**Cornelius Castoriadis**
L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983

Testo preparato, presentato e annotato da Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay

Edizione italiana a cura di Marco Ridolfi

Postfazione di Pierre Vidal-Naquet

Titolo originale: Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite – Séminaires 1982-1983, La création humaine, 2*, Éditions du Seuil, Paris 2004.

## *Introduzione all'edizione italiana*

1. Pierre Vidal-Naquet ricorda in più occasioni che il suo incontro con Cornelius Castoriadis avvenne nell'inverno del 1963, durante le riunioni del «Cercle Saint-Just»[1]. In quell'anno, il circolo aveva dedicato le sue discussioni alla democrazia ateniese e fra i partecipanti vi erano anche Claude Lefort, Edgar Morin, François Châtelet e Jean-Pierre Vernant. Questa testimonianza non ha solo un valore aneddotico, ma racconta di un clima diffuso in campi diversi (storico, filosofico e strettamente politico) che vede rinascere in Francia l'interesse per la Grecia in relazione ad una attività pubblica e pratica, all'indomani della fine della guerra d'Algeria. Come infatti ammette Vidal-Naquet nelle sue *Mémoires*, egli ha continuato a lavorare sulla Grecia «per evitare di cadere nella trappola dell'immediatezza», ma «non è affatto per caso» se la sua prima monografia sull'antico, del 1964, scritta insieme a Pierre Lévêque, viene dedicata a Clistene, il fondatore della democrazia[2]. Lo studio della Grecia, indagata attraverso "domande operative" specifiche, diventa un modo per guardare l'attualità con una distanza critica, attraverso un «cannocchiale rovesciato» per citare Carlo Ginzburg[3]. È quindi in questo clima che inizia a prendere forma lo sguardo di Castoriadis sul mondo antico, nello stesso momento in cui si stava esaurendo l'esperienza del gruppo militante e della rivista *Socialisme ou barbarie* (*SouB*, 1948-1967), che egli aveva fondato inizialmente assieme a Lefort[4]. Negli anni successivi, tale interesse si lega strettamente con le ricerche filosofiche e politiche di Castoriadis, la cui opera più nota ed importante, *L'istituzione immaginaria della società* (*IIS*), può essere già considerata il primo risultato di una rilettura dei testi antichi[5].

Il riferimento al mondo greco viene quindi coltivato da Castoriadis nel corso degli anni e si intreccia con i suoi studi sociologici e con quelli psicoanalitici. In particolare, dopo la fine di *SouB*, egli articola in modo sempre più definito la propria riflessione ontologica attraverso un confronto serrato con la tradizione del pensiero antico, opponendosi a Platone e recuperando alcune intuizioni dei presocratici. È tuttavia solo a partire dagli anni Ottanta che la Grecia diventa oggetto di un'indagine specifica, la quale mira a fornire un'interpretazione complessiva della società antica, rintracciando le condizioni della nascita della filosofia e della democrazia. A questa analisi Castoriadis dedica alcuni saggi, conferenze e, soprattutto, una serie di seminari all'*École des hautes études en sciences sociales* dal 1982 al 1986: il presente volume raccoglie, per la prima volta in traduzione italiana, le trascrizioni degli incontri della prima parte dell'anno accademico 1982-1983. Come ha rilevato Nicolas Poirier[6], nell'antica Grecia Castoriadis ritrova infatti il luogo dell'istituzione politica del conflitto, dove non si osserva un superamento degli antagonismi, ma

---

[1] Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Castoriadis e l'antica Grecia*, *infra*, p. 280 e ID., *Souvenirs à Bâtons Rompus sur Cornelius Castoriadis et "Socialisme ou Barbarie"*, in G. BUSINO (éd.), *Autonomie et autotransformation de la Société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève 1989. Sul «Cercle Saint-Just» si veda P. GOTTRAUX, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lousanne 1997, pp. 309-312.

[2] P. VIDAL-NAQUET, *Mémoires*, vol. II, Seuil, Paris 1998, p. 239 (traduzione mia); ID., P. LÉVÊQUE, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris 1964 (trad. it. di M. Chiarappa, *Clistene l'Ateniese*, Castelvecchi, Roma 2020).

[3] C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Monte Università Parma, Parma 2008, p. 15.

[4] Nel 1991 Castoriadis ricorda che il primo a suggerirgli un accostamento fra problemi contemporanei e democrazia antica fu C.L.R. JAMES, il quale scrisse a tal proposito l'articolo «Every Cook Can Govern», *Correspondence*, 2, 12, 1956: cfr. C. CASTORIADIS, *C.L.R. James and the Fate of Mar*xism, in S. R. CUDJOE, W. E. CAIN (eds.), *C.L.R. James: His Intellectual Legacies*, University of Massachusetts Press, Amherst 1995, p. 277.

[5] C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, rééd. 1999 (trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022). Si veda, ad esempio, la discussione sul tempo sviluppata a partire dal *Timeo* di Platone e la *Fisica* di Aristotele: *ivi*, pp. 259-279, rééd. pp. 279-301 (trad. it. pp. 300-322). La prima parte dell'opera, *Marxismo e teoria rivoluzionaria*, è stata pubblicata originariamente su *SouB* fra l'aprile del 1964 e il giugno del 1965: cfr. *ivi*, pp. 5-10 (trad. it. pp. 31-36). La seconda parte fu per la prima volta pubblicata in italiano nel 1995 per Bollati-Boringhieri con la traduzione di Ciaramelli.

[6] N. POIRIER, «Châtelet, Castoriadis, Vernant: les germes grecs de l'historicité», *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 8, no. 2, 2009, pp. 69-83. Di POIRIER si veda anche: *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot & Rivages, Paris 2011.

piuttosto una loro espressione attraverso la creazione dello spazio civico. In questo senso, egli condivide un'immagine della grecità affine a quella di Arendt, Vernant e Vidal-Naquet e le sue analisi contribuiscono a scardinare una visione idealizzata e armoniosa del popolo greco. Esse guardano, in particolare, all'emergere di quei nuovi significati, di quelle nuove forme di senso, alla base della filosofia e della politica nella *polis*, rintracciando in uno specifico modo di cogliere il mondo e la vita la peculiarità dell'esperienza greca. Secondo Castoriadis, ciò che caratterizza la Grecia antica è la scoperta della mancanza di senso nell'ordine del mondo, che libera la possibilità per gli esseri umani di creare un proprio *kosmos*, interamente umano, in questa vita. Le creazioni della Grecia si originano quindi a partire dalle questioni del non-senso e del non-essere e dalla volontà di affrontarle attraverso la parola e l'azione: democrazia e filosofia sono così interpretate come il tentativo umano di dare ordine al *chaos* da cui deriva ed in cui consiste il mondo[7].

Nel presente volume, questa lettura, dopo due incontri che introducono la ricerca e ne definiscono la metodologia (seminari I e II), è sviluppata attraverso tre momenti: l'analisi dei poemi omerici e della religione classica (III-VII), il legame tracciato fra l'immagine del *chaos* di Esiodo e l'*apeiron* di Anassimandro (VIII e X), la «sintesi» operata da Eraclito e alcuni sviluppi della filosofia presocratica (XI-XIII). Sebbene Castoriadis si confronti con problemi come la questione omerica, la natura dell'uomo omerico e il passaggio dal *muthos* al *logos*, non bisogna tuttavia credere che egli voglia cimentarsi nel campo delle ricerche filologiche o degli studi eruditi. La sua ricerca non assume la forma di una storia antiquaria, ma piuttosto quella di un'indagine filosofica sull'emergere del progetto di autonomia nella storia, la quale si contrappone alla tradizione delle società eteronome. Mentre in queste ultime il valore delle istituzioni è garantito da una fonte extra-sociale indiscutibile (Dio, gli antenati o la Natura), la prima inaugura un autentico pensiero democratico, dove gli esseri umani si riconoscono all'origine delle proprie leggi e si assumono la responsabilità delle loro creazioni collettive. Il vettore sul quale si muove la ricerca di Castoriadis è quindi l'analisi dei processi che portano all'*autoistituzione esplicita di una società* e ha come sfondo la discussione sulla possibilità effettiva di un radicale cambiamento sociale. Ciò spiega perché la Grecia che interessa l'autore è quella «che va dal secolo VIII al V»[8], cioè quella della nascita delle *poleis* e della democrazia.

A differenza di altri saggi, questi seminari si concentrano soprattutto sui *processi storici* che hanno portato alla nascita delle istituzioni democratiche e della filosofia. Per tale motivo, essi non presentano semplicemente in forma più estesa una riflessione che si svolge in altre sedi, ma possiedono il pregio di illustrare le diverse direzioni della riflessione di Castoriadis, il consolidamento dei suoi risultati e lo sviluppo di nuove prospettive ontologiche e politiche[9]. Non si tratta tuttavia di materiali utili soltanto a chi è interessato a comprendere meglio il pensiero filosofico-politico di questo autore, ma di un'analisi originale della Grecia che merita di essere discussa anche da studiosi del mondo antico, per i quali il nome di Castoriadis rimane spesso sconosciuto. La scelta di pubblicare questo volume dipende quindi dal fatto che esso fornisce la struttura di questi studi e gli elementi necessari per una comprensione approfondita.

