo, non perché i miei occhi sono fisicamente danneggiati, ma perché manca il *medium* che permette loro di funzionare. Se i miei occhi sono sani, sono fisiologicamente funzionali anche al buio, sebbene non distinguano nulla perché manca la luce. (*Resp.* 508c-508d) Similmente, il bene non produce, in me, la facoltà di conoscere. Essa è funzionale sia in presenza del bene, sia in sua assenza. Si dice, infatti, che quando l'anima guarda ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ha *nous* (intelletto); quando non lo guarda, ha opinioni e si comporta come se non avesse *nous*. Con o senza bene si ha, in ogni caso, conoscenza, dal lato del soggetto conoscente. Ma la sola conoscenza "intelligente", che si distingue dall'opinione, è quella "illuminata" dal bene.

Il senso di questa tesi è già spiegato in *Resp.* 505d: il bene si differenzia dal giusto e dal bello perché siamo disposti ad accettare di fare cose che appaiono o sono credute giuste o belle, ma non accettiamo di fare cose che appaiono o sono ritenute bene senza esserlo effettivamente. Quando non poniamo il problema del bene, possiamo accettare forme di conoscenza legate alle convenzioni diffuse, o a discipline settoriali limitate; possiamo accontentarci dei valori e delle pratiche condivise nella nostra cultura, senza preoccuparci della

loro verità in un orizzonte più ampio. Quando poniamo il problema del bene questo non può bastare: un sapere particolare, settoriale, limitato ed esposto alla doppiezza può esserci utile solo per scopi settoriali e limitati.

Il bene rende possibile la conoscenza, nel senso di intelligenza o comprensione, perché obbliga a porre in maniera radicale il problema della verità. Questa prospettiva non ha a che fare con contenuti determinati di conoscenza, ma con l'orientamento e l'interesse del soggetto conoscente. Perfino Trasimaco, quando smaschera la giustizia come utile del più forte, ragiona col presupposto dell'esigenza di trasparenza e verità posta dal bene. Anche per questo si fa confutare sulla base del suo desiderio di appartenere alla comunità dei conoscenti. Questo desiderio è in contrasto sia con i contenuti della sua teoria, sia col suo atteggiamento competitivo; esso, tuttavia, è necessariamente presente in chi professa la sapienza. In generale, se è vero che *tutti* hanno interesse al bene nella sua verità, allora la scelta della vita teoretica e della sua condivisione di conoscenza non può essere, in linea di principio, una strada riservata a pochi.

d. In che senso il bene rende possibile l'essere (éinai) e l'essenza (ousìa) degli oggetti conoscibili?

Lo spettro semantico di *éinai*, nella lingua greca, è molto ampio: *éinai* può indicare sia il semplice esistere, sia, in vari sensi, l'essere vero.³⁰ In *Resp.* 509c viene detto che il sole dà agli oggetti visibili la *dynamis* di essere visti, ma anche la *genesis* (il venire ad essere), la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso *genesis*. Gli enti conoscibili, inoltre, ricevono dal bene non solo l'esser conosciuti, ma anche l'*éinai* e l'*ousìa*, cioè l'essere e l'essenza.

³⁰ F. Ferrari, *Teoria della idee e ontologia*, pp. 365-391, in Platone, *La Repubblica*, libro V, a cura di M. Vegetti, cit. In greco *éinai* può significare: (a) essere in senso esistenziale (il soggetto del verbo esiste); (b) essere in senso predicativo ("è" è la copula incompleta di una proposizione del tipo "x è F" o "x è un vero F"); (c) essere in senso veritativo-proposizionale, nel qual caso "è" equivale a "ciò che è vero".

L'analogia fra il sole e il bene può essere svolta punto per punto: il sole rende possibile vedere gli oggetti sensibili, mentre il bene, come già menzionato, rende possibile conoscere gli oggetti. Il sole dà agli oggetti sensibili *genesis*, mentre il bene dà agli oggetti conoscibili *éinai*. Il sole dà agli oggetti sensibili crescita e nutrimento, mentre il bene dà agli oggetti conoscibili *ousia*. Una volta sviluppata l'analogia, si impone un interrogativo: in che senso la *genesis*, cioè la generazione o il venire ad essere degli oggetti sensibili, può venir paragonata all'essere degli oggetti intelligibili?

Quando ci si riferisce agli oggetti sensibili, si usa il termine *genesis*: gli enti sensibili, infatti, sono enti che vengono ad essere, sono generati e divengono, grazie alla luce del sole. Quando ci si riferisce agli oggetti intelligibili si usa un termine statico, come *éinai*. Però, se il bene è come il sole, la sua funzione deve essere, in qualche senso, dinamica. Nell'universo platonico, un ente intelligibile è (vero) in un senso statico, atemporale. Esiste, tuttavia, una vita del pensiero che deve essere intesa in senso dinamico: che cosa induce a pensare alle cose e ad affrontare radicalmente il problema della loro verità? Che cosa induce a sottoporre le nostre nozioni a una discussione non finalizzata alla competizione e al *marketing*? L'interesse per il bene, in quanto interesse per la verità, mette in movimento il pensiero. Il bene è ciò che fa "essere" – pensate, corroborate e rese coerenti fra loro – delle nozioni, nel modo peculiare in cui il loro essere è, in un senso parziale, dinamico.

Disponiamo dell'*ousia* di un oggetto conoscibile, cioè della sua essenza o della sua sostanza, quando siamo in grado di definirlo in maniera rigorosa e univoca. L'interesse per il bene e la disposizione a sottoporre ogni nostra tesi alla prova della dialettica è ciò che rende possibile concepire l'*ousia*. Se l'interesse per il bene non agisse su di noi, potremmo accontentarci, a un livello inferiore, delle convenzioni sociali e culturali (*doxa*), e, a un livello superiore, specialistico, di una molteplicità di paradigmi meramente "tecnici" e settoriali.

Non ci interesserebbe sapere che cosa sono veramente le cose.³¹

e. In che senso il bene è al di là dell'essenza (ousia)? In che senso la supera per dignità e potenza?

Il bene (*Resp.* 509b) non è *ousia*, ma è al di là dell'*ousia*. In *Resp.* 505b, erano falliti due tentativi di definizione del bene tramite la sua identificazione con una sostanza, perché avevano prodotto ora una definizione circolare, ora una contraddittoria. Il bene è intelligenza – ma di che cosa? Il bene è piacere – ma come si ordinano, in rapporto al bene, i differenti piaceri? La debolezza delle due definizioni era la medesima: identificare il bene con una cosa isolata, dotata di *ousia*, quando l'esigenza ad esso intrinseca riguarda le relazioni fra le cose.

Ipotizziamo che il bene sia al di là della sostanza perché non è una cosa, bensì un principio di relazione e di ordine. In quanto principio di ordine, non può essere un oggetto. Deve, tuttavia, essere un principio superiore e unitario, altrimenti non produrrebbe *un* ordine. Inteso in questi termini, cioè come esigenza di unità e di ordine, il bene può apparire come un principio misticamente vuoto e retorico, e quindi del tutto superfluo, se non, pericolosamente, utilizzabile per giustificare qualsiasi autoritarismo. Possiamo sottrarci a questa impressione soltanto se riusciamo a spiegare in che senso e in che modo un principio che contiene solo l'esigenza di un ordine unitario può imporre dei vincoli, pur non essendo una cosa.

Dal momento che il bene viene introdotto in un contesto politico, e può essere compreso solo per analogia, ci permettiamo di illustrarlo con una analogia politica. Immaginiamo una trattativa fra un numero indefinito di parti, i cui partecipanti parlano ciascuno per conto proprio, senza ascoltarsi a

³¹ Cioè non ci interesserebbe conoscere l'*ousia*, la quale è la forma nominale della tipica domanda socratica *ti esti* (che cos'è), come nota C.H. Kahn (*Plato and the Socratic dialogue*, cit., p. 336).

vicenda: anche se qualcuno di loro stesse enunciando una soluzione accettabile da tutti, questa soluzione non potrebbe mai essere accolta, perché manca una relazione fra di loro. Se i partecipanti parlano fra loro, di contro, alla fine verrà pattuita la soluzione enunciata da qualcuno. Quale elemento di questa situazione è paragonabile al bene? La soluzione o il fatto di essersi risolti a entrare in una relazione per pattuire una soluzione? Dal punto di vista del contenuto la conclusione della trattativa non aggiunge nulla di nuovo. Gli schemi di azione possibili erano già noti e presenti. Ma la relazione aggiunge qualcosa in più: una pace conclusa, in luogo di una moltitudine di parole. Il bene non è paragonabile alla soluzione decisa – a un contenuto definito – ma alla relazione che ha reso possibile raggiungere quella soluzione.

Fuor di metafora: il bene, nella sua vuotezza, contiene tuttavia, in quanto principio, dei vincoli. In primo luogo, esso contiene l'esigenza dell'unità, sia sul piano soggettivo, sia su quello oggettivo. Sul piano soggettivo, il bene deve essere qualcosa di valido per tutti, e quindi qualcosa che tutti possano, sinceramente, volere: questo significa anche, se ricordiamo che il bene è stato introdotto in un contesto politico, che non si possono imporre nemmeno alla comunità politica principi personali, arbitrari e occasionali. Sul piano oggettivo, il principio del bene deve essere universale, cioè deve essere lo stesso in tutti i casi, e deve essere assolutamente trasparente, cioè deve essere privo di doppiezza, in tutte le accezioni del termine. In questo senso, il bene non è una sostanza o cosa, ma è al di là delle cose: è, infatti, la mera esigenza di un principio unitario di relazione per ordinare e coordinare le sostanze in modo trasparente e coerente. Questa esigenza costituisce la vita del pensiero. Quando facciamo delle scelte, teoretiche o pratiche, abbiamo sempre ad oggetto dei contenuti; ma chi sceglie sulla base del bene avverte l'esigenza di orientarsi secondo un principio unitario valido per tutto e per tutti, e sulla base di una relazione unitaria di tutti con tutti. Su questa falsariga, possiamo anche comprendere perché il bene supera ogni contenuto per dignità e po-

tenza: supera le cose per dignità, perché è ciò che le orienta alla ricerca di un senso unitario, e le supera per potenzialità, perché è l'esigenza che mette in moto la vita del pensiero.

Secondo il neokantiano Hermann Cohen, Platone ha il merito di essersi posto il problema dell'etica nella sua forma più radicale. Egli, infatti, non ha incentrato la sua indagine su quello che gli uomini considerano beni – indagine che lo avrebbe lasciato prigioniero del mondo della sua esperienza – ma si è interrogato sulla possibilità di un tipo di realtà diverso da quello che può affermare la natura mediante la validità scientifica: una realtà costituita dall'autonomia del pensiero, la quale orienta direttamente la ragion pratica, e, indirettamente, la ragion teoretica. A questa domanda, Platone risponde stabilendo un rapporto fra metafisica e filosofia morale: l'idea del bene è l'espressione più alta e significativa del valore critico della teoria delle idee, perché esprime l'esigenza della loro unità di senso; ed è, nello stesso tempo, l'indicazione delle sue conseguenze per la fondazione dell'etica,³² in quanto esigenza, per la ragion pratica, di universalità e di trasparenza.