2. L'originalità dei metodi e dei contenuti è uno dei principali motivi di interesse di quest'opera. Se infatti Castoriadis incrocia il percorso dell'antropologia storica francese e si serve, fra gli altri, anche degli studi di Moses I. Finley e di Olof Gigon, le sue posizioni non sono ad essi riducibili (si veda, a titolo di esempio, la discussione della tesi di Vernant sulla «ragione figlia della

---

[7] All'origine di questo sguardo si trova certamente Friedrich Nietzsche, ma in maniera piuttosto sorprendente Castoriadis non lo cita mai nei seminari o nel dattiloscritto del 1979. Sulla relazione con Nietzsche e con Heidegger si veda J.-M. VAYSSE, *La Grèce: modèles, nostalgies, germes*, in P. CAUMIÈRES, ET AL. (éds.) *Castoriadis et les Grecs*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010, pp. 131-149.

[8] C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne* (1991), in ID., *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, p. 163, rééd. «Points Essais», 2007, p. 196 (trad. it., *Immaginario politico greco e moderno*, in ID., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, p. 170).

[9] Come mostrano i testi inediti raccolti da N. Poirier, fra il periodo in cui Castoriadis scrive su *SouB* e quello successivo non si assiste infatti ad una cesura netta, ma fin dall'inizio è presente un intreccio di temi filosofici e politici che vengono poi riconfigurati negli anni successivi: cfr. C. CASTORIADIS, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, a cura di N. Poirier, Seuil, Paris 2009.

città»: pp. 42 e 224). Rimando alla *Prefazione* dei curatori francesi Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay, a cui si devono anche le preziose note riprodotte in appendice, per le informazioni sulla natura del testo, il modo in cui è stato formato il volume e le precisazioni sul pensiero di Castoriadis. Il saggio di Pierre Vidal-Naquet presenta invece gli assi su cui si articola questa visione della Grecia: la politica, la storia e la poesia (pp. 279-291)[10]. In questa introduzione, mi limito a sottolineare che, a differenza del 1975, l'attenzione di Castoriadis si rivolge alla Grecia antica *in quanto società*, mentre la filosofia propriamente detta assume un'importanza derivata, perché ciò che interessa all'autore è soprattutto il pensiero politico e sociale implicito, incarnato nelle istituzioni democratiche della città, nella storiografia e nella poesia, prima di ogni tematizzazione filosofica. Questa dimensione di confronto con l'antico, che nell'*IIS* non trova uno spazio proprio, consente infatti di mettere alla prova, esplicitare e chiarire come l'emergere di una società che pone in discussione le proprie istituzioni sia una creazione ontologica di un tipo nuovo, un *eidos* che *si* modifica in quanto *eidos* (p. 212). È quindi anzitutto il problema di definire il significato dell'autonomia ed un quadro ontologico coerente con essa che caratterizza in positivo la ricerca di Castoriadis. Non potendo discutere nel dettaglio questa prospettiva[11], credo sia tuttavia utile fornire al lettore un breve glossario, in modo da evitare fraintendimenti e da giustificare alcune scelte di traduzione.

*Immaginario e significazione*. Nell'*IIS*, Castoriadis indaga la storia e la società come un'unica regione dell'essere, il sociale-storico, che deve essere compreso nei termini di una *creazione* ad opera dell'*immaginario sociale istituente*. L'immaginario è quindi tutt'altro che un insieme di rappresentazioni condivise da un gruppo, bensì è la *vis formandi* di un collettivo-anonimo che pone nuovi *eide*, nuove forme e immagini, che non possono essere derivate da ciò che le precede. L'immaginario non si contrappone così al reale, ma è ciò che rende possibile il mondo sociale e la soggettività individuale; in questo modo, la sua attività istituente non può mai essere ridotta alle sue creazioni, alle forme oggettivate dell'immaginario istituito. Alla base della società si trovano infatti le *significazioni immaginarie*, come Dio, il denaro, la giustizia: matrici di senso che non hanno un referente, ma che strutturano il mondo sociale e plasmano la psiche socializzandola, prendendo corpo nelle istituzioni particolari e fornendo ad esse la loro ragion d'essere. La scelta di rendere con "significazioni" il sostantivo "*significations*" non deve indurre a pensare che Castoriadis si riferisca con questa espressione ad un'azione, ma serve piuttosto a sottolineare e a distinguere tale dimensione immaginaria da quella strettamente identitaria compresa nel termine "significato". In quest'ottica, infatti, per comprendere una società è necessario ricostruire il suo immaginario e la sua «prima presa di coscienza immaginaria» del mondo. Ciò spiega perché Castoriadis parli di «*ce qui fait la Grèce*» che è anche il titolo originale di questo volume e della serie che raccoglie i seminari sul mondo antico. Per questa edizione, tuttavia, data la stretta relazione concettuale ed essendo più naturale in italiano, ho preferito come titolo *L'immaginario greco*, che è del resto un'espressione impiegata da Castoriadis stesso.

*Magma e logica insiemistico-identitaria*. La prospettiva sopra delineata si contrappone ai numerosi modi di pensare il sociale che hanno sempre ridotto la sua organizzazione ad un insieme determinabile di elementi distinti e definiti. Queste operazioni definiscono per Castoriadis la logica insiemistico-identitaria o *ensidique*, un neologismo da lui stesso coniato attraverso l'unione delle

---

[10] Nell'edizione francese, il testo di Vidal-Naquet segue la *Prefazione* dei curatori.

[11] Per una introduzione generale al pensiero di Castoriadis si veda: N. POIRIER, *Castoriadis: l'imaginaire radical*, PUF, Paris 2004; in italiano, E. PROFUMI, *L'autonomia possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2010. Si vedano anche gli studi di: F. CIARAMELLI, *Le cercle de la création*, in G. BUSINO, (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève 1989; ID., «The Knight's Move: Introductory Remarks on Castoriadis' Idea of Human Creation. Guest Editor's Preface», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXIV, 3, 2022, pp. 9-17; ID., *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022, pp. 7-30; A. FERRARIN, «La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis», *Discipline filosofiche,* XXIX, 2, 2019, pp. 121-150; S. KLIMIS, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. Polis*, Presses Universitaires de Paris Nanterre, Paris 2020 e la rivista *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*.

parole "*ensembliste*" e "*identitaire*", il quale, vista anche la sua contenuta ricorrenza nel testo, è stato lasciato in francese. Tale logica, pur essendo presente nel sociale come dimensione funzionale-strumentale, non è tuttavia sufficiente per spiegare il suo modo di essere e nemmeno la specificità di ogni società. Le significazioni immaginarie sociali mostrano infatti un senso di "essere" che non è riducibile alla determinatezza ma che è indeterminato e, da questo specifico punto di vista, più vicino alle forme che assume l'inconscio. Per caratterizzare tale modo di organizzazione, Castoriadis parla quindi di una logica "magmatica", laddove il magma è ciò che può essere organizzato indefinitamente in sottoinsiemi, ma che non può mai essere ricostruito attraverso la loro ricomposizione: in questo senso, esso presenta i caratteri dell'inesauribilità e dell'indeterminatezza[12].

*Germe*. Analizzare e riflettere sull'antichità greca non assume tuttavia lo stesso valore che potrebbe avere lo studio di qualunque altra società. La metafora biologica del "germe"[13] è il modo con cui Castoriadis descrive il rapporto con la Grecia e con la democrazia antica, in contrapposizione all'idea di "modello". In altri termini, l'esperienza di Atene non deve essere intesa come un fondamento o un paradigma ideale da riprodurre e imitare, bensì come una testimonianza dell'istanza di autonomia nella storia, che deve essere riattivata e concretizzata attraverso forme contemporanee. Sebbene apparentemente simile all'immagine del "seme", che contiene in sé virtualmente tutti i suoi futuri sviluppi, è opportuno tenere le due espressioni distinte: il "germe" deve essere piuttosto inteso come una cornice, all'interno della quale sono definiti il perimetro ed i limiti entro cui si muove lo sviluppo di un organismo, cioè il processo istituente, che non è predeterminato fin dall'inizio. In differenti contesti geografici e temporali, il germe si realizza infatti attraverso istituzioni diverse, come per Castoriadis accade con la Comune di Parigi nel 1871 o i Soviet russi del 1917. Atene è quindi solo una configurazione dell'autonomia, che fornisce però meglio di altre gli elementi entro cui pensarla perché all'origine di quella tradizione. In questa prospettiva, la Grecia è allora un *controfattuale* ed un *oggetto-laboratorio*, che serve primariamente a ridefinire il pensiero politico e ad articolare una critica filosofica.

3. Concludo con alcune note di traduzione. Anzitutto, per restituire il carattere orale del testo dei seminari, ho mantenuto la costruzione della frase e le espressioni tipiche del discorso parlato. Al contrario, per i testi del volume che nascono in forma scritta, ho adottato una struttura maggiormente formale. Le traslitterazioni dei termini greci rendono η con *ē*, ω con *ō*, υ con *u*. Un ulteriore segno diacritico è utilizzato nel caso di *biòs* (arco), in un'unica occasione, per distinguerlo da *bios* (vita) (p. 185). Le citazioni dei testi antichi riportate da Castoriadis sono tradotte dal francese; tuttavia, un'edizione italiana di riferimento è sempre segnalata per permettere al lettore di operare un confronto. Analogamente, anche le citazioni dei curatori francesi sono tradotte dal francese, a meno che non fosse disponibile in italiano il testo a cui esse si riferiscono. Le note dei curatori hanno quindi subito degli aggiornamenti: dove disponibili, sono stati riportati i riferimenti alle edizioni italiane; inoltre, sono stati segnalati nuovi studi, più recenti o pensati specificamente per il lettore italiano. Queste nuove aggiunte, presenti sia nella sezione delle *Note aggiuntive* sia a piè di pagina, sono inserite fra parentesi quadre e segnalate con la sigla "(*NdT*)".

Desidero ringraziare Alfredo Ferrarin, che ha sostenuto e seguito gli sviluppi di questo progetto di traduzione fin dalle sue fasi iniziali, mi ha fornito consigli preziosi e lo ha accolto nella collana "Dialectica". Sono inoltre debitore a Simona Forti, che ha supportato ed incoraggiato questo lavoro, e a Fabio Ciaramelli, le cui indicazioni e suggerimenti hanno permesso di arricchire il volume. Ringrazio infine Piero Avitabile, Filippo Barsi, Margherita Bozzoli, Matteo Marcheschi e Valerio Tanteri per aver letto queste pagine e per l'aiuto che mi hanno fornito. A tutti loro si deve la possibilità di questa edizione italiana.

*Marco Ridolfi*

---

[12] C. CASTORIADIS, *La logique du magma* (1983), in *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, rééd. 1999, p. 492 (trad. it. di D. Zazzi, *La logica del magma*, in L. GUZZARDI (a cura di), *Il pensiero acentrico. L'irruzione del caos nell'impresa conoscitiva*, Elèuthera, Milano 2015, p. 50).

[13] ID., *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, in *Domaine de l'homme*, *op. cit*., rééd., p. 328 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di e con postfazione di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 183).

## *Prefazione all'edizione francese (2004)*

Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay

*L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito* riprende i primi cinque mesi di insegnamento di Castoriadis durante l'anno accademico 1982-1983 all'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS); l'unità di tono e di argomento ci sembrano giustificare una pubblicazione separata. Raggrupperemo in seguito, in un secondo volume, *La Cité et les lois*, i seminari del resto dell'anno accademico e quelli del 1983-1984, che vertono sulle istituzioni della *polis* democratica, in particolare sull'autolimitazione della democrazia, così come essa appare, per esempio, nella dimensione politica della tragedia. Il presente volume è il primo, in ordine cronologico, della pubblicazione integrale dei seminari di Castoriadis (1980-1995). Non esiste, infatti, nessuna trascrizione degli anni 1980-1982 e le poche registrazioni ritrovate sono inutilizzabili. Solo la relazione che Castoriadis stesso ha redatto per l'*Annuaire* dell'*École* (che riproduciamo in appendice) permette di farsi un'idea relativamente precisa del loro contenuto.

Ecco il piano di insieme della pubblicazione dei seminari, sotto il titolo *La Création humaine*[a], fermo restando che l'ordine di pubblicazione dei volumi non rispetterà necessariamente la cronologia e che i titoli non sono in alcun modo definitivi[b].

*Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite* (1982-1983) [questo volume (*NdT*)]
*Ce qui fait la Grèce, 2. La Cité et les lois* (1983-1984) [pubblicato in francese nel 2008 (*NdT*)]
*Thucydide: la force et le droit* (1984-1985) [pubblicato in francese nel 2011 (*NdT*)]
*Imaginaire politique grec et moderne,* seguito da *Sur* Le Politique *de Platon* (1985-1986) (pubblicato parzialmente nel 1999)
*Sujet et vérité dans le monde social-historique* (1986-1987) (apparso nel 2002)
*Temps et création* (1987-1988)
*Validité de fait et validité de droit* (1988-1989)
*Ontologie et modes d'être* (1989-1990)
*Sens et significations philosophiques* (1990-1991)
*Les Différents Modes du faire théorique* (1991-1992)
*Psyché et représentation, 1* (1992-1993)
*Psyché et représentation, 2* (1993-1995)

Nel 1980-1982, Castoriadis approfondisce l'idea, che era stata al centro del suo lavoro a partire da *L'istituzione immaginaria della società* (1964-1975), del sociale-storico come campo di creazione che «si fa essere facendo essere l'istituzione e le significazioni immaginarie sociali che vi si incarnano»[14]. I seminari dei due anni accademici 1982-1984 studiano «la comparsa di società che mettono in causa e in discussione la loro stessa istituzione, anche solo parzialmente» utilizzando l'esempio concreto della creazione della democrazia e della filosofia in Grecia antica, inseparabili per lui tanto nella loro genesi quanto sul piano del significato. Ne *L'immaginario greco*, Castoriadis prova a mostrare che si possono distinguere «anche prima dell'emergere della *polis*» i germi della doppia creazione della democrazia e della filosofia «nella prima presa di coscienza immaginaria del mondo e della vita da parte dei Greci così come essa si esprime nella religione e nei miti»[15], o nell'*Iliade* e nell'*Odissea* o nella *Teogonia* di Esiodo: il sorgere di ciò che è a partire dal Caos, il carattere arbitrario e transitorio di ogni potere, anche divino, la definizione del mostruoso come assenza di assemblee e di leggi, il rifiuto dell'illusione della salvezza nell'Aldilà (la lettura dei seminari VI, VII e VIII permetterà al lettore di giudicare da solo se è vero che Castoriadis, come talvolta è stato detto, ha trascurato la parte degli dèi nell'istituzione dello spazio pubblico in Grecia). Nella fase inaugurale della filosofia, il seminario privilegia Anassimandro ed Eraclito, «a lungo discussi sia

[14] <In questo volume, p. 211 (*NdT*).>
[15] <In questo volume, p. 213 (*NdT*).>

perché i più vicini al nucleo immaginario della presa di coscienza greca del mondo – genesi e distruzione soggette ad una legge che è al di là del senso e del non-senso umano – sia perché manifestano, a partire dal VI secolo, la libertà raggiunta dalla mente»[16]. Ecco, quindi, l'argomento di questi primi cinque mesi di insegnamento, come è stato riassunto nel resoconto dell'*Annuaire* dell'EHESS. Tuttavia, il filo conduttore di questa riflessione si trova anche in alcune pagine di un testo elaborato fra il 1979 e il 1982, *La polis greca e la creazione della democrazia* (ripubblicato in *Domaine de l'homme*, 1986), le cui idee principali, come dice l'autore stesso, sono state al centro del suo lavoro all'EHESS a partire dal 1980. Rimandiamo il lettore a queste pagine, dove l'argomentazione di Castoriadis è perfettamente condensata[17].

*

L'inedito del 1979 che riproduciamo in appendice, *Il pensiero politico*, annuncia e riprende su più di un punto quello sarà il contenuto dei seminari del 1982-1986. In una nota di un'intervista rilasciata nell'ottobre del 1979 alla rivista *Esprit* (*Un interrogation sans fin*, ripubblicata nel 1986 in *Domaines de l'homme*), Castoriadis segnalava: «Riassumo qui e in ciò che segue (cioè alle pp. 253-259, rééd. pp. 317-324 di *Domaines*) un'opera sulla politica in corso di stesura. Il lettore interessato troverà ulteriori indicazioni sull'argomento nella nuova *Introduction* a *Le Contenu du Socialisme* ("Socialisme et société autonome", *Le Contenu du Socialisme*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979, pp. 11-45)». L'opera non ha mai visto la luce. Abbiamo tutte le ragioni di credere che il testo che pubblichiamo ne formasse un capitolo. Si può avanzare più di una ragione per cui Castoriadis non l'abbia pubblicato; il fatto di includerlo nell'appendice dice chiaramente che per noi si tratta di un testo in qualche misura "incompleto" – e certamente si troveranno arricchimenti, ma anche cambiamenti o correzioni nei seminari. Resta il fatto che, sia per quanto riguarda il contenuto delle idee sia per le formulazioni stesse, molto è stato ripreso successivamente in ciò che l'autore ha pubblicato durante la sua vita. In ogni caso, quello che conta è il movimento stesso delle idee e, a questo proposito, il testo del 1979 è ancor più interessante, perché vediamo due fili che si intrecciano: l'approfondimento della riflessione politica alimentato dal lavoro di ripubblicazione dei suoi testi di *Socialisme ou Barbarie* durante gli anni Settanta e l'interesse propriamente filosofico per la Grecia. I due fili si riuniscono anche, naturalmente, in *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, la cui prima formulazione è appunto esattamente contemporanea all'intervista dell'ottobre del 1979. È vero che non è molto utile, soprattutto quando si ha a che fare con una ricerca che si estende su dei decenni, tentare di stabilire una cronologia troppo rigorosa, determinare quando tale elemento è stato per la prima volta pensato, messo su carta, pubblicato – aspetti che costituiscono per l'autore tre ordini di realtà distinti… Quanto alla riflessione propriamente filosofica, è certo che Castoriadis non ha atteso il 1970 per interessarsi alla Grecia, ma è a partire da questa data, circa, che inizia una rilettura sistematica dei grandi testi greci, nel quadro della stesura della seconda parte de *L'istituzione immaginaria della società*. Questo inedito viene quindi dopo una decina d'anni di lavoro serrato.