Gli enti intelligibili possono aspirare a un senso complessivo solo se non sono intesi come discreti e separati, ma vengono idealmente orientati a formare un complesso unitario e coerente. Lo sviluppo del pensiero in un unico movimento sistematico del sapere richiede una condizione di unità, comunanza, trasparenza. Questa condizione, a sua volta, non si identifica con dei fatti o delle cose, ma con un valore e una possibilità. La vita della ragione teoretica e pratica ha bisogno di uno spazio virtuale di interazione unitario e condiviso, che viene mantenuto aperto da un principio di ordine, al di là delle singole nozioni. Questa caratterizzazione della ragione teoretica e pratica è immediatamente politica, perché Platone l'ha introdotta allo scopo di descrivere il sa-

³² H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, B. Cassirer, 1910 (*La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, Milella, 1983, pp. 11-28).

pere dei filosofi al governo – un sapere, quindi, finalizzato all'indirizzo politico.

Per quanto il tema del bene sia metafisicamente complesso, le sue implicazioni per il regime della conoscenza sono chiare: sapere non significa possedere, individualmente, una collezione di nozioni statiche e separate fra loro. Significa, piuttosto, essere in grado di fare interagire queste nozioni entro uno spazio comune sia sul piano oggettivo, sia su quello soggettivo. Sul piano oggettivo, una collezione di nozioni discrete è viva nella misura in cui esse si confrontano reciprocamente, per progredire e muoversi verso il sistema; sul piano soggettivo, il loro confronto può aver luogo solo se le nozioni sono universalmente discusse e condivise nella prospettiva di un interesse genuino per la verità. Il carattere primariamente pratico di questo interesse è messo in luce dal fatto che esso si manifesta, come si afferma in *Resp.* 505d, nella circostanza che, per quanto riguarda il bene, nessuno si accontenta della sua apparenza. Quanto detto per il regime del conoscere vale anche per il regime politico, perché l'idea del bene è stata introdotta, come abbiamo ripetutamente ricordato, proprio allo scopo di descrivere il conoscere capace di indirizzo politico.

Se il sapere fosse un patrimonio soltanto individuale, e non fosse orientato da una sua specifica etica sovrapersonale, non esisterebbero né il dibattito scientifico, né quello, propriamente, politico; ci sarebbero solo nozioni private, episodiche e sconnesse, ispirate da interessi occasionali, vari e slegati. Nel VI libro della *Repubblica* si trova la chiave della confutazione di Trasimaco.

7. La teoria della idee nel X libro della *Repubblica*

Nel terzo libro della *Repubblica* (392c ss.)³³ Socrate attacca la poesia, in quanto strumento di indottrinamento, che affascina il pubblico al di sotto della soglia di consapevolezza critica. Questo attacco viene ripreso nel libro conclusivo, e

³³ Si veda il V capitolo, nota 18.

viene motivato con la teoria delle idee, nella sua formulazione più celebre. Abbiamo preso l'abitudine, dice Socrate nel X libro, di porre un solo *eidōs* per le molte cose singole cui diamo lo stesso nome. Esistono molti tavoli e molti letti, ma le *ideai* – le idee o forme di questi oggetti – sono uniche. L'artigiano che fabbrica un tavolo o un letto, lo fa guardando alle loro idee, cioè basandosi su queste come modelli o paradigmi. Le tavole e i letti sono costruiti, mentre le loro idee non sono fabbricate da nessuno. (*Resp.* 596a ss.)

Si immagini, prosegue Socrate, un artigiano, che sappia produrre qualsiasi cosa. A una prima impressione, questo artigiano può sembrare un *sophistēs* (esperto) meraviglioso. In realtà, per (ri)produrre qualsiasi cosa, basta metterla davanti a uno specchio. Ma una riproduzione speculare dà solo *ta phainόμενα*, ciò che, delle cose, appare, e non ciò che veramente è. Un artigiano di questo tipo è il pittore, che, dipingendolo, riproduce l'apparenza di un letto. Tuttavia, anche il fabbricante di letti non fa l'*eidōs* del letto, cioè ciò che diciamo essere il letto, bensì un qualche letto. (*Resp.* 596e-597a ss.) Anche il fabbricante di letti, pertanto, non fa ciò che è, ma qualcosa di simile a ciò che è. Se si dicesse che l'*ergon* o l'opera del fabbricante di letti è qualcosa che è in modo compiuto o perfetto, diremmo qualcosa di non vero.

Che differenza c'è fra l'agire del falegname, che fabbrica un letto, e l'agire del pittore, che lo dipinge soltanto? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo considerare tre letti: uno che è nella *physis*, che diremo fatto da un dio (*theos*, usato in senso generico); un altro fabbricato dal falegname, e un terzo rappresentato dal pittore.

Il letto fatto dal dio è intrinsecamente unico. Anche se il dio avesse fatto due letti, l'idea del letto rimarrebbe unica. Infatti possiamo dire che due letti diversi sono, appunto, letti, solo perché possiamo applicare ad entrambi un'unica idea di letto. (*Resp.* 597b ss.) Il dio viene designato come il *phytourgòs* (coltivatore, autore) di un letto che è veramente; il falegname come l'artefice (*demiourgòs*) del letto, mentre il pit-

tore – e allo stesso modo il poeta tragico e tutti gli altri del suo genere – come il suo *mimetés* o imitatore. (*Resp.* 597d ss.)

La distanza dell'imitatore dalla verità è massima, perché questi imita non l'*eidós*, come l'artefice, ma gli oggetti da lui prodotti. Per di più, la riproduzione di ciò che appare sarà sempre compiuta in maniera prospettica, cioè da un punto di vista parziale. Così, l'imitatore riuscirà a riprodurre le parvenze (*éidola*) di qualsiasi cosa, senza intendersi di nessuna. Saper disegnare un'automobile, copiandola dal vero, non significa saperla anche costruire: per fare questo, occorre conoscere e capire il suo *eidós*, cioè la sua struttura o il suo progetto costruttivo. (*Resp.* 598a ss.) Questa forma di conoscenza di terza mano è tipica dei poeti, i quali tramandano nozioni non loro. Essi sono solo imitatori di parvenze della virtù.

Il fascino della loro imitazione si basa sul compiacimento e sulla manipolazione dell'elemento irrazionale dell'anima umana. Le emozioni sono facili da "imitare", cioè da trasmettere agli spettatori in modo da indurli all'immedesimazione.³⁴ (*Resp.* 605b ss.) Il poeta "mimetico" è un manipolatore di sentimenti, che produce un cattivo governo dell'anima e un cattivo governo della città, inducendo a vedere le cose ora in un modo ora in un altro, e foggiando *éidola* illusori. La filosofia e la poesia sono rivali, perché hanno un progetto politico ed educativo differente. La poesia va tenuta lontana dalla città ben governata – per quanto se ne possa essere affascinati – finché non sarà in grado di giustificarsi, cioè di scagionare se stessa dall'accusa di essere fonte di paralisi intellettuale e manipolazione delle menti. (*Resp.* 607c ss.)

La teoria delle idee viene introdotta all'interno di un contesto non teoretico, ma pedagogico e politico-comunicativo. Socrate, infatti, riprende il tema, già trattato nel III libro, dell'influenza del *medium* sul messaggio. La poesia è imitazio-

³⁴ Su questa tema si deve rimandare a E.A. Havelock, *Preface to Plato*. cit., pp. 234-272 (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, pp. 191-223).

ne senza consapevolezza; l'artigianato è imitazione accompagnata dalla consapevolezza dell'*eidōs*, cioè del progetto concettuale della cosa; e soltanto l'*eidōs* è la cosa come è veramente. L'artigiano fabbrica o produce (*poiēi*), in senso proprio, la cosa. Dell'*eidōs* si dice che è "fatto" dal dio soltanto in senso traslato: in senso proprio, per quanto concerne la produzione dell'idea da parte del dio, si usano il verbo *phyo*, che designa il generare in quanto processo naturale, e il sostantivo *phytourgōs*, che significa, in primo luogo, coltivatore e soltanto metaforicamente autore. (*Resp.* 597d) L'esistere delle cose di produzione umana va dunque pensato come frutto di una fabbricazione, se si tratta di costruzioni, o di una imitazione, se si tratta di rappresentazioni artistiche; l'esistere delle idee, invece, come una fioritura o una generazione naturale.³⁵ Questa tripartizione deve essere chiarita in relazione al contesto in cui Platone la pone: dobbiamo, dunque, chiederci che tipo di mondo culturale e pedagogico deriva da ciascuno dei tre livelli.

Come è stato mostrato da Havelock, l'attacco platonico all'arte si riferisce alla sua funzione enciclopedica e politico-mediatica, tipica della cultura ad oralità primaria da cui i Greci si stavano congedando. Il poeta, per la sua essenziale funzione mnemonica, si legittimava in quanto replicatore di un patrimonio tramandato: il suo mondo non poteva accogliere il diritto d'autore perché l'autorevolezza si fondava interamente sulla riproduzione, come imitazione priva non solo di creatività, ma, soprattutto, di consapevolezza critica. La cultura poetica, intesa in questo senso, non può "possedere" conoscenza perché è intrinsecamente eteronoma.

L'artigiano, a differenza del poeta, compie qualcosa di più di una rappresentazione mediatica: perché gli sia possibile costruire qualcosa, deve conoscere l'*eidōs* e deve saperlo mettere in atto. Dal momento che il contesto in cui viene intro-

³⁵ Vandana Shiva (*Biopiracy* cit., pp. 13-23; trad. it. pp. 19-31), quando assimila la creatività naturale della vita e quella intellettuale delle scienze della vita, per sottoporle a un medesimo regime comunitario, ragiona in termini molto simili a quelli di Platone.

dotta la teoria delle idee non è propriamente teoretico, bensì politico-pedagogico, sarebbe possibile interpretare il poeta e l'artigiano come rappresentanti di due modi di intendere la cultura in quanto produzione umana: il primo ripetitivo e inconsapevole, il secondo costruttivo e consapevole. Potremmo anche pensare i modelli dell'artigiano come essi stessi fabbricati: in questo caso, sarebbero *know-how* di produzione individuale, sottoponibili a un regime proprietario. Se le cose stessero così, non potrebbero esistere un mondo e un linguaggio comune – neppure per quel tanto che è necessario per concludere contratti di compravendita.