*

Alcuni punti meritano un commento, anzitutto l'importanza riservata all'argomento stesso – che si estende per più anni di insegnamento: quello che alcuni uomini hanno potuto fare o pensare in Grecia, più di venticinque secoli fa (per facilitare la comprensione di ciò che segue, ricordiamo che, per Castoriadis, "la Grecia" era in generale solo un'abbreviazione per la Grecia dal secolo VIII al V a.C., quella che ha visto la creazione della *polis* e, in alcuni casi, l'istituzione delle *poleis* democratiche). Questa scelta in un pensatore la cui riflessione è stata orientata dall'inizio alla fine

---

[16] <*Ibidem* (*NdT*).>

[17] C. CASTORIADIS, *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, in *Domaine de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 283-286, rééd. 1999, pp. 354-357 (trad. it. di R. Currado, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Roma-Bari 1998, pp. 202-204).

dall'idea della necessità della trasformazione dell'umanità *contemporanea* potrebbe sorprendere. Che noi abbiamo qualcosa da imparare dai Greci è, ai giorni nostri, tutto eccetto che evidente. Certo, in questi ultimi vent'anni abbiamo visto moltiplicarsi (soprattutto in Francia) le opere sul tema "la Grecia e noi", ma si tratta essenzialmente di lavori di ellenisti, che sembrano del resto talvolta colti da un dubbio sulla legittimità storica, sociale e politica del proprio stesso campo. A livello globale, in questo inizio di secolo, ciò che sembra essere dato per scontato – eccezion fatta per le schiere sempre più sparute di tradizionalisti che difendono, e per ragioni sbagliate, una qualsiasi versione della Grecia sognata – è che ci sono mille ragioni fondate per dubitare dell'interesse e dell'esistenza stessa dell'eredità greca. E per una buona parte del pubblico, anche colto, accettare come un'evidenza che i Greci hanno saccheggiato tutto ciò la cui scoperta veniva ingenuamente attribuita loro sembra essere una condizione indispensabile per far parte del campo "buono" (antimperialista, multiculturalista, decostruzionista, eccetera). I Greci, inoltre, praticavano la schiavitù e, in questo popolo decisamente così poco singolare, le donne non partecipavano alla vita politica: ecco ciò che impedirebbe molto semplicemente di parlare di "democrazia" greca, per quanto a livello embrionale. Da questo dovremmo concludere che parlare di "democrazia" in Francia nella prima parte del XX secolo è assurdo, dal momento che la maggioranza della popolazione adulta – le donne, per la precisione – era esclusa dal corpo elettorale o che a partire dall'aprile del 1944 la Francia è *effettivamente* diventata una democrazia? Ma bisogna lasciare questa discussione al secondo volume de *L'immaginario greco*, dove essa è affrontata di petto.

Alcune parole a proposito del presunto "ellenocentrismo" di Castoriadis. Per un'incapacità di sbarazzarsi di un eurocentrismo forse ereditato dal suo passato marxista ma anche, perché no, a causa di un semplice accecamento di ordine sentimentale, Castoriadis sarebbe stato vittima di un doppio miraggio: quello dell'"origine greca" di ciò che noi (Occidentali) siamo e quello di un falso "universalismo" occidentale. Sul primo punto, attribuirgli delle motivazioni di ordine puramente affettivo (Castoriadis era greco, quindi…) non ci sembra molto convincente. Quanto è stato detto sopra avrà sufficientemente mostrato che la sua ricerca non è un turismo intellettuale nel paese degli antenati e che le sole radici qui in discussione sono quelle del mondo stesso, oltre il «Tartaro brumoso» di cui parla Esiodo. Quale che sia il grande attaccamento che l'uomo abbia potuto avere per il suo paese natale, tutto sommato abbastanza banale su questo piano, bisogna dire chiaramente che Castoriadis, filosofo francese del XX secolo di origine greca, è stato portato ad interessarsi alla Grecia antica dalle esigenze proprie allo sviluppo della sua riflessione, filosofica *e* politica; sarebbe stato senza alcun dubbio lo stesso se si fosse chiamato Dupont. «Quelli che credono che io mi ispiri esclusivamente o essenzialmente alla storia antica, molto semplicemente, non mi hanno letto. La mia riflessione non è iniziata con la democrazia antica (sulla quale ho lavorato veramente solo a partire dal 1978), ma con il movimento operaio contemporaneo. Citare i testi che, a partire dal 1946, raccolgono questa riflessione significherebbe citare gli indici degli otto volumi dei miei scritti di *Socialisme ou barbarie*. In queste tremila pagine, c'è in tutto e per tutto un'allusione a Tucidide e un'altra a Platone»[18].

Per di più, Castoriadis sarebbe scoppiato a ridere se qualcuno gli avesse detto che era dalla parte degli "Antichi" nelle differenti riedizioni recenti di una disputa molto vecchia. Un testo quasi contemporaneo al periodo di incubazione di temi sviluppati nei seminari (*Trasformazione sociale e creazione culturale*, 1978[c]) è perfettamente illuminante a questo proposito: Castoriadis *non era* un nostalgico di una qualunque gloria passata e non credeva soprattutto che attraverso la creazione culturale si dovesse intendere esclusivamente la creazione "colta". "Ellenocentrico"? Ciò che essenzialmente lo interessava era questa sorta di lavoro critico permanente della società su sé stessa, che conosciamo sotto il duplice nome di filosofia e democrazia, di cui egli vedeva una prima nascita in Grecia. Tuttavia, questo non era meno evidente ai suoi occhi di altri fenomeni storici: il lungo "rinascimento" dei secoli XI-XVI, l'eredità (ambigua) della grande tradizione razionalista e, soprattutto, il movimento operaio – che Castoriadis non ha mai cessato di vedere come ciò che

[18] C. CASTORIADIS, *Fait et à faire* (1989), ripubblicato nel volume dal titolo omonimo, Seuil, Paris 1997, p. 73.

effettivamente fu, malgrado i suoi fallimenti: uno dei più prodigiosi tentativi di umanizzazione della società che la storia abbia conosciuto. Infine, il movimento delle donne, che ha rappresentato un approfondimento innegabile del progetto di autonomia sociale e individuale e che ha segnato, se vogliamo, la relativa "superiorità" dei Tempi moderni rispetto all'esperienza greca. Questi fenomeni storici, in effetti, rappresentano in rapporto alla Grecia un'affermazione dell'attività istituente esplicita che va ben oltre la sfera propriamente politica, una sorta di enorme allargamento della base – umana, istituzionale – di questo progetto. Ebbene, questa doppia rottura, "greca" e "moderna", per delle ragioni in verità contingenti, non ha avuto effettivamente equivalenti al di fuori dell'area culturale occidentale. "Eurocentrismo", quindi?

Castoriadis non ha cessato di ripetere che nella nostra stessa tradizione si oppongono possibilità estreme e contraddittorie dell'essere umano e che la nostra storia non è solamente percorsa dallo sviluppo del progetto di autonomia sociale e individuale, ma anche dal dispiegamento di quest'altra significazione immaginaria: l'espansione illimitata del "dominio razionale", che provoca le sue devastazioni su scala planetaria. Inoltre, egli non ha mai cessato di ripetere che questa storia è anche un mostruoso tentativo di asservimento che ha distrutto, e continua a distruggere, numerose culture. (Che queste culture non debbano nemmeno essere valutate in blocco positivamente, o messe al riparo da ogni giudizio critico, è un'altra questione che egli ha affrontato, senza trattarla con i guanti, in *Riflessioni sul razzismo*[19], 1987). Citiamo anche quanto scriveva a proposito dei tentativi di "etnologizzazione" dello studio della Grecia nel secolo scorso: «[s]u di un piano formale, questo secondo atteggiamento [il primo era stato, per secoli, il presentare la Grecia come "paradigma eterno"] è senza dubbio corretto. Non soltanto – e la cosa va da sé – *non c'è e non potrebbe esserci la più piccola differenza in "valore umano", in "merito" o in "dignità", tra popoli e culture differenti*, ma non si potrebbe opporre la benché minima obiezione all'impiego, per il mondo greco, dei metodi – ammesso che ne esistano – applicati allo studio degli arunta o dei babilonesi» (corsivo nostro). Ma Castoriadis aggiungeva: «[l]'interrogativo ragionato sulle altre culture, la riflessione su di esse, non sono affatto cominciate né con gli arunta né con i babilonesi. […] L'interesse autentico per gli altri è nato con i Greci, e questo interesse non è che uno degli aspetti dello sguardo critico e indagatore che essi portavano sulle loro stesse istituzioni. In altri termini, l'attenzione ragionata per gli altri è iscritta nel movimento democratico e filosofico creato dai Greci». E citiamo anche quanto segue, che fornisce in qualche modo la giustificazione e il programma dei quattro anni di insegnamento (1982-1986) dedicati alla Grecia: «[…] dato che sappiamo che questo atteggiamento non è affatto universale, anzi è del tutto eccezionale nella storia delle società umane, dobbiamo chiederci in che modo, in quali condizioni, per quali vie, la società umana s'è mostrata capace, in un caso particolare, di infrangere la chiusura attraverso cui, in via generale, essa esiste»[20].