Platone, tuttavia, si dà la pena di mettere l'idea a un terzo livello: le cose non sono veramente quelle che fabbrica l'artigiano, bensì quelle “naturali” che coltiva il dio. L'*eidos*, pertanto, non va concepito come una costruzione, bensì come qualcosa che è generato dalla creatività della natura, grazie alla cura dell'agricoltore divino. Questa tesi obbliga a pensare le idee come umanamente indisponibili, perché, propriamente, non prodotte da nessun individuo umano, e come indipendenti di ogni volontarismo: il dio, che intrattiene con esse un rapporto privilegiato, non le fabbrica, ma le coltiva. Da questa impostazione segue che le idee debbano essere pensate e cercate come comuni e indipendenti dall'arbitrio: possiamo dire che due prodotti sono dei letti solo in virtù dell'idea di letto, che vale per tutti. La metafisica platonica delle idee sembra naturalistica e conservatrice, ma il suo esito etico, pedagogico e politico è l'emancipazione della conoscenza dai padroni del discorso. Dal punto di vista della prassi, la funzione delle idee – che non possono appartenere a nessuno – è garantire il presupposto di un mondo pubblico e comune, il cui contenuto di conoscenza sia trasparente e indisponibile a un tempo.

In questa prospettiva, è possibile anche spiegare il primato del sapere dell'utente sul sapere del produttore e il potere d'indirizzo del primo sul secondo. (*Resp.* 601d ss.)³⁶ Le idee,

³⁶ Su questo tema si veda anche G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, cit. pp. 155 ss., che spiega il primato dell'utente sul produttore non tanto sulla base

come abbiamo visto, non vengono costruite o create, ma soltanto applicate. La storia delle idee è, propriamente, solo la storia delle loro applicazioni. Pertanto, non si possono dare direttive sulla conoscenza delle idee, che dunque rimane libera, perché soggettivamente e oggettivamente indisponibile: si possono dare direttive solo sulla produzione delle cose. La produzione non può essere intesa come un processo creativo originale, bensì come un'applicazione; di ulteriore, rispetto al contenuto cognitivo dell'idea, ci sono solo gli esiti buoni o cattivi derivanti dall'uso delle cose prodotte. Ma questi esiti ricadono nell'esperienza dell'utente, il quale, dunque, ha voce in capitolo sul produttore.

Se la conoscenza è condivisa, perché le idee non sono pensate come prodotte dagli uomini, ma come qualcosa di indisponibile, di cui nessuna creatura può esser autrice e proprietaria, il produttore non può essere pensato come un imprenditore che, nel segreto della sua azienda, escogita progetti il cui contenuto cognitivo gli rimane, *de jure* o *de facto*, esclusivo, per suggerirli a consumatori inconsapevoli e passivi. I progetti delle cose sono noti, in un regime di conoscenza comunitaria; chi si trova in una posizione di svantaggio cognitivo, in questo caso, non è il consumatore, bensì il produttore, e non in virtù di un regime proprietario, bensì solo per l'ulteriorità della storia e dell'esperienza.³⁷

Una lettura attenta della *Repubblica* non corrobora la tradizionale immagine di Platone come sostenitore di una intuizione intellettuale avente ad oggetto paradigmi determinati una volta per tutte, da applicare al mondo con un gesto autoritario. La *nòesis* o intellesione, la quale ha di mira l'incondizionatezza (*anypòtheton*) caratteristica delle idee,

di presupposti schiavistici, quanto su una gerarchia delle funzioni da cui deriva una divisione non più tecnica, ma anche sociale del lavoro.

³⁷ In questa prospettiva, l'interesse alla difesa e all'estensione della proprietà intellettuale potrebbe essere visto, prima che come un interesse per il guadagno, come un interesse per il potere – economico e non solo – derivante dal mantenimento dei consumatori in una condizione di passività e di opacità.

muove da ipotesi e viene raggiunta con il *dialégesthai*, cioè non immediatamente, ma solo tramite la mediazione del dialogo (*Resp.* 511b): l'ambito delle idee può diventare un mondo solo in virtù della comunanza e della trasparenza dell'informazione.³⁸

8. Il problema del “terzo uomo”

L'interpretazione della teoria delle idee che abbiamo proposto ne accentua il carattere pratico. Tuttavia, essa ha anche un carattere metafisico, come è mostrato dalla cosiddetta autopredicazione, per la quale l'idea di letto non è semplicemente uno schema o una struttura conoscitiva. L'idea, cioè, non è soltanto un predicato che si applica a qualche altra cosa e non a se stesso, bensì essa stessa è un letto, anzi è il letto per eccellenza. L'autopredicazione dà origine a note difficoltà logiche, che Platone stesso smaschera nel dialogo *Parmenide*, ove si espone il cosiddetto argomento del terzo uomo.³⁹ Se l'idea dell'uomo è, per autopredicazione, essa stessa un uomo, anzi è l'uomo per eccellenza, come possiamo pensare che gli uomini sensibili siano sue copie? Perché sia così, occorre che fra i vari uomini sensibili $u_1, u_2 \dots u_n$ e l'idea di uomo U ci sia un elemento in comune U_a . Questo elemento è, appunto, il terzo uomo, che è ciò che gli uomini sensibili e l'uomo ideale hanno in comune. Ma come si può dire che U_a ha qualcosa in comune con $u_1, u_2 \dots u_n$ e U ? Solo indicando un elemento U_b che è in comune con i precedenti. E si può andare avanti così, producendo un regresso all'infinito. Quindi si può concludere che la teoria delle idee, escogitata per dare un senso unitario al molteplice, lo rende, a rigore, indefinito, perché è possibile ripetere infinitamente il ragionamento che la fondava: io posso chiamare “uomini” i differenti uomini sensibili, perché essi partecipano tutti dell'idea di Uomo, che è l'uomo per eccellenza; ma questa partecipa-

³⁸ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 120.

³⁹ Platone, *Parmenide*, 132a-133a. Sul tema si veda A.E. Taylor, *Plato*, cit., pp. 355-356 (trad. it. pp. 551-555).

zione – visto che l’Uomo è esso stesso un uomo – richiede che Uomo e uomini partecipino di una terza idea fra loro comune, e così via, all’infinito.

Perché questa debolezza si manifesti occorre presupporre:

1. che le idee siano la quintessenza della realtà
2. che la realtà sia composta da cose
3. che pertanto le idee, per essere realtà, debbano essere cose, omogenee, dunque, con ciò che predicano.

Il primo presupposto non può essere eliminato senza negare uno dei punti salienti del platonismo. Questo, però, non vale per il secondo presupposto: che ne sarebbe della teoria delle idee se al suo posto si mettesse la tesi che la realtà, in quanto noi la conosciamo, è informazione?

Le idee, in questo caso, dovrebbero essere pensate non come le cose, bensì come l’informazione per eccellenza, in quanto modelli unitari unificanti; le cose cosiddette sensibili sarebbero conoscibili solo in quanto applicazioni del “progetto” delle idee e l’imitazione artistica potrebbe essere trattata alla stregua di una informazione priva della comprensione del *know-how* ideale. Si potrebbe inoltre ipotizzare che, stando così le cose, il terzo termine di paragone – con tutte le sue difficoltà – sia superfluo. In senso discendente, l’artigiano può fabbricare un letto solo perché ha sotto gli occhi – cioè gli è noto – il modello dell’idea di letto: senza questo modello, il letto fabbricato non sarebbe possibile. L’artista, a sua volta, ricopia il letto fabbricato dall’artigiano solo perché lo ha a disposizione per copiarlo. I tre letti sono reali e conoscibili non perché sono cose, bensì perché sono concrezioni di informazione, più o meno ricche e cariche di consapevolezza.

In senso ascendente, dalla copia dell’artista all’idea, la questione si farebbe più complicata, perché avremmo a che fare non tanto con modelli che informano di sé ciò che viene fatto e lo rendono possibile, quanto con cose: come facciamo a sapere che il letto dipinto dall’artista è la rappresentazione del letto fatto dall’artigiano? E come facciamo a sapere

che il letto fabbricato dall'artigiano è l'esecuzione del progetto implicito nell'idea? Dobbiamo, da noi, far congetture sull'informazione cristallizzata da qualcun altro, o dalla natura, in questi oggetti e dobbiamo paragonare i tre gradi – arte, artigianato, filosofia – fra loro.

Qui si ripropone l'indefinitezza dell'argomento del terzo uomo: a partire dalla poesia, possiamo arrivare alla cosa così come viene fatta dall'artigiano solo introducendo terzi termini di paragone fra elementi eterogenei, non tanto perché costituiti con differenti intensità di informazione, quanto, soprattutto, perché il rapporto fra l'oggetto e il modello non è stato posto da noi; e ci troviamo in difficoltà analoghe quando dobbiamo valutare la conformità dell'esecuzione dell'artigiano al progetto che dovrebbe ispirarla, e, ancor prima, rinvenire il progetto stesso.

Non è indefinita l'azione informata, ma la conoscenza che ricostruisce l'informazione cristallizzata e data, per riportarla a trasparenza, partecipandola. Dire che la realtà è informazione non significa dire che è sapere assoluto, e assoluta e conclusa trasparenza: la chiarezza dell'azione deve confrontarsi con l'opacità della giustificazione e della descrizione. Quello che per me, che agisco, è giustizia, per altri può essere un enigma, o una complicata menzogna fenicia.

Se fosse possibile leggere Platone in questo senso, i tre gradini composti dall'idea di letto, dal letto fatto dall'artigiano e da quello rappresentato "poeticamente" funzionerebbero come istanze critiche: il letto fatto dall'artigiano viene messo a confronto con quello poetico per illustrare la differenza fra una produzione con consapevolezza progettuale e una produzione senza consapevolezza progettuale. Analogamente, la differenza fra l'idea incorporata nella fabbricazione e il paradigma non fabbricato serve per spiegare che una informazione non manipolatoria e sofistica deve presupporre se stessa come data al di là del mondo in cui si realizza e degli individui che la mettono in atto. La differenza fra i tre gradini non è metafisica, ma gnoseologica e pratica. Il fatto stesso che la nozione più grande che si possa

imparare sia, come abbiamo visto, l'idea del bene, e che quest'ultima sia al di là dell'*ousia*, cioè al di là dell'essere cosa, sembra militare a favore di questa interpretazione: il bene è quella potenzialità che spinge, indefinitamente, a trasformare le cose cristallizzate in libera informazione.

Questa interpretazione è molto lontana dalla lettura manualistica della teoria delle idee, perché in luogo di tre livelli eterogenei si propongono tre livelli di azione e di conoscenza, omogenei, pur con differenti intensità di informazione. Vale la pena, tuttavia, sottolineare che la città paradigmatica di Platone viene conosciuta, nella *Repubblica*, proprio in quanto è costruita: *to logo ex archés poiòmen polin*. (*Resp.* 369c) E che una simile interpretazione è suggerita anche da Kant, nel celebre omaggio alla *Repubblica* contenuto nella *Critica della ragion pura* (B 370/A314 ss.). Kant dichiara di non poter seguire Platone sul piano speculativo, e segnatamente nella sua ipostatizzazione delle idee, cioè nella attribuzione ad esse di una consistenza ontologica o di un essere proprio; nondimeno, egli aggiunge, il linguaggio di Platone si presta “a una interpretazione più moderata e proporzionata alla natura delle cose”, in quanto esprime una tensione verso la ricerca di un senso unitario e incondizionato dell'universo.

Platone – scrive Kant – si servì dell'espressione “idea” intendendo qualcosa che non è mai ricavato dai sensi, e sorpassa anche i concetti dell'intelletto, in quanto nell'esperienza non si incontra nulla che vi sia adeguato. Per lui le idee “sono gli archetipi delle cose stesse, e non semplici chiavi per le esperienze possibili, come le categorie”.⁴⁰ “Esse emanarono dalla ragione suprema, da cui vennero partecipate alla ragione umana, la quale, per altro, non si trova più nel

⁴⁰ Se consideriamo la metafora della linea in *Resp.* 509 ss., possiamo paragonare il ruolo dell'intelletto alla *dianoia*, che prende le mosse da ipotesi e costruisce delle strutture differenti da quelle degli oggetti sensibili, ma che agli oggetti sensibili possono applicarsi, visto che se ne può dare una illustrazione sensibile. La traduzione dei passi kantiani citati qui di seguito è quella di G. Gentile e G. Lombardo Radice per Laterza.

suo stato originario” ma deve a fatica richiamarle per mezzo dell'*anàmnesis*.

“Platone osservò molto bene” – prosegue Kant – che la nostra attività conoscitiva sente un bisogno più alto “che di compitare semplici fenomeni secondo una unità sintetica”: egli trovò “segnatamente le sue idee in tutto ciò che è pratico, che cioè si fonda sulla libertà, la quale, dal canto suo, sta fra le conoscenze che sono un prodotto proprio della ragione. Chi volesse trarre dall’esperienza i concetti della virtù, e prendesse come modello, per la fonte della conoscenza, qualcosa che può valere solo come esempio per una imperfetta spiegazione, farebbe della virtù un nome vano ed equivoco, rendendolo variabile secondo i tempi e le circostanze, e non adoperabile come regola.” Un uomo può essere visto come modello di virtù solo in base ad un originale, l’idea della virtù, rispetto alla quale “tutti i possibili oggetti dell’esperienza servono sì da esempi (prova della fattibilità, in certo grado, di ciò che esige il concetto della ragione), ma non da archetipi.” Il fatto che l’azione umana non sia mai perfettamente adeguata a questa idea non la rende chimerica, in quanto solo grazie ad essa possiamo giudicare del valore e del disvalore morale di ogni approssimazione alla perfezione.

La *Repubblica* di Platone – conclude Kant – non può essere trattata come una mera idea, o un progetto fantasticamente utopico.⁴¹ “Una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi che facciano sì che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri (non della maggior felicità, perché questa ne segue da sé) è pure per lo meno un’idea necessaria, che deve essere a fondamento non solo del primo disegno di una costituzione politica, ma anche di tutte le leggi.” Quanto più la legislazione e il governo fossero ordinati in accordo a questa idea, tanto più rare sarebbero le pene: ed è ragionevole pensare che, in un ordinamento perfetto (soltanto) archetipico, le pene sarebbero inesistenti.⁴²

⁴¹ Si veda quanto è detto in *Resp.* 472d ss. sulla realizzabilità del progetto.

⁴² Su questo si veda il secondo paragrafo del secondo capitolo, sezione b.

“Niente può trovarsi di più dannoso e indegno di un filosofo, che un banale appello ad una presunta esperienza contraria, che per altro non sarebbe esistita, se a tempo opportuno non si fossero stabilite quelle istituzioni secondo le idee, usando concetti rozzi” perché presi dall’esperienza. “Quanto alla natura, l’esperienza ci fornisce la regola ed è la fonte della verità; ma rispetto alla legge morale, l’esperienza è la madre dell’apparenza, e niente è più da biasimare che voler determinare o limitare la legge di quel che io devo fare (*ich tun soll*) guardando ciò che si fa (*es getan wird*).”

Kant riconosce l’eredità platonica sul piano della ragion pratica: le idee, in quanto prodotto dell’autonomia della ragione, sono le uniche regole che possono giustificare ciò che facciamo da un punto di vista universale. Sul piano della ragione teoretica, però, le idee di Platone possono essere lette anche come un principio ontologico. Kant, tuttavia, può dichiarare la propria affinità con Platone non soltanto perché ritiene che sia possibile una interpretazione più moderata della teoria delle idee, come abbiamo tentato di fare qui, bensì anche perché, sul piano pratico, entrambi condividono un ideale di libertà come autonomia, e cercano modelli intelligibili cui orientare l’azione; sul piano teoretico, entrambi offrono cittadinanza, nella loro riflessione, alla ricerca dell’incondizionato, cioè del senso primo e unitario del tutto. Per entrambi, infine, questo senso primo e unitario non sta né nelle cose, né in idee pensate come se fossero cose, ma in una condizione di unità, comunanza e trasparenza che non può essere ridotta a formula e sostanza senza perdere la sua nobiltà.⁴³

⁴³ Il platonismo di Hegel, che riduce la realtà a idea in ogni momento pienamente trasparente e presente a se stessa, sfugge assai meglio di quello di Kant all’argomento del terzo uomo. Hegel tuttavia trascura, nel platonismo, il suo carattere pratico – come ben mette in luce la critica di Peperzak nel volume *Platonic Transformations*, Boston, Rowman & Littlefield, 1997.

VII. *Paidéia*

1. L'educazione come progetto

In una parola, io dico che tutta la città è la scuola (*paideusis*) della Grecia e, se ci consideriamo uno per uno, mi sembra che ciascuno, da noi, si presenti autosufficiente, nelle circostanze più varie, con la massima grazia e versatilità.¹

Con queste parole, riportate da Tucidide nel *logos epitaphios*, Pericle esprime un concetto molto importante per la politica della conoscenza: quello di *paidéia* come cultura ed educazione. La cultura di cui parla Pericle non è solo un dato di fatto antropologico, ma anche e soprattutto l'esito di un progetto comunitario consapevole, che giustifica il primato politico della città. Egli, da democratico, crede nella continuità fra collettività e individui: quello che gli Ateniesi sono presi uno per uno, è connesso alla prassi e ai valori della città presa nel suo complesso – una città che decide su se stessa perché governa se stessa.

Il filologo tedesco Werner Jaeger ha sostenuto, negli anni '30 del XX secolo, che la nostra storia comincia "con l'affacciarsi dei Greci, in quanto essa oltrepassa i limiti del proprio popolo e ci dobbiamo riconoscere membri d'una più ampia cerchia di popoli. Ebbi perciò già a chiamare tale cerchia l'ellenocentrica".² Il carattere di progetto, legato alla volontà e alla ragione consapevole, distingue la *paidéia* greca della cultura intesa, genericamente, in senso antropologico:

¹ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II.41.1.

² W. Jaeger, *Paideia*, I, cit., p. 3 (trad. it. p. 4).

Certo, nel logoro uso verbale odierno, noi siamo soliti applicare il concetto di cultura per lo più non in questo senso, di ideale appartenente alla sola umanità postgreca, ma l'applichiamo, con significato reso assai banale, generalizzando, a tutti i popoli della terra, compresi i primitivi; intendiamo cioè per cultura nient'altro che l'insieme delle manifestazioni e forme di vita caratteristiche di un popolo. La parola cultura è quindi decaduta a concetto antropologico meramente descrittivo; non rappresenta più un altissimo concetto di valore, un ideale consapevole. In questo significato vago e sbiadito, di mera analogia, è allora lecito parlare di una cultura cinese, indiana, babilonese, ebraica ed egiziana, sebbene in nessuna di tali lingue si trovi un vocabolo corrispondente e la consapevolezza del relativo concetto. Nessun popolo d'elevata organizzazione manca, è vero, di un apparato educativo, ma la Legge e i profeti degli Israeliti, il sistema confuciano dei cinesi, il *Dharma* degli Indù, nell'essenza loro e in tutta la loro struttura spirituale sono tutt'altra cosa dell'ideale greco della cultura umana. In ultima analisi la consuetudine di parlare di una pluralità di culture pre-elleniche è sorta dal malvezzo di livellamento positivistico, che subordina ogni cosa estranea ai tradizionali concetti europei, senza accorgersi che la falsificazione storica comincia, in fondo, sin dall'inquadramento di un mondo straniero entro il nostro sistema di concetti, non rispondente alla natura di quello. Qui ha la sua radice il circolo vizioso quasi inevitabile d'ogni comprensione storica. Eliminarlo totalmente è impossibile, ché dovremmo perciò cominciare con l'uscir quasi da noi stessi. Ma nelle questioni fondamentali della ripartizione storica del mondo si dovrebbe ad ogni modo poter acquistare chiara coscienza del divario capitale tra il mondo pre-ellenico e quello che coi Greci incomincia, nel quale per la prima volta si costituisce un ideale di cultura quale consapevole principio formativo.³

³ *Ibidem*, vol. I, pp. 6-7 (trad. it. pp. 7-8).

L'antropologo culturale Carlo Tullio Altan, nel definire la propria disciplina, critica la posizione di Jaeger:

È interessante notare come Jaeger svaluti il concetto di cultura, quale si venne elaborando in antropologia, [...] notando come esso abbia perduto le sue connotazioni valutative, così da poterlo indiscriminatamente usare per indicare assetti sociali diversi da quello che rappresenta per tradizione il solo vero esempio di cultura. Questo concetto "vago e sbiadito" è in realtà il prodotto di un faticoso processo di liberazione dalla condizione in cui ci siamo storicamente trovati, e che lo stesso Jaeger definisce "ellenocentrica".⁴

Il dissidio fra Jaeger e Altan è dovuto alla circostanza che nello stesso nome convivono due concetti diversi e cioè, da una parte, la cultura come *paidéia*, cioè come ideale formativo consapevole, che richiede impegno, studio e fatica, perché non dipende dal mero venire ad essere entro una comunità o un popolo, ma da un investimento di ragione e volontà; dall'altra, la cultura in senso antropologico, come "insieme delle manifestazioni e forme caratteristiche di un popolo" che ricade su di noi per il semplice nascere entro una comunità.

Confondere questi due concetti può condurre ad equivoci: è, infatti, equivoco sia voler confutare un progetto di *paidéia* sulla base della circostanza di fatto che le culture – nel senso antropologico del termine – non lo condividono, sia pretendere di imporre ad altri la propria forma di vita immediata, come se fosse di per sé *paidéia*.

Il discorso di Pericle, animato com'è da ottimismo democratico, presuppone una armonia fra la cultura nel senso forte, progettuale, e la cultura nel senso debole, antropologico: i singoli sviluppano la loro ragione e volontà in virtù – e non a dispetto – dell'ambiente umano in cui si trovano a nascere. Per questo l'intera città può essere pensata come una istitu-

⁴ C.T. Altan, *Manuale di antropologia culturale*, Milano, Bompiani, 1971, p. 16.

zione educativa. Ma Platone, che non condivide questo ottimismo, rappresenta, nell'allegoria della caverna, la discontinuità che sussiste fra i due significati. L'individuazione di tale discontinuità permette di mettere in luce con chiarezza il carattere progettuale della *paidéia* e di interrogarsi sul suo regime, come non è possibile quando la continuità fra l'uno e l'altro senso rende difficile distinguere fra il cascame antropologico e le scelte deliberate.