Evitiamo qui ogni equivoco. Sì, c'è stato e c'è più che mai su scala mondiale un processo di acculturazione che è anche (perché non è solo questo) distruzione di ciò che costituisce l'originalità di innumerevoli culture. È quindi legittimo, anzi indispensabile riconoscere, e non solo a parole, l'interesse ed il valore di tutto ciò che tanti popoli hanno saputo inventare, in numerosi momenti della loro storia, senza trascurare naturalmente le forme politiche e, soprattutto, le loro differenze pratiche per dibattere degli affari comuni – un aspetto che era di primario interesse per Castoriadis. La democrazia, come è stato fatto osservare molto opportunamente, non era caduta dal cielo su Atene; perciò è sempre bene operare un confronto. Si vedrà, con la lettura dei seminari, che difficilmente si può accusare Castoriadis di ignorare che alcune forme "democratiche", a livello del villaggio o della tribù, sono sorte a partire dagli albori delle società, che sopravvivono ancora ai giorni nostri e che esse sono state talvolta presenti nelle prime civiltà urbane (benché egli sia stato anche interessato al paradosso, a cui erano stati sensibili anche grandi pensatori del passato, della coesistenza di queste forme di democrazia "locale" con i poteri più dispotici a livello della società intera). Egli non è stato

---

[19] C. CASTORIADIS, *Réflexions sur le racisme* (1987), in *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, pp. 25-38, rééd. 2000, pp. 29-46 (trad. it. *Riflessioni sul razzismo* in *L'enigma del soggetto*, *op. cit.,* pp. 245-258).

[20] ID., *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, *op. cit*., pp. 261-263, rééd. pp. 326-328 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 181-183).

nemmeno cieco di fronte al fatto che ragione o riflessione non sono una prerogativa esclusiva della Grecia antica e che, come questo è stato detto e ripetuto da secoli (in modo in verità sempre più documentato), i Greci sono debitori in mille modi delle civiltà che li circondano. Bisogna certamente rallegrarsi del fatto che un sempre maggior numero di studi ci faccia conoscere la portata esatta di questo debito. Tuttavia, non bisogna perdere di vista l'essenziale. Ciò che Castoriadis affermava ostinatamente è che in questa comparazione c'è un punto oltre il quale difficilmente si può andare, cioè che non c'è stata in altri luoghi, prima della Grecia – e nonostante tutte le limitazioni che si vorranno (schiavitù, condizione delle donne, eccetera) e che nessuno contesta – una critica attraverso gli atti, esplicita, dei fondamenti dell'ordine istituito. Sembra piuttosto che oggi, come vent'anni fa, si attendano sempre le prove. Che senso ha credere, come fanno alcuni, che ogni particella dell'eredità greca di cui possiamo attribuire l'origine, anche con un briciolo di verosimiglianza, all'Egitto, alla Fenicia, ad Akkad, a Sumer o agli extraterrestri rappresenti una vittoria dei popoli oppressi del Terzo Mondo sull'"arroganza europea"? L'arroganza europea, in forme molto più temibili, ha purtroppo ottenuto molte altre vittorie su questi popoli, e da molto tempo. Se essi vogliono condurre altre battaglie, con qualche possibilità di vittoria, presto o tardi si rivolgeranno a ciò che è nato in Grecia.

A meno che il motivo della discussione non sia affatto questo. Nella polemica condotta in questi ultimi decenni, in particolare negli Stati Uniti, contro quelli che Bernard Knox ha definito, non senza ironia, *the oldest dead white european males*, l'obiettivo polemico è veramente un "modello" greco, una Grecia sognata, fatta di innumerevoli proiezioni e che più nessuno difende sul serio? Senza voler semplificare eccessivamente un dibattito complesso, non possiamo fare a meno di pensare che ciò che genera spesso problema non sia tanto l'idea che alcune cose abbiano effettivamente un'origine storicamente e geograficamente *localizzabile* – non è in effetti molto importante che esse siano nate alla confluenza del Tigri e dell'Eufrate, nel delta dell'Indo, del Nilo o del Mekong, e non in Grecia. Più o meno oscuramente, e alla fine dei conti, si tratta di qualcosa di diverso, che si riferisce alla *definizione* di ciò che così nasce: si tratta dell'idea, che probabilmente sembra scandalosa oggi come venticinque secoli fa, anche nei paesi cosiddetti "democratici", di un autentico *potere istituente* del *dēmos*, di un intervento diretto della collettività dei cittadini negli affari comuni; ma si tratta anche dell'idea di una interrogazione critica illimitata che non rifiuta di vedere che in alcuni momenti c'è da *giudicare* e da *scegliere* – lontano dagli appiattimenti relativisti per i quali ogni autentica comparazione, ed ogni scelta, è impossibile. In poche parole, si tratta della democrazia e della filosofia nel senso in cui esse sono intese in queste pagine. Ma su tutti questi punti i seminari sono sufficientemente espliciti.

C'è una questione di ordine meno generale, ma che non dovrebbe interessare solo gli specialisti, in riferimento alla quale Castoriadis – come mostrano alcuni lavori che citiamo in nota – avrebbe potuto sentirsi con qualche ragione meno isolato rispetto agli inizi degli anni Ottanta: quella dell'uomo omerico. Castoriadis stesso aveva a lungo criticato l'idea dell'essere umano singolare come «*individuo-sostanza*», «individuo di diritto divino, o di diritto naturale o di diritto razionale», e la «confusione sulla categoria dell'individuo»[21], avendo cura di distinguere fra l'individuo come istituzione e il soggetto come progetto[22]. Egli era nella posizione migliore per criticare la concezione "primitivista" che si era gradualmente imposta nello studio del mondo omerico in seguito ai lavori di Bruno Snell (ma le cui origini risalgono a più lontano nel tempo). È oggi sempre più comunemente ammesso che l'autentico iato che alcuni avevano creduto di vedere fra ciò che noi intendiamo per responsabilità o volontà e le nozioni che i Greci potevano averne, a dire il vero, non esiste – anche nel periodo arcaico, per il quale l'esistenza stessa di queste nozioni era stata messa in dubbio. Non era così vent'anni fa: bisogna riconoscere che, dall'inizio del XX secolo, l'*Iliade* «vicina e lontana» (Vernant)[d] era diventata straordinariamente lontana. Allo stesso modo, le relazioni fra problemi che

---

[21] ID., *Nature et valeur de l'égalité* (1981), in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 310 e 315-318, rééd. pp. 387 e 394-399 (trad. it. *Natura e volare dell'uguaglianza*, in *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 228 e 234-238).

[22] Cfr. ID., *Pouvoir, politique, autonomie* (1988), in *Le Monde morcelé*, *op. cit*., pp. 113-115, rééd. pp. 137 ss. (trad. it. *Potere, politica, autonomia*, in ID., *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022², pp. 55 ss.).

implica la scelta degli autori studiati – Omero, Esiodo, Anassimandro, Eraclito – sembrano ai giorni nostri più evidenti che all'epoca; e coloro che, fra i migliori specialisti, sarebbero pronti a sottoscrivere questa scelta sono probabilmente più numerosi di prima.

*

Qual è la specie di "verità" sulla Grecia che Castoriadis si sforzava di raggiungere, fermo restando che, se non ha mai in alcun momento voluto fare un'opera da storico, egli ha sempre cercato di attenersi il più vicino possibile ai "fatti"? Ciò che egli ha detto a proposito dell'idea di Burckhardt e di Arendt sull'importanza dell'elemento agonistico in Grecia può metterci sulla strada giusta: questa idea «è *vera*, ma non nello stesso senso di $E = mc^2$. Ma allora che cosa vuol dire "vero" in questo caso? Che tale idea raccoglie una classe indefinita di fenomeni storici e sociali dell'antica Grecia che altrimenti resterebbero senza nesso e li mette insieme non necessariamente in una relazione "causale" o "strutturale", ma nella loro *significazione*, e che la sua pretesa di possedere un *referente* "reale" o "effettivo" (che non sia cioè semplicemente immaginato, che non sia una comoda finzione, e nemmeno un *Idealtypus*, una costruzione-limite razionale *dell'osservatore*) può essere oggetto d'una discussione feconda, benché accada che tale discussione possa (e, nei casi decisivi, *debba*) essere interminabile. In sintesi, quella idea *delucida* e inizia un processo di delucidazione»[23]. D'altra parte, per tutto ciò che riguarda la filologia o la pura erudizione – bisogna ricordare che, per così dire, non c'è verso di Omero al quale non si siano dedicate biblioteche – Castoriadis applicava la regola formulata una volta da Paul Mazon nella sua *Introduction à l'"Iliade"* (Les Belles Lettres, Paris 1959): in presenza di fatti, agisci come se fossi il primo ad osservarli e discuti solo con te stesso, sapendo che su alcuni argomenti le idee nuove sono poche, che è vano risalire alla loro prima formulazione ed è bene soprattutto cercare di presentare delle idee giuste. È inutile dire che talvolta è difficile, per mille ragioni, attenersi a questa regola in maniera troppo rigorosa e Castoriadis, da parte sua, non rinunciava a dare la parola di tanto in tanto a qualche testimone o interlocutore privilegiato.