2. L'allegoria della caverna

All'inizio del VII libro della *Repubblica*, Socrate ricorre all'allegoria della caverna per spiegare a Glaucone la differenza fra la *paidéia* – l'educazione o la cultura – e l'*apaidensia*. (*Resp.* 514a)⁵

Si immaginino – racconta Socrate – degli uomini chiusi fin da bambini in una grande dimora sotterranea, incatenati in modo tale da permettere loro di guardare solo davanti a sé. Dietro di loro brilla, alta e lontana, la luce di un fuoco, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada con un muretto. Su questa strada delle persone trasportano utensili, statue e ogni altro genere di oggetti; alcuni dei trasportatori parlano, altri no. Chi sta nella caverna, non avendo nessun termine di confronto e non potendo voltarsi, crederà che le ombre degli oggetti proiettate sulla parete di fondo siano la realtà (*ta onta*); e che gli echi delle voci dei trasportatori siano le voci delle ombre. (*Resp.* 514a ss.)

Per un prigioniero, lo scioglimento e la guarigione dai vincoli e dalla *aphrònesis* (mancanza di discernimento) sarebbe una esperienza dolorosa e ottenebrante. Il suo sguardo, abituato alle ombre, rimarrebbe abbagliato: se gli si chiedesse – con la tipica domanda socratica – di dire che cosa sono gli oggetti trasportati, non saprebbe rispondere, e continuerebbe a ritenere più chiare e più vere le loro ombre proiettate sulla parete. Per lui sarebbe difficile capire che sta guardando

⁵ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 223.

cose che godono di una realtà o verità maggiore (*mallon onta*) rispetto alle loro proiezioni.

Il dolore aumenterebbe se fosse costretto a guardare direttamente la luce del fuoco. E se fosse trascinato fuori dalla grotta, per la ripida salita, e dovesse affrontare la luce del sole, la sua sofferenza e riluttanza si accrescerebbe ancora. La sua acclimatazione al mondo esterno dovrebbe essere graduale: prima dovrebbe imparare a discernere le ombre, le immagini delle cose riflesse nell'acqua, e poi direttamente gli oggetti. Il cielo e i corpi celesti dovrebbe cominciare a guardarli di notte, e solo in seguito anche di giorno.

Una volta ambientatosi, potrebbe cominciare a ragionare sul mondo esterno, sulla sua struttura, e sul ruolo che ha in esso il sole. Solo allora il prigioniero liberato, ricordandosi dei suoi compagni di prigionia e della loro conoscenza, potrebbe ritenersi felice per il cambiamento. Ma se ritornasse nella caverna, i suoi occhi, abituati alla luce, sarebbero quasi ciechi. I compagni lo deriderebbero, direbbero che si è rovinato la vista, e penserebbero che non vale la pena di uscire dalla caverna. E se qualcuno cercasse di scioglierli e di farli salire in superficie, arriverebbero ad ammazzarlo. Uccidere chi viene dall'esterno è facile, perché, essendo quest'uomo abituato alla gran luce dell'esterno, sarebbe costretto a contendere nei tribunali o altrove sulle ombre del giusto, con persone che la *dikaiosyne* non l'hanno veduta mai. (*Resp.* 515c ss.)

L'allegoria si può aprire con più di una chiave: essa rappresenta, per esempio, la storia della vita e della morte di Socrate, e illustra perché la filosofia si trovi in contrasto con le città reali. Nel testo, tuttavia, Socrate indica esplicitamente la sua finalità: spiegare che cosa si intende per *paidéia* – in una maniera tale da rendere impossibile l'equivoco fra la cultura come *paidéia* e la cultura in senso antropologico.

La condizione dei prigionieri è la condizione di tutti noi, in quanto veniamo ad esistere in uno spazio e in un tempo delimitato e circoscritto, e in una situazione culturale già strutturata secondo modalità e immagini che non abbiamo

creato noi. Nessuno nasce fuori dalla caverna: come esseri finiti, veniamo ad essere soltanto nella condizione della storia. La caverna, in questo senso, non è una delimitazione evitabile, imposta dall'arbitrio di qualcuno: la prima "cultura" che necessariamente ci forma è quella in senso antropologico. A questo elemento strutturale, dovuto alla nostra finitezza e storicità, si aggiunge un elemento umano: all'imboccatura della caverna qualcuno proietta ombre e fa risuonare echi, in maniera tanto convincente che i prigionieri, all'interno, li scambiano per la realtà. Non ci viene detto se queste proiezioni siano o no intenzionali e rispondano a un progetto deliberato di manipolazione delle menti tramite il controllo mediatico di ciò che appare come realtà. Ma questo silenzio rende l'allegoria tanto più efficace, in quanto mostra che la limitazione e il controllo dell'accessibilità dell'informazione, in connessione con i vincoli strutturali connessi alla storicità delle creature finite, producono *in ogni caso*, lo si voglia o no, manipolazione delle menti.

Il mondo chiaroscurale della *doxa*, cioè dell'apparenza o del sapere di seconda mano, è il mondo in cui ha necessariamente inizio la nostra conoscenza: in questo mondo si nasce, e solo a partire da questo mondo si può cominciare a conoscere. Ma una conoscenza che non mette in questione se stessa, interrogandosi sull'ambiente culturale in cui si forma e sulle modalità e sui limiti dell'accesso all'informazione, è destinata ad rimanere provinciale e manipolabile. Le modalità di conoscenza determinano anche i caratteri della comunità politica: il mondo della caverna è un mondo chiuso e circoscritto, nel quale ha luogo un condizionamento cognitivo tanto più efficace in quanto poco evidente. Le comunità politiche particolari, poiché sono storiche, nascono necessariamente in ambienti particolari e circoscritti. Tuttavia, quello che ci troviamo a sapere per destinazione antropologica e per determinazione mediatica non è identico a quello che possiamo conoscere sulla base di un impegno personale.

Alcuni sostengono – afferma Socrate spiegando la sua allegoria – che nella *psyché* non c'è scienza (*epistème*). Istruire,

nella loro prospettiva, significa semplicemente informare, “quasi ponendo la vista in occhi ciechi”. (*Resp.* 518b-c) Ma il discorso che abbiamo fatto ora, indica che la *dynamis* o potenzialità di imparare è insita nella psiche di ognuno, e richiede un coinvolgimento personale, perché si tratta di passare dal mondo di ciò che diviene alla visione di ciò che è e della sua parte più fulgida, il bene. (*Resp.* 518c-d)

L'insegnamento è una *techne* di conversione, nel senso letterale del termine: non si tratta di dare alle persone informazioni o capacità che non possiedono, ma di indurle a voltarsi dalla parte giusta, in modo da permetter loro di far uso di una facoltà che già hanno. Mentre le altre virtù dell'anima, come quelle del corpo, si acquistano con l'abitudine e l'esercizio, la capacità di discernere è una dote personale che non perde mai la sua virtù, ma per effetto della conversione etica diventa utile oppure nociva. (*Resp.* 518e-519a) Le virtù etiche possono essere frutto di esercizio, e possono essere prodotti culturalmente condizionati e variabili; la capacità di conoscere, che non può essere infusa dall'esterno, è invece una espressione genuina dell'autonomia delle persone – quella che illumina e rende autentiche le altre virtù, quando sono presenti.

Se la *paidéia* fosse da intendere come una trasmissione meccanica di nozioni discrete, non sarebbe possibile la liberazione dalla caverna, cioè l'avvio di un percorso di conoscenza critico e autonomo. Se imparare significasse semplicemente acquisire informazioni da una fonte esterna, sarebbe impossibile trascendere ciò che ci è stato fatto sapere. L'informazione sarebbe a buon diritto soggetta a proprietà privata, ma la manipolazione delle menti – deliberata o no – sarebbe totale. Sarebbe infatti impossibile che qualcuno andasse oltre gli echi e le ombre che vengono offerti alla sua percezione, per interrogarsi sulla struttura che ne permette la proiezione: non solo non esisterebbe una filosofia – se per filosofia intendiamo la critica della ragione – ma non ci potrebbe neppure essere una antropologia culturale.

Se invece per *paidéia* si intende l'esito di un progetto deliberato, al di là della determinazione antropologica, essa si deve basare sul presupposto dell'autonomia della ragione, vale a dire sulla capacità di trascendere criticamente la propria condizione antropologico-culturale. Questa capacità permette anche di valutare l'informazione che si riceve, in relazione al modo in cui viene prodotta – e dunque di sottrarsi alla manipolazione delle menti dovuta, se non alle intenzioni di chi sta all'imbocco della caverna, alla sua stessa struttura. Nell'allegoria non viene spiegato come mai alcuni prigionieri si trovano liberati dai ceppi e cominciano la salita verso il mondo aperto, ma viene chiarito soltanto in che modo la maggioranza è indotta a credere nelle ombre proiettate sulla parete. Il condizionamento e la manipolazione culturale, infatti, possono essere intesi come processi quasi deterministici, soggetti a spiegazione; la risposta alla vocazione a pensare da sé, di contro, non può coerentemente essere spiegata in modo causale.

La cultura come *paidéia* si fonda sulla libertà della conoscenza, sia in senso soggettivo, sia in senso oggettivo. Liberarsi dalle catene e uscire dalla caverna significa liberarsi anche dall'autorità "di posizione" di coloro che controllano i mezzi di comunicazione, e dunque governano l'informazione ricevuta dai prigionieri. E significa anche, in un senso più profondo, non accettare più che delle condizioni strutturali – trovarsi nel fondo della caverna oppure al suo ingresso – leghittimino, implicitamente, delle forme di autorevolezza culturale. Lo stesso Platone che pure ha teorizzato la menzogna fenicia, prende tanto sul serio l'autonomia richiesta della *paidéia* che si guarda bene dal suggerire al prigioniero liberato di convincere i suoi vecchi compagni mettendosi sulla soglia della caverna a proiettare ombre. L'unica autorevolezza culturale accettabile, in un regime di piena libertà della conoscenza, è quella di chi, in luogo di trasmettere meccanicamente contenuti che sarebbero comunque facilmente reperibili, sa indicare "da che parte voltarsi". In una sfera dell'informazione resa complessa dalla mancanza di filtri

precostituiti, la capacità di orientare alla ricerca e alla selezione dell'informazione rimarrebbe indispensabile e preziosa.

Coloro che sono usciti dalla caverna – prosegue Socrate – non vorrebbero mai tornare sottoterra e per questo occorre indurli a farlo. Glaucone ripete una obiezione che gli era già stata fatta: in questo modo, i filosofi sono trattati ingiustamente, perché vengono fatti tornare nella caverna quando stanno meglio fuori.