Il lavoro dei curatori, per sua stessa natura, obbedisce naturalmente ad altre regole. Le "Note aggiuntive" raccolte in appendice hanno il solo scopo di confrontare, completare o sfumare ciò che Castoriadis dice su questo o quel punto e di segnalare anche occasionalmente che eccellenti autori hanno potuto avere delle opinioni assolutamente differenti. La loro unica ambizione è quindi fornire al lettore delle integrazioni bibliografiche ed esse non insegneranno certamente niente agli specialisti. Per quanto riguarda la traduzione delle citazioni, abbiamo supposto, un poco oziosamente forse, che a differenza del greco antico o del tedesco, l'inglese sia al giorno d'oggi una lingua universalmente conosciuta[24]. Come è ora consuetudine, abbiamo traslitterato il greco solo quando si trattava di una o di alcune parole, seguendo delle norme quanto più possibile semplici e trasparenti, vicine alle abitudini di Castoriadis, e riprendendo le scelte operate per la pubblicazione di *Sujet et Vérité*. In questo modo, le iota "sottoscritte" non sono traslitterate; salvo un'eccezione, la cui giustificazione è evidente, non indichiamo gli accenti; le quantità appaiono solo nel caso delle vocali *e* ed *o* (e = ε / ē = η; o = ο / ō = ω). Abbiamo utilizzato i caratteri greci solo per le citazioni di una certa lunghezza, che compaiono fuori dal corpo del testo; questi passaggi sono sempre tradotti e commentati da Castoriadis.

Il nostro testo è stato stabilito a partire dalle trascrizioni che Zoé Castoriadis effettuava nel corso dell'anno, settimana dopo settimana. In altre parole, senza di lei, questo libro non avrebbe mai visto la luce, poiché, con una sola eccezione (seminario XII), non è stato possibile ritrovare le registrazioni dell'anno 1982-1983. Il seminario IX (che, secondo alcune annotazioni di Castoriadis, è stato dedicato essenzialmente ad Esiodo) è purtroppo perduto. Le trascrizioni sono state rilette, o piuttosto scorse abbastanza rapidamente, in un secondo momento (probabilmente all'inizio degli anni

[23] ID., *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 266, rééd. pp. 331-332 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 185-186).

[24] <In questa edizione italiana, sono invece state tradotte anche le citazioni in inglese (*NdT*).>

Novanta), da Castoriadis stesso, che si è limitato ad introdurre a penna alcune correzioni o annotazioni a margine. Le abbiamo riportate in note a piè di pagina, indicate con cifre arabe, fra *parantesi quadre*. Esse sono sempre precedute dalla dicitura "*Annotazione a margine*", in modo da evitare ogni confusione con i nostri stessi interventi (integrazioni bibliografiche, eccetera…), che si trovano sempre racchiusi dai segni: <, >. Per quanto riguarda le altre convenzioni, esse sono essenzialmente quelle che abbiamo seguito in *Sujet et Vérité*: in particolare, abbiamo utilizzato i segni "<" e ">" per indicare i nostri interventi nel testo solo dove essi presupponevano un'interpretazione o delle opzioni di lettura.

Oltre alle note aggiuntive, le appendici comprendono quindi le relazioni didattiche redatte da Castoriadis per l'*Annuario* dell'EHESS (anni 1980-1982 e 1982-1984), nonché l'inedito del 1979, *Il pensiero politico*. Come in *Sujet et Vérité*, ci è sembrato utile includere un indice analitico. Michel Casevitz, Alice Pechriggl, Mats Rosengren e Pierre Vidal-Nauqet sono stati così gentili da rileggere il nostro lavoro e hanno contribuito a renderlo meno imperfetto di quanto avrebbe potuto essere. Quest'ultimo ci ha permesso di riprodurre, come esergo all'insieme dei seminari sulla Grecia[25], il suo intervento, un misto di analisi e di ricordi, che egli ha tenuto alle «Journées Castoriadis» nel giugno del 1999. Lo ringraziamo per questo, assieme alla rivista *Esprit*, dove questo testo è stato pubblicato per la prima volta.

*E.E., M. G. e P. V.*

[25] <In questa edizione come *postfazione* (*NdT*).>

## I – Seminario del 10 novembre 1982

La questione che affronterò quest'anno è quella dell'importanza, dell'interesse per noi del mondo greco e della tradizione che si può chiamare greco-occidentale. Per mettere bene in rilievo la specificità di quest'ultima, mi capiterà di cimentarmi in un esercizio molto pericoloso sotto molti punti di vista, dal momento che la confronterò con alcuni tratti essenziali della tradizione monoteista. Per questo scopo, commenterò alcuni aspetti dell'Antico Testamento, che è, come sapete, la radice comune delle tre religioni monoteistiche: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam. La mia tesi a questo proposito – quelli che mi hanno seguito fino a qui probabilmente lo indovineranno– è che c'è un'opposizione fra la tradizione monoteista in quanto tradizione di eteronomia e la tradizione greca propriamente detta, o democratica, in quanto tradizione di autonomia[26]. Proveremo quindi ad andare alle radici del mondo greco, a ciò che si può chiamare la prima presa di coscienza da parte dei Greci dell'essere del mondo, dell'esistenza umana nel mondo, precedente ad ogni tematizzazione filosofica e politica; proveremo dunque a comprendere il nucleo di tutte le significazioni immaginarie che si sono successivamente diffuse ed istituite in Grecia. In seguito, vorrei descrivere nel dettaglio ciò che, in questa presa di coscienza, alla fine è stato esplicitamente tematizzato ed esaminato dalla filosofia, cioè le tre grandi opposizioni che segnano il pensiero greco antico: quella fra l'essere e l'apparire (*einai* e *phainesthai*), quella fra la verità e l'opinione (*alētheia* e *doxa*) e la terza, fra ciò che si chiama la natura e la legge – ma, già in questo caso, la traduzione non permette di comprendere ciò di cui si tratta: per i Greci, è l'opposizione fra *phusis* e *nomos*[27].

Parleremo anche della *polis*, della città, della creazione di questa forma di vita collettiva e di ciò che l'accompagna, vale a dire l'autocostituzione di un corpo di cittadini che si considerano come autonomi e responsabili e governano sé stessi legiferando – il che naturalmente non è accaduto da un giorno all'altro né pacificamente. Si tratta in sostanza della nascita, non solamente della democrazia, ma anche della politica nel senso vero del termine. Prima di questo non c'è politica, non c'è attività collettiva che mira all'istituzione della società in quanto tale: nella monarchia asiatica, per esempio, abbiamo degli intrighi di corte, ma non un'attività collettiva del popolo che mira a cambiare la legge. Ci occuperemo poi della democrazia stessa, con i suoi tratti più importanti nelle *poleis*, le città greche, con gli enigmi e le domande che essa pone, in particolare la questione fondamentale aperta dalla creazione della democrazia in Grecia – questione del resto sempre aperta. Per dirlo molto brevemente: a partire dal momento in cui si opera questa rottura che è la creazione della *polis*, gli uomini si pongono come autori delle loro leggi e, quindi, come responsabili di ciò che accade nella città. Da allora, la posizione della collettività diventa, in maniera molto chiara, la seguente: non c'è una fonte extra-sociale, divina, trascendente che dica il diritto, che dica ciò che è buono o no, ciò che è giusto o meno, nel dominio del politico (è infatti di questo che si tratta). Ma qual è allora il limite dell'attività istituente degli uomini o delle decisioni che essi possono prendere? Qual è la norma della legge, qual è lo standard, quali sono i criteri che essi possono utilizzare come guida dal momento che hanno rinunciato a dire, se vogliamo utilizzare una metafora, che la norma della legge è ciò che Dio ha detto a Mosè? Non c'è in Grecia nessun Dio che abbia detto qualcosa a Mosè – e ricordare che questo vale anche per la maggior parte di noi è già una risposta alla domanda sulla rilevanza di questo seminario. Il problema che si pone allora è quello dell'autolimitazione della collettività, vale a dire dei mezzi attraverso i quali la collettività politica può mettere dei freni alla propria attività: quali freni e perché, oltretutto, dei freni? Ed è anche la questione, naturalmente, della vanità della ricerca perpetua di freni, di limiti o di garanzie che sarebbero infallibili, che potrebbero salvare la collettività da sé stessa.

In questa prospettiva, cominceremo dalla nascita della storiografia, della storia come registrazione, ricerca e riflessione critica sul passato, che viene a sostituire ciò che, in altre società, è semplice tradizione *ne varietur*. Poi rifletteremo sulla tragedia come istituzione propriamente – per

---

[26] [*Aggiunta a margine*: Ma non c'è corrispondenza termine a termine: si può avere <una società> politeistica pienamente eteronoma, evidentemente[a]]

[27] <Vedi Seminario XI, p. 161 e nota *a* p. 270.>

non dire esclusivamente – politica. In questo caso, ripeto ciò che dico spesso: si scrivono libri sulla "tragedia greca", il che è assurdo. Non c'è tragedia greca, c'è solo una tragedia *ateniese*[b]. Non tutte le città greche creano tragedie, nemmeno tutte le città democratiche. È solo in quella dove culmina l'autocreazione della democrazia, ad Atene, che appare contemporaneamente la tragedia. Forse è anche perché è ad Atene che si corre il pericolo più grande. Infatti, è ad Atene – a causa della sua potenza e della sua posizione – che qualcosa doveva venire a ricordare che si è liberi, ma che, come diceva Hannah Arendt, se si possono intraprendere delle azioni, non si è mai padroni delle loro conseguenze[c]. Soprattutto – infatti non si tratta delle conseguenze materiali, non è di questo che parla la tragedia – non si è padroni del loro significato. È questo che la tragedia ricorda costantemente al pubblico ateniese. Infatti, come sapete, essa era concepita in modo che tutti, in un certo senso, vi partecipassero; era la grande festa popolare. La tragedia è un'istituzione che ha una dimensione politica assolutamente fondamentale, o piuttosto che viene a giocare un ruolo fondamentale nelle istituzioni politiche ateniesi.