Socrate gli risponde ripetendo che il suo *nomos* non è finalizzato al godimento di un benessere speciale da parte di un gruppo, ma della intera (*hole*) *polis*: a questo scopo, i cittadini devono essere armonizzati con la persuasione o con la forza, e i vantaggi di alcuni devono essere ripartiti fra tutti. (*Resp.* 519e-520a)

Nell'ottima *polis*, sarà possibile ricorrere a un argomento solido per convincere i filosofi a occuparsi di politica: essi non sono diventati tali da soli, ma, eccezionalmente, la loro educazione filosofica è stata promossa e favorita dalla città, nei cui confronti hanno un debito di gratitudine. Per questo, a turno, devono ridiscendere nel mondo tenebroso della caverna. Una volta riabituatisi all'oscurità, essi discerneranno con più chiarezza le immagini che vi appaiono, per aver visto altrove il vero sul bello, il buono e il giusto. Così, la città sarà governata dai desti e non in sogno, come avviene ora. La città meglio governata è quella i cui reggitori hanno meno voglia di dedicarsi al governo e meno interesse privato per il potere. (*Resp.* 520b ss.)

È stato notato⁶ che il modello di *paidéia* presentato nella seconda parte della *Repubblica*, a partire dal VII libro, viola il principio della giustizia come divisione del lavoro per almeno due motivi. In primo luogo, fra i filosofi, che riescono a liberarsi e ad uscire dalla caverna, e tutti gli altri, non esiste una distinzione funzionale: può diventare filosofo chiunque

⁶ M. Vegetti, *Il regno filosofico*, pp. 335-364; Beltista eiper dynata. *Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, pp. 107-147 in Platone, *La Repubblica*, libro V, cit. Si veda anche la nota 15 del capitolo VI.

ne abbia il coraggio e la capacità.⁷ I filosofi sono una minoranza, ma solo per la difficoltà della loro scelta. In secondo luogo, sembra bizzarro pretendere che un contemplativo, come il filosofo che si è liberato dalla caverna, debba poi dedicarsi alla politica – a meno di non intendere la città non come una comunità politica, bensì come una comunità filosofica. Fra l'educazione mitica fondata sulla *mousiké*, teorizzata nella prima parte, e la *paidéia* della seconda parte c'è una evidente discontinuità, che ha fatto pensare o che Platone non proponga un progetto politico coerente, o che, in una delle due parti, non faccia sul serio. L'ermeneutica del primato del punto di vista esterno propone una soluzione non esoterista di questo problema: il progetto della prima parte della *Repubblica* è da intendersi come un progetto parziale e storicamente collocato, che ben difficilmente potrebbe essere esportato al di fuori dell'esperienza della città antica. La *paidéia* della seconda parte mette in luce le condizioni di possibilità che sono esternamente alla base di un qualsiasi progetto filosofico-politico. Queste condizioni hanno a che vedere con la pubblicità e la trasparenza della conoscenza e sono preliminari e prioritarie, anche qualora facciano cadere in contraddizione il progetto politico, nella sua parzialità e collocazione storica. La politica della conoscenza è preliminare alla conoscenza della politica: nessuna struttura politica, per quanto perfettamente progettata, può esaurire in sé la comunità della conoscenza. La contraddizione fra la politica e la politica della conoscenza è, in questo senso, strutturale: ma, se è vero che nessuno vuole essere indottrinato, la prevalenza della politica della conoscenza e del punto di vista esterno può spiegare lo slittamento del testo platonico verso la filosofia.

⁷ In *Resp.* 590d-591a si dice addirittura che il governo esterno da parte del filosofo supplisce solo provvisoriamente alla deficienza del governo interno della parte razionale dell'anima; una volta che, come avviene per i bambini, la parte razionale dell'anima sia in grado di governare da sé, il governo esterno non è più richiesto.

3. Democrazia, schiavitù e tirannide

Nel'ottavo e nel nono libro della *Repubblica* Socrate può finalmente sviluppare la disamina politologica su cui era stato interrotto, sui differenti tipi di *politeia* o costituzione in relazione ai differenti tipi di personalità umana, sulla base del principio che la giustizia per il singolo ha il medesimo significato della giustizia per la *polis*. Oltre all'ottima costituzione, ne esistono altre quattro degeneri, più o meno aspramente criticate: timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide.

La tradizione ha letto l'ordine in cui le costituzioni degeneri vengono presentate non solo come una sequenza storica ideale, bensì anche come un ordine di valutazione dal migliore al peggiore, a prescindere dal contenuto delle critiche che vengono fatte ai vari regimi. Così, per quanto aspre siano le critiche platoniche all'oligarchia – il governo dei ricchi, che provoca conflittualità, clientelismo e oppressione⁸ – la democrazia⁹ deve comunque essere intesa come un regime peggiore. E da questo si deve derivare che la teoria platonica, quando si trova a fare i conti con la politica, abbandona la retorica della libertà della conoscenza e mostra il suo volto gerarchico ed elitistico. Tuttavia, alcuni studi recenti, fra i quali vale la pena menzionare quelli di A.W. Saxonhouse¹⁰ e S.S. Monoson,¹¹ hanno mostrato che il rapporto di Platone con la democrazia antica è molto più complesso.

⁸ *Resp.* 550c ss.

⁹ Platone naturalmente si riferisce alla democrazia degli antichi, un regime assembleare diretto che distribuiva la maggior parte delle cariche per sorteggio.

¹⁰ A.W. Saxonhouse, *Democracy, Equality and Eide: a Radical View from Book 8 of Plato's Republic*, "American Political Science Review", 92/2, 1998, pp. 273-283. Si può in realtà vedere che lo spirito di una simile interpretazione platonica è stato in realtà condiviso da autori come Koyré e Cassirer i quali, nello stesso periodo bellico in cui Popper scrisse *The Open Society*, si valsero dell'enfasi platonica sulla forma in senso antitotalitario e antitirannico.

¹¹ S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton U.P., 2000, pp. 252, recensito da

In primo luogo, la sequenza nella quale i regimi imperfetti vengono posti non va intesa come un ordinamento valutativo: il passaggio dall'uno all'altro è designato con verbi come *metaballein*,¹² che indicano il cambiamento in un senso neutro. In secondo luogo, come mostra chiaramente il menzionato studio di A.W. Saxonhouse, il problema principale della democrazia assembleare e ugualitaria di cui si occupa Platone non è la sua mancanza di gerarchia, ma la sua mancanza di forma.¹³ La democrazia, esordisce Socrate nell'ottavo libro, si basa sulla suddivisione del potere e delle cariche *ex ison*, su un piede di parità, per lo più tramite sorteggio. (*Resp.* 557a) Ma, dopo questo esordio politologico, si parla esclusivamente di stili di vita: la città è piena di *eleutheria*, *parrhesia*, *exousia* (libertà, libertà di parola, opportunità di fare quello che si vuole). Ciascuno può organizzare il suo modo di vita privato come preferisce. (*Resp.* 557b) Dalla comunanza della città progettata nei discorsi si passa a un mondo privatizzato. Il regime democratico esalta l'*idion* o privato: in esso agiamo come individui e non come parte di un intero. L'idiozia conduce ad una gentilezza ugualitaria che non impone forme o *éide*; si ha una multicolore (*poikilos*) varietà di tipi antropologici. Per questo la democrazia viene definita come il supermercato delle costituzioni, in quanto vi si possono immaginare una pluralità di regimi. (*Resp.* 557d) La mancanza di forma comporta un rimescolamento e un rovesciamento di gerarchie, valori e relazioni sociali. Nella comprensione contemporanea l'assenza di gerarchia si traduce in uguaglianza. Ma l'uguaglianza democratica criticata nell'ottavo libro è piuttosto una indefinitezza. Anime e città sono anarchiche, cioè senza principio o *arché*. L'esito di questo genere di de-

me presso il "Bollettino telematico di filosofia politica" <<http://bfp.sp.unipi.it/rec/monoson.htm>>

¹² A.W. Saxonhouse, *op. cit.*, p. 274.

¹³ Vale la pena notare che una analoga caratterizzazione della democrazia diretta come una *Unform*, in quanto dispotica e non repubblicana, è compiuta da Kant in *Zum ewigen Frieden*, BA 26-27.

mocrazia è la tirannide e la violenza, perché la sua uguaglianza, nella critica platonica, manca di pubblicità. Essa, infatti, non si fonda su nessuna forma e idea comune, ma privatizza a un tempo la ragione pratica e la ragione teoretica. In una simile prospettiva, la tesi platonica potrebbe essere resa più comprensibile al lettore contemporaneo in questi termini: la tirannide è l'esito di un processo di privatizzazione radicale che si innesca quando i regimi democratici non sanno o non vogliono mantenere una solida struttura formale comune e pubblica.¹⁴

Questa condizione è il terreno di cultura della tirannide, che viene caratterizzata, al suo nascere, come un regime populista e personalista, il quale fa largo uso della manipolazione mediatica offerta dai poeti. (*Resp.* 568d ss.) L'uomo tirannico è posseduto da un *eros*, che, similmente al capopopolo che riesce a imporre la propria personalità all'esterno, lo domina totalmente all'interno. Un problema urgente per la morale greca, che si fondava su una tradizione etica agonistica, come quella omerica, era la questione della felicità del tiranno. Nel IX libro della *Repubblica* si risponde mantenendo il parallelismo fra il singolo e la città: la *polis* retta da una tirannide è libera o schiava? Glaucone replica che questo tipo di *polis* è quanto mai schiava, pur essendoci in essa dei padroni e dei liberi. Tuttavia, la città come un intero (*holon*), per così dire, e la sua parte migliore, è miserevolmente asservita. (*Resp.* 577c-d) La felicità di alcuni non si riversa necessariamente in felicità di tutti. Un discorso simile vale anche per l'anima tirannica, che è asservita a un'ossessione.

Fra le anime tiranniche, quelle massimamente infelici sono le anime di chi è riuscito a diventare tiranno. Un padrone di schiavi esercita un potere simile a quello di un tiranno, su un gruppo di persone che, per forza e per numero, potrebbe sopraffarlo. Ciò nonostante, il padrone non teme i suoi schiavi, perché sa che l'intera *polis* riconosce il sistema della

¹⁴ Anche per questo il problema della comunanza o no della conoscenza è una questione politica di rilevanza primaria.

schiavitù; ma ne avrebbe paura se fosse solo con loro in un'isola deserta, o se i suoi vicini non tollerassero che nessuno comandasse sugli altri. (*Resp.* 578d ss.) La tirannide, essendo un potere meramente personale, è il regime massimamente destrutturato e informe: come l'anima tirannica è schiava di un'ossessione, così la città governata da una tirannide si regge esclusivamente sul potere di una persona, senza nessuna istituzione che la sorregga. Mentre la democrazia era destrutturata e informe perché in essa convivevano tutte le potenzialità, senza che nessuna di esse venisse coerentemente sviluppata, la tirannide è informe perché si basa sull'*eros* personalissimo di uno solo, senza nessuna ragione o istituzione intersoggettiva. Per questo, il tiranno è un uomo solo e impaurito, che dipende dal potere come da una droga.

Il Socrate della *Repubblica* dà per scontata l'istituzione della schiavitù, pur disponendo degli strumenti teorici per criticarla. L'*oikos* privato, prevedeva il V libro, deve essere eliminato, almeno per le classi superiori, perché genera interessi contrari a quello pubblico. Un fondamento di questa tesi si può trovare proprio qui, nel IX libro: l'*oikos* è una piccola tirannide. E, se la tirannide deve essere trattata come un regime sommamente ingiusto nell'anima individuale e nella *polis*, non c'è motivo che rimanga fuori discussione nella comunità economica. Il potere che un padrone di schiavi esercita sulle persone, in un regime schiavista, ha la stessa base del potere che esercita il padrone del discorso sul discorso stesso, in un regime di proprietà intellettuale: il mero fatto che tutti lo ritengano legittimo. Quando il regime del padrone di schiavi viene portato alla luce e viene sottoposto a vaglio politico, ci si rende conto immediatamente che non esiste nessun fondamento pubblico comune – agli schiavi e al padrone – che possa giustificarlo, all'infuori di un accidentale consenso consuetudinario, esterno al rapporto fra schiavo e padrone. Una tesi analoga può essere presentata per il regime del padrone del discorso, quando si basa sulla mera assunzione che i diritti di proprietà privata intellettuale esistono e devono

essere protetti.¹⁵ Infatti, una volta che li abbiamo fatti uscire dalla sfera privata e sottoposti a un giudizio politico, ci si rende immediatamente conto che, intesi nella loro radicalità, distruggono ogni fondamento pubblico comune che possa giustificarli. Per questa loro capacità di privatizzare lo spazio pubblico che dovrebbe sostenerli, sono strettamente analoghi alla tirannide.

4. Virtù senza padrone: il racconto di Er

Il mito di Er, come il racconto sul giudizio dei morti nel *Gorgia*, è posto al termine della *Repubblica*. Questa collocazione gli garantisce, di per sé, un grande risalto: un congedo mitico riesce efficacemente ad accompagnare il lettore fuori dal testo, nel mondo della prassi e della comunicazione orale, con qualcosa che può facilmente ricordare. Nello stesso tempo, questo racconto memorabile è anche un punto di partenza per una riflessione personale: è la conclusione, aperta, di un dialogo filosofico, che serve a ripensare criticamente, all'indietro, i temi già trattati. Il ripensamento richiede un coinvolgimento personale consapevole: un mito inserito in una struttura di ragionamenti è qualcosa di enigmatico, di inconcludente e di indecidibile, che chiama il lettore a far lavorare creativamente il proprio *logos*.

Socrate sottolinea il carattere quasi filosofico – e non poetico – del mito, quando, presentandolo, precisa che non si tratta di un apologo di Alcino, (*Resp.* 614b) cioè di una storia come quelle narrate da Odisseo, creazione omerica notoriamente mentitrice, al re dei Feaci. Qualcosa di simile Socrate aveva fatto anche a proposito del giudizio dei morti (*Gorgia*, 523a ss.), quando l'aveva introdotto come un *logos* con l'apparenza di un *mythos*.

Tuttavia, fra il racconto di Er e la narrazione del giudizio dei morti esiste una importante differenza, per quanto entrambi siano storie sui morti narrate da un morto: Er è uno

¹⁵ Si veda su questo l'argomento di Richard Stallman riportato alla fine del III capitolo.

che ritorna dall'oltretomba, in modo tale che la sua morte non è una semplice contrapposizione alla vita, ma la possibilità di una nuova vita, diversa e migliore. Socrate è morto, ma il suo pensiero non rivive in un'anti-città, come nel *Gorgia*, bensì qui e ora, se è possibile continuare a discutere e costruirci vite diverse e forse migliori.

Er è un soldato valoroso, proveniente dalla Panfilia (una regione mediterranea dell'Asia Minore), che, caduto in battaglia, dopo dieci giorni viene ritrovato intatto fra i cadaveri putrefatti. Dopo altri due giorni, messo sul rogo per essere cremato, ritorna in vita, con la memoria del mondo dell'aldilà, e narra qualcosa di simile ad una esperienza di pre-morte, mediata nelle forme della cultura greca.

Una volta uscita dal suo corpo – racconta Er – la sua anima si era messa in cammino con molte altre, finché non era giunta in un luogo divino. Qui c'erano due coppie di voragini contigue, una in cielo e l'altra in terra, e in mezzo sedevano i giudici delle anime. Questi, pronunciato il giudizio, ponevano al collo dei giusti e alle spalle degli ingiusti i segni della sentenza, e ordinavano ai primi di salire a destra e in alto e ai secondi di scendere a sinistra in basso. Quando Er si era presentato, i giudici gli avevano ingiunto di ascoltare e guardare tutto quello che succedeva, per poterlo raccontare. (*Resp.* 614b-c)

Dalla voragine celeste a sinistra e dalla voragine terrestre a destra uscivano altre anime, le une pure e le altre sporche e impolverate, reduci da un viaggio di mille anni in cielo o sottoterra. Il viaggio sotterraneo era un viaggio di espiazione, nel quale ogni ingiustizia commessa in vita veniva pagata con dolori dieci volte tanti quanti quelli provocati. Con una misura analoga le azioni giuste venivano compensate. (*Resp.* 614d-615c)

Tutti i castighi sono temporanei, tranne quelli riservati ai tiranni. Er racconta di aver udito un'anima chiedere a un'altra dove fosse il grande Ardico, che mille anni fa era stato tiranno di una città della Pamfilia. Ardico – le viene risposto – non è venuto e non tornerà mai più. Quando i tiranni,

o qualche privato che si è macchiato di un delitto gravissimo, tentano di uscire dalla bocca della voragine, essa emette un muggito. A questo segnale, i tiranni vengono presi, scorticati e trascinati al Tartaro. (*Resp.* 615c-616b)

Dopo sette giorni di permanenza in quel luogo, le anime furono fatte camminare per quattro giorni, finché non giunsero in vista di una luce simile all'arcobaleno, che teneva insieme tutta la circonferenza del cielo. Alle estremità è sospeso il fuso di Ananke, la divinità che rappresenta la necessità o il destino ineluttabile, per il quale girano tutte le sfere. Il fusaiolo, che è il contrappeso che mantiene a piombo il fuso, è formato da otto vasi concentrici, messi uno dentro l'altro, e ruotanti in direzioni opposte sull'asse del fuso. Su ogni cerchio sta una Sirena, che emette un'unica nota, e le diverse Sirene tutte insieme producono, ruotando, un'armonia. Gli otto fusaioli rappresentano gli otto cieli concentrici della cosmologia antica, nell'ordine pitagorico: stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole e Luna.

Il fuso gira sulle ginocchia di *Ananke*. Le tre *Moirai*, o, latinamente, Parche, siedono in cerchio su tre troni a uguale distanza. Le *Moirai* – le divinità della *moira* – sono figlie di Ananke: Cloto, la filatrice, canta il presente, Lachesi, la distributrice, il passato, e Atropo, colei che non può essere dissuasa, l'avvenire. (*Resp.* 616b ss.)

Appena le anime giunsero in questo luogo, un araldo le mise in fila per presentarle a Lachesi. Quindi, prese dalle ginocchia della *Moirai* delle sorti e dei modelli di vite (*bion paradéigmata*), annunciò:

Parole della vergine Lachesi, figlia di Ananke: anime, che vivete solo un giorno (*ephémeroi*) comincia per voi un altro periodo di generazione mortale, portatrice di morte (*thanotéphoron*). Non vi otterrà in sorte un *dàimon*, ma sarete voi a scegliere il *dàimon*. E chi viene sorteggiato per primo scelga per primo una vita, cui sarà necessariamente congiunto. La virtù (*aretè*) è senza padrone (*adéspoton*) e ciascuno ne avrà di più o di meno a seconda che la onori o la spregi. La responsabilità è di chi sceglie; il dio (*theos*) non è responsabile. (*Resp.* 617d)

Nella mitologia greca, il *dàimon* è la creatura divina che presiede alla sorte di ciascuno. Ma in questo racconto, quello che siamo – dichiara l'araldo – dipende essenzialmente dalle scelte che facciamo.

Viene sorteggiato l'ordine della scelta delle anime, e viene loro proposta una grandissima quantità di paradigmi di vita: vite di animali, di uomini, di donne, di tiranni, di successo o fallimentari, di persone oscure o insigni. Ma non c'è una *taxis* (disposizione, ordine) dell'anima, perché ognuna diventa necessariamente diversa a seconda che scelga l'una o l'altra vita. Saper scegliere una vita giusta e scartarne una ingiusta, commenta Socrate, è importante, per raggiungere la massima *eudaimonia*. (*Resp.* 618e-619a) Anche per chi arriva per ultimo, essendo la rosa dei paradigmi di vita molto ampia, c'è la possibilità di condurre una vita non cattiva, se la scelta viene fatta con senno.

Er racconta anche alcune scelte fatte dalle anime: per esempio, la prima, che era venuta dal cielo, dopo aver praticato la virtù solo per abitudine e senza filosofia in una *politeia* ordinata, si precipita a scegliere la vita di un tiranno, per accorgersi subito dopo che contiene dolori e sciagure, e prendersela con la sorte. Le anime che venivano dalla terra, invece, facevano scelte più avvedute, perché avevano imparato dall'esperienza.

La selezione dei paradigmi di vita da parte delle anime è uno spettacolo insieme miserevole, ridicolo e meraviglioso. La maggioranza sceglie sulla base delle abitudini della vita precedente: Agamennone, per esempio, sceglie la vita di un'aquila, e Odisseo, stanco di avventure, la vita tranquilla di un privato. (*Resp.* 620a ss.)

Dopo la scelta, le anime si presentano a Lachesi, dalla quale ciascuna ottiene il *dàimon* che si è preso, perché gli sia custode e adempia quello che ha scelto. Questo guida l'anima da Cloto, a confermare sotto il giro del fuso il suo destino, e poi da Atropo a renderlo inalterabile, e quindi, dal trono di Ananke, verso la pianura del Lete, afosa e senza alberi. Alla fine della giornata le anime si accampano sulla riva

del fiume Amelete (trascuratezza, incuria), la cui acqua non può essere contenuta da nessun vaso.

Tutti – tranne Er – vengono obbligati a bere quell'acqua, che fa dimenticare, e chi non è frenato dalla *phrónesis* ne beve di più. Poi le anime si addormentano e, a mezzanotte, con un terremoto, vengono lanciate nell'avventura del nascere. Er, che non ha bevuto l'acqua del Lete, si sveglia sulla pira funeraria, con la memoria del suo mito. Memoria che – conclude Socrate – anche noi potremo conservare, se attraverseremo bene il Lete e seguiremo la via ascendente della *dikaio-syne* (giustizia) e della *phrónesis* (discernimento), per trovarci bene in questo mondo e nell'altro millenario cammino. (*Resp.* 620d ss.)