Poi, dopo il problema dell'autolimitazione, della norma della norma, della legge della legge, parleremo di un secondo problema della democrazia, che rimane anch'esso aperto, non solamente per i Greci, ma pure per noi: quello dell'uguaglianza. La democrazia greca è basata sull'idea di uguaglianza, da cui deriva questo paradosso che si richiama facilmente: che cosa vuol dire uguaglianza in una società che pratica la schiavitù e dove le donne hanno lo statuto che conoscete? Questi due punti, a dire il vero, sono molto meno importanti di quanto si sostiene abitualmente, perché ciò che è essenziale qui è il problema insolubile che è al cuore dell'uguaglianza. Qualsiasi cosa si faccia, si fa sempre ciò che faceva una città democratica. Una certa collettività decide: noi siamo uguali e c'è sempre qualcuno che è così escluso da questa collettività di uguali. Qualsiasi cosa voi facciate, sarà sempre così. Se decidete che i bambini di meno di tredici anni non hanno diritti politici, siete voi che lo decidete. È quindi sempre una collettività che si auto-instaura come composta di membri uguali, è la posizione prima di una collettività politica. Naturalmente, questo problema merita un'elaborazione considerevole.

Passeremo in seguito a ciò che si può chiamare il ritorno e la vittoria di *hubris* nella città democratica, quando la democrazia degenera e crolla. Poi affronteremo il dominio della filosofia politica, cioè essenzialmente la filosofia platonica, in particolare ciò che ha a che fare in Platone con la riflessione sulla città e sulla sua costituzione. E discuteremo la mia tesi su questo problema, vale a dire che la filosofia politica di Platone è essenzialmente una risposta al fallimento della democrazia, deducendo da questo fallimento – la conclusione di Platone è molto netta a questo proposito – che la comunità umana non è capace di autogovernarsi. È questa una delle motivazioni, uno dei nervi dell'ontologia platonica. Ma non è il solo. C'è qui una confluenza molto strana. Infatti Platone è spinto ad elaborare la sua ontologia dal bisogno di fissare un punto di riferimento assoluto, capace, in particolare, di fornire una norma alla condotta degli affari umani e alla costituzione della città. Tuttavia, naturalmente, egli è spinto anche da una quasi-necessità interna del pensiero filosofico, che comincia già con i presocratici, almeno con Parmenide, il padre, come dice Platone – padre che bisogna del resto uccidere, come dice anche. Indipendentemente dalle considerazioni politiche, si tratta della ricerca di un punto assolutamente assicurato nell'essere, che sarebbe insieme il fondamento e l'oggetto dell'ontologia e che, naturalmente, assicurerebbe nello stesso tempo una verità al pensiero umano.

Saremo quindi portati a riprendere, da questo punto di vista, alcuni aspetti della storia della filosofia greca a partire dai presocratici fino a Platone, considerandola come una sorta di conflitto, di battaglia oscura fra due grandi tendenze. Da una parte, troveremo quella che comincia con Parmenide e culmina in Platone, che cerca un punto di ancoraggio assoluto, che essa trova nell'essere di Parmenide, negli *eidē* (le "Idee") di Platone o nell'*agathon*, il Bene, che è al di là delle Idee nella formulazione che Platone fornisce nella *Repubblica*. Questa tendenza, grazie certamente a Platone, al genio immenso di Platone, viene ad occupare il centro della tradizione filosofica occidentale e da allora domina il pensiero. Dall'altra parte c'è tutto ciò che, dalla nascita della filosofia greca, esiste come seconda corrente. Non è una corrente coerente – nemmeno l'altra, del resto; è per questo che

parlo di una battaglia oscura –, ma essa mette l'accento sul *phainesthai* piuttosto che sull'*einai*, sull'apparire piuttosto che sull'essere (o in ogni caso sulla loro differenza), sulla *doxa* piuttosto che sull'*alētheia*, l'opinione piuttosto che la verità e soprattutto sul *nomos* piuttosto che sulla *phusis* (*nomos* vuol dire posizione/istituzione/convenzione/legge). Questa corrente è probabilmente presente negli Ionici – si possono comprendere Anassimandro ed Eraclito in questo senso. È certamente presente con la grande sofistica, nel V secolo, e con Democrito, che precede Platone e che è all'incirca contemporaneo di Socrate. In seguito, in un qualche modo, essa continua con gli scettici e gli epicurei – ma questa è una storia di cui noi non potremo parlare. E la si ritrova in autori che non sono filosofi, aspetto che è molto importante.

A questo proposito, vi prego di prestare la massima attenzione ad un'osservazione metodologica. Quasi sempre, il primo punto debole di ogni riflessione sulla Grecia antica è che si prendono alcuni testi filosofici (per esempio quelli di Platone e di Aristotele) che parlano di argomenti politici per dire: ecco, questa era la Grecia antica. In tal caso però non si parla di fatti, bensì di un universo di pensiero, senza considerare i pregiudizi da cui questi testi sono affetti. Ma l'universo del pensiero politico e sociale greco si legge nello spirito delle istituzioni e lo si vede infinitamente meglio negli storici (Erodoto e Tucidide sono fondamentali da questo punto di vista), in alcuni presocratici che non appartengono alla grande corrente parmenideo-platonica, nella tragedia e anche nella poesia lirica. Si trovano in quei casi delle formulazioni che vanno il più vicino possibile alla scoperta dell'idea di istituzione nella sua radicalità o dell'idea della storia come creazione, idee totalmente assurde nel contesto platonico. Infatti, il ruolo di Platone nella storia della filosofia è stato quello di un enorme blocco di pietra che, per secoli e secoli, ha ostacolato l'idea di creazione nella storia, della creatività della collettività in quanto essa pone la sua istituzione, il suo proprio *nomos*.

Termineremo con Aristotele, attraverso un esame della sua posizione molto particolare sotto tutti questi aspetti. Commenterò ciò che considero un paradosso storico fondamentale, vale a dire che Aristotele, allievo di Platone (Platone: 427-347 a.C., Aristotele: 383-323 a. C.), appare come l'autentico filosofo del V secolo e della città democratica. Si potrebbe scrivere non un libro ma parecchi attorno alla tesi "Aristotele precedente a Platone". E questo è visibile non solamente nella sua filosofia politica, completamente opposta a quella platonica, e per la quale, in fin dei conti, la democrazia è il meno peggio fra tutti i regimi realizzabili, ma anche nel suo spirito generale e, cosa che è la più sorprendente, nella sua ontologia propriamente detta, in tutta la sua filosofia. Benché sia passato attraverso la scuola di Platone, egli lo rifiuta. Si potrebbe quindi immaginare un Aristotele che sia vissuto nel V secolo e abbia scritto all'incirca quello che ha scritto. Ecco, dunque, il nostro programma per quest'anno.

Cominciamo oggi dalla questione della scelta della Grecia in questa discussione. Primo fatto evidente: la nostra posizione, quella dell'interrogazione, del discorso razionale, che io chiamerei euristica[28], nel senso vero e forte del termine, comincia con i Greci, con la città. In secondo luogo, chiaramente, questa stessa posizione ci impedisce di prendere come paradigma, prototipo o modello da seguire una cultura o un periodo storico, qualunque esso sia. Se propongo di discutere della Grecia, bisogna comprendere appieno che non si tratta in nessun caso di una valorizzazione della cultura greca – ci scontreremmo molto spesso con degli aspetti parecchio atroci, per esempio dei massacri di massa –, ma bisogna piuttosto considerare questa come una sorta di germe, che resta fecondo per noi – insisto su questa parola in opposizione a modello.

Precisiamo. Ricordo molto brevemente ciò che penso della storia e della società e, in particolare, della creazione storica: la storia è creazione di forme totali di vita umana, cioè di società istituite, nelle e attraverso le quali gli esseri umani costruiscono un mondo, e nuove forme, nuove essenze, nuovi *eidē* sono posti ogni volta dall'attività della società istituente. Come possiamo allora uscirne e comprendere altre forme di vita sociale, delle forme precedenti, noi che viviamo in una società determinata, in una di queste forme? E se vogliamo giudicare e scegliere fra queste differenti forme – forse vi siamo ineluttabilmente condotti –, come possiamo farlo?

---

[28] [*Aggiunta a margine*: Da riprendere.]