Il mito di Er, come il giudizio dei morti del *Gorgia*, narra innanzi tutto di un giudizio. Nel *Gorgia*, questo giudizio è dato una volta per tutte, sebbene soltanto i tiranni siano condannati a pene eterne. Qui, invece, la metempsicosi rende quasi tutte le sentenze temporanee: le anime, dopo mille anni di espiatione o di ricompensa nel mondo ultraterreno, ritornano a vivere e hanno la possibilità di saggiarsi indefinitamente. La posizione e il carattere del mito di Er ci permettono di rifarci ad esso per corroborare la tesi interpretativa secondo la quale, nella *Repubblica*, la *physis* di una creatura non è qualcosa di dato in anticipo e una volta per tutte, ma quel che si può osservare dopo averla messa alla prova. E il tempo della prova – racconta Er – dura indefinitamente. Platone, in altre parole, non crede che soggetti liberi possano essere legati ad una identità, cioè a un frammento di informazione che appartiene peculiarmente a un individuo o a un gruppo.

Come nel giudizio dei morti del *Gorgia*, solo ai tiranni e agli animi tirannici sono riservate punizioni definitive e irreversibili. Solo i tiranni, infatti, bloccano completamente la discussione e l'apprendimento con la loro violenza e la loro sete di potere. Essi, rifiutando di imparare e di confrontarsi con gli altri, sono gli unici che hanno una identità, cristallizzata in una pena eterna – una pena connessa alla monotonia

della loro anima. Il principio supremo del reale è, per Platone, il bene come superiore potenzialità: il tiranno, con la sua rigidità e la sua dipendenza dal potere in atto è il suo esatto opposto. La tirannide, per dirla alla maniera di Gentile, è atto puro, proprio perché esiste solo nella misura in cui il suo potere funziona e agisce. Per questo la punizione che si merita, in un mondo ove tutto il resto è potenziale e sempre in evoluzione, è definitiva. Chi non sa mettersi alla prova, è condannato alla ristrettezza e alla meschinità della propria identità. Il tiranno è un privatizzatore, che non sa nulla in comune con gli altri ed è dunque condannato a sapere soltanto di se stesso.

Le punizioni e le ricompense che vengono assegnate alle altre anime non sono definitive: questo testimonia il loro carattere educativo. La disposizione a imparare è ciò che distingue chi non è tiranno da chi lo è: questa disposizione è connessa ad una interpretazione dell'anima, il sensorio della conoscenza, come qualcosa di interpersonale, non legato a una identità storica individuale.

Un'altra differenza fra il racconto di Er e il giudizio dei morti è il fatto che, mentre il secondo viene narrato come un mito, che rielabora esplicitamente materiali omerici, il primo è riportato come il resoconto dell'esperienza di una singola persona, di quello che ha visto e ricorda. La storia della libertà non è una favola ripetuta dai poeti, ma la il resoconto di un protagonista che ha visto le vicende che narra.

Er, addirittura, è tornato dai morti per riferirci il suo racconto. Questo risveglio può essere interpretato in un più di un senso. Sul piano biografico, Platone, scrivendo i suoi dialoghi, fa letteralmente tornare Socrate dal regno dei morti, per farlo continuare a discutere con noi. Dal punto di vista letterario, un dialogo scritto, se riesce a stimolare il pensiero in prima persona del lettore, è metaforicamente un ritorno dal regno dei morti. Idee nate in un contesto temporalmente e spazialmente delimitato possono ritornare vive nel rapporto con chi legge, e addirittura dire qualcosa di nuovo e di creativo. In questo modo hanno, oltre alla prima, infinite vite

successive. Socrate, per così dire, è vivo e parla con noi, o, meglio, leggendo i testi platonici, si fanno rivivere infiniti Socrati, in connessione con ciò che noi pensiamo per conto nostro. In questo modo, Socrate stesso, in quanto diventa uno stile di conoscenza diffuso e propagato al di là della sua individualità storica, diventa qualcosa di più di quello che è stato. La conoscenza non può che guadagnare dalla libertà e dalla diffusione al di là delle individualità e delle identità.

La cosmologia del racconto di Er è arcaica, naturalistica e deterministica: il fuso della necessità è l'asse delle sfere celesti e fila, nello stesso tempo, i destini degli uomini. La necessità del cosmo e quella del mondo umano sembrano, arcaicamente, una sola. Ma Platone, anche qui, mette del vino nuovo in otri vecchi, nel senso che rielabora il materiale del mito per trasmettere, per il suo tramite, idee nuove ed inusitate.

Il *dàimon* è la creatura divina che presiede al destino di ciascuno. Nel racconto di Er, il *dàimon* non capita in sorte, ma è oggetto di una scelta.¹⁶ La libertà di scelta rende la virtù

¹⁶ Nel 1917 Weber si richiama esplicitamente al racconto di Er, in un passo importante di *Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1982, pp. 507-508; trad. it. di Pietro Rossi, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 332-33): la scienza empirica non può dare indicazioni immediate sui "valori", perché valori e sfere di valore stanno fra loro in irrisolvibile antitesi. Per questo: "ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto – se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente – rappresenta una concatenazione di ultime decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino – e cioè il senso del suo agire e del suo essere." La scienza, afferma Weber nella conferenza del 1919 *Wissenschaft als Beruf*, insegna soltanto la chiarezza sul rapporto fra mezzi e fini. Non offre garanzie empiriche sui valori. Ma questa stessa chiarezza è detta essere una potenza etica. Una potenza che per lo scienziato di professione può essere scoperta e seguita come "il demone che tiene i fili della sua vita." Chi sceglie un demone, secondo Weber e secondo Platone, fa una scelta libera, personale e determinante la sua esistenza futura. Ma per Weber questa scelta ha ad oggetto una "potenza etica"; per Platone, un semplice paradigma di vita personale.

“senza padrone”, a differenza di quanto avveniva nella morale tradizionale, ove questa era appannaggio di una figura sociale ben determinata, l'*àristos*, o comunque di un gruppo estremamente ristretto.

La scelta, e dunque la libertà, è qualcosa di indipendente dalla nostra immagine corporea e sociale: sono offerti alla scelta paradigmi di vita di tutti i tipi, di uomini, donne e perfino animali. La metempsicosi, in Platone, è un elemento assieme liberatorio e responsabilizzante; il caso che determina l'ordine della scelta non è decisivo, perché i paradigmi di vita sono più numerosi delle anime.

Il fatto che questi paradigmi siano dei modelli offerti da Lachesi, la Moira che canta il passato, non incide sulla libertà di scelta. Scegliere, nella prospettiva platonica, significa prendere possesso criticamente del proprio passato per migliorare il presente.

La morte era tradizionalmente un compimento, che dava garanzia di fissità e definitività all'esistenza umana. Per questo si pensava che l'*eudaimonìa* fosse qualcosa di certo solo una volta terminata felicemente l'esistenza mortale. Nel racconto di Er, invece, la morte è un elemento di indeterminazione, che mette in dubbio la fissità delle immagini sociali del mondo dei vivi. Per la tradizione solo la morte poteva dirci chi era veramente padrone dell'eccellenza e aveva (avuto) un felice rapporto col mondo;¹⁷ per Er, la morte ci dice che la virtù non ha padrone.

Le anime compiono scelte molto differenti fra loro: ciascuna si procaccia la felicità, nel senso moderno di soddisfazione personale, a modo proprio. Ma Socrate sottolinea che il problema capitale è la questione dello scegliere, piuttosto

Per Weber, la chiarezza perseguita dalla scienza – e l'*ethos* della comunicazione scientifica ad essa connesso – è un demone la cui scelta non può avere una fondazione ultima; per Platone, la luce in fondo alla caverna, per quanto tocchi a noi voltarci e guardarla, deve brillare al di là delle nostre scelte, perché in generale sia possibile una scienza.

¹⁷ Si veda il confronto fra Creso e Solone in Her. I.30.1 ss.

che quella dell'identità e del tipo di soddisfazioni a essa connesse.

La nostra *eudaimonìa* esiste non tanto perché un buon *dàimon* presieda al nostro destino, quanto perché noi stessi abbiamo scelto un buon *dàimon*. Elemento essenziale dell'*eudaimonìa*, dunque, non è più il *dàimon*, ma il carattere della nostra scelta. Non ci può essere *eudaimonìa* senza autonomia. Se lo scegliere è essenziale, la felicità non può essere ridotta a un modello, in base al quale coltivare le persone. Anche per questo, i paradigmi di vita offerti in opzione sono numerosi e differenti fra loro. La scelta fra le varie identità è trattata in modo scherzoso, a differenza dell'atto dello scegliere, che viene preso sul serio. Le teorie dell'identità, per le quali il senso della vita è essere donna, uomo, guerriero o animale, confondono la nobiltà della condizione – la libertà di scelta – con la meschinità del condizionato – il prendere partito per una categoria ed identificarsi con quella -.

Solo la trascuratezza ci fa dimenticare che noi, avendo scelto, siamo liberi, e che possiamo renderci migliori e diversi. La nostra libertà è “mitica”, nel senso che possiamo esserne consapevoli solo ricordando criticamente la nostra storia – come non possono fare i poeti, i quali sono condannati alla ripetizione e all'immersione acritica in un flusso non concettuale, incontenibile e indefinibile, proprio come l'acqua del fiume Amelete.

Se le nostre scelte sono importanti, e se sappiamo tenerlo a mente, ci risulterà chiaro che il mondo può essere migliore di quello che è. Siamo nel mondo di Ananke, ma cambiare è possibile, perché noi stessi possiamo trasformarci e migliorarci.

Il ritorno di Er dal regno dei morti è un'immagine forte dello spirito che ispira la metafisica di Platone: la realtà esiste solo nella misura in cui è viva e in tensione verso il meglio. Noi esistiamo in maniera piena solo se sappiamo fare le nostre scelte – se sappiamo, cioè, valorosamente morire e consapevolmente rinascere, senza dimenticare nulla, come nel racconto straordinario che mette fine alla *Repubblica*. La virtù,

dipendendo da noi, non ha padrone: possiamo essere veramente virtuosi se riusciamo a trascendere la nostra identità, per ricordare le condizioni sovraindividuali della scelta – facendo parte di una comunità di conoscenza che supera il tempo e lo spazio. Se la virtù richiede la conoscenza, come memoria che supera l'individualità,¹⁸ ne segue una conclusione che non può essere dimenticata: la conoscenza non ha né può avere padrone.

¹⁸ Come nota T.A. Szlezàk, in un articolo nel quale dimostra che la prova dell'immortalità dell'anima del X libro della *Repubblica* concerne solo la parte razionale (*Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*. "Phronesis", XXI, 1976, pp. 31-58), le anime del racconto di Er sembrano quasi uomini, ma le loro scelte *anew philosophias* sono sbagliate solo per difetto di conoscenza, se nelle esistenze precedenti non hanno fatto vita filosofica, e non per la presenza di interessi privatistici in ciò che è immortale e comune.