Anzitutto, come possiamo comprendere? C'è naturalmente una differenza essenziale a seconda che si tratti di forme sociali-storiche che appartengono alla nostra tradizione oppure ad altre che le sono esterne. Nel secondo caso – è evidente e banale –, l'accesso sarà sempre infinitamente più difficile. La comprensione della cultura cinese o indiana, delle culture cosiddette primitive o arcaiche ci obbliga a provare ad entrare in un mondo che ci è estraneo e ad avvicinarlo attraverso alcune delle sue dimensioni, per esempio il versante funzionale-strumentale (caccia, agricoltura…) o attraverso alcuni aspetti della sua organizzazione sociale. E se si vuole provare a comprendere ciò che questo mondo significa per quelli che l'hanno costruito, quali significazioni tengono insieme tutte queste istituzioni particolari e le ordinano conferendo loro un senso, si incontrano probabilmente difficoltà considerevoli. Ma il fatto straordinario è che in generale esse si lasciano superare e che, se si dispone di un materiale documentario sufficiente, si arriva a comprendere ciò che era la costituzione del mondo per questa società specifica. Se la questione sembra molto più facile quando si tratta di società che appartengono alla nostra stessa tradizione, è perché, in questo caso, noi siamo a valle: veniamo dopo questa creazione, dopo le significazioni immaginarie sociali che sono state poste, per esempio, dalle persone del Rinascimento o del XVII secolo, o anche, tornando più indietro, dai Romani o dai Greci. Questi ultimi appartengono in un certo senso all'humus, alla trama di significazioni immaginarie sociali sulle quali il nostro proprio mondo si è costruito. Ma sorge allora un'altra difficoltà: la falsa comprensione dovuta ad una falsa prossimità. Non è che ci manchi una distanza, ma ci comportiamo come se la distanza non esistesse. Crediamo di comprendere, ricostituire o entrare in un mondo che appartiene al nostro passato perché alcune forme sono rimaste le stesse, perché il vocabolario non è molto cambiato, perché ritroviamo le creazioni di quel mondo come un elemento fra quelli del nostro. Naturalmente, questa illusione può essere catastrofica. Ed è precisamente ciò che è successo e che succede ancora molto spesso quando si cerca di comprendere il mondo greco antico. In questo caso, le similitudini, la familiarità apparente delle forme e del vocabolario hanno lasciato pensare ad alcuni di comprendere veramente di cosa si trattasse, senza vedere che queste forme e questi termini appartengono ad un universo organizzato ed orientato in maniera assolutamente differente. La comprensione pone quindi sempre dei problemi, che si tratti o meno della nostra tradizione.

Se veniamo all'altra domanda, quella della possibilità di giudicare e di scegliere, le cose si complicano ancora. Noi viviamo infatti nell'illusione di poter giudicare e creare una gerarchia fra le società, di decidere che tale società è meglio di quell'altra, che la nostra è migliore di quella del vicino, o viceversa, poco importa. Questa illusione riposa sull'idea che la filosofia potrebbe fornirci dei fondamenti per giudicare e decidere che tale istituzione corrisponde di più rispetto a quell'altra all'idea o all'essenza della buona società. Tuttavia, indipendentemente da tutte le difficoltà interne che si incontrano a tal proposito – si discute senza fine fra filosofi su come definire o fondare la buona società –, deve essere chiaro che l'idea stessa di giudicare e di scegliere, lungi dall'essere universale, appartiene alla sola tradizione greco-occidentale o europea. Chiaramente, una tale idea non esiste e non può esistere in ciò che si chiamano, per comodità, le civiltà o culture tradizionali, dove la tradizione definisce categoricamente ciò che è valido o meno, senza che ci sia la possibilità di rimettere in causa né questa definizione né la tradizione stessa. Inoltre, in un senso radicale, profondo, non c'è posto per la possibilità di giudicare e di scegliere neppure nelle culture monoteistiche. Vi ricordo – ci ritorneremo, è importante – che le culture delle tre religioni monoteistiche hanno alla loro base una rivelazione, istantanea o perpetua, e che esse sono le sole in questo caso. Infatti, esse sono le sole ad affermare che ciò che pongono come divinità si è manifestato da sé, in persona, in un momento dato, per dire la verità e la legge. Non c'è rivelazione nelle religioni politeiste, nella religione greca, romana o indù e nemmeno, in questo senso specifico, nel buddismo: anche se è divento dio in seguito, Buddha non è un dio, egli ha visto la verità, ecco tutto. Ebbene, questa parola rivelata esclude radicalmente ogni possibilità di giudizio e di scelta, poiché essa pone fin dall'inizio il fondamento del giudizio e della scelta come dato da Dio, fonte dell'essere, del mondo, dell'istituzione, eccetera.

Una specificità della cultura greco-occidentale è anche essersi rimessa essa stessa in discussione paragonandosi alle altre culture e alle altre società. Da qui l'importanza storica di Erodoto, il primo ad intraprendere un'indagine senza accontentarsi di dire: «Molto lontano verso il nord, c'è un tale popolo che produce dell'ambra», o di raccontare delle storie mitiche su dei mostri lontani. Per lui, si tratta di un'indagine sistematica sulle istituzioni, le consuetudini, gli dèi, i costumi, le idee di altri popoli, e colui che la conduce non cessa di dire strada facendo: «Questo è più ragionevole di quello che fanno i Greci», oppure: «è lì che i Greci hanno preso quell'idea» – e così di seguito. Ne risulta evidentemente una relativizzazione considerevole della propria cultura: noi onoriamo questi dèi, parliamo questa lingua, abbiamo questi costumi – ma altri popoli ne hanno altri… E questo proseguirà in Occidente, benché sia delicato determinarne il momento esatto. In ogni caso, il movimento è ben avviato nel XVIII secolo, infatti in quel momento non solamente le descrizioni dei popoli cosiddetti selvaggi proliferano, ma non si esita a difendere l'equivalenza di tutte le culture e talvolta anche la superiorità delle culture "selvagge", arcaiche sulla cultura europea. Questo avviene del resto non senza una grande ambiguità a partire dal XV secolo; infatti, rispetto a queste idee, le realtà della storia acquistano un peso infinitamente maggiore. Mi riferisco, naturalmente, alla conquista e alla dominazione del pianeta e all'imposizione più o meno universale della cultura occidentale – imposizione che non è del resto necessariamente violenta (ma è una questione secondaria), anche se la cristianizzazione forzata è con ogni evidenza esistita. Resta come un senso di colpa, che, benché non impedisca di dormire a milioni di cittadini dell'Occidente, costituisce, ciononostante, parte della loro cultura. Ci ricorderemo così che abbiamo massacrato gli Indiani, che abbiamo qualcosa a che fare con l'asservimento degli Africani e la loro deportazione in America, che ancora adesso distruggiamo delle culture indigene. Aggiungeremo poi che la cultura occidentale è troppo razionale, troppo intellettuale, che la verità è nello zen o nell'Indiano del Messico di Carlos Castaneda che vede l'Essere fumando e così di seguito. Dagli aspetti folkloristici più sciocchi alle riflessioni più profonde, la messa in causa della cultura occidentale da parte di sé stessa è sempre presente.

Naturalmente, c'è un altro aspetto che non si può ignorare: ci sono delle buone ragioni per affermare che la tradizione occidentale ha creato la politica, nella misura in cui si intende con questa la lotta, il conflitto politico. Conflitto la cui posta in gioco non è semplicemente che sia il gruppo X e non il gruppo Y a prendere il potere, ma riguarda l'istituzione stessa della società. Poco importa, in questo caso, che si intenda l'istituzione nel senso politico stretto o nel senso più ampio; questo conflitto è presente e attraversa il mondo antico. Si eclissa in seguito con l'Impero Romano e con ciò che ho chiamato l'ascesa della barbarie cristiana; tuttavia, poi, a partire dai secoli XII-XIII, riemerge in Occidente. Ebbene, ciò che risorge in questo modo è la questione del giudizio e della scelta. Si potrà sempre dire che le persone giudicano e scelgono in funzione dei loro interessi o delle loro abitudini, poco importa: di diritto, la questione si pone sempre, all'interno anche di questa tradizione. Ed essa si presenta del resto in forme estreme, perché – ricordiamolo una volta di più – questa tradizione non si è limitata a creare la filosofia e la democrazia. In essa si trovano anche degli episodi decisamente mostruosi, come il massacro dei Meli da parte degli Ateniesi[d], e questo non è il solo. E vi si trovano ancora Auschwitz e il Gulag: è anche questa la specificità della storia europea. È vero che le atrocità ci sono ovunque e sempre, e in tutte le culture: gli Aztechi facevano davvero sacrifici umani. Tuttavia, la tipologia particolare di mostruosità estrema rappresentata da Auschwitz o dal Gulag è veramente anche una delle glorie dell'Occidente e dell'Europa, se così si può dire; è una creazione assolutamente specifica che è comparsa soltanto qui. Non dobbiamo dimenticare nemmeno questo. In fondo, di quale tradizione europea parliamo?[e] Come sapete, una delle principali micro-organizzazioni fasciste in Francia si chiamava "Occidente". Essa dichiarava di far parte della tradizione occidentale, come del resto un altro gruppo di "pensatori" di estrema destra, che hanno preso per sigla le iniziali GRECE[f]. È certo che loro e noi non parliamo della stessa cosa[g].

La filosofia ritrova questo problema del giudizio e della scelta anche quando non si tratta di domande razionali, per le quali esiste più o meno una procedura di decisione, o almeno di ragionamento. Questo appare per esempio nel dominio dell'arte. È l'oggetto della terza *Critica* di

Kant, la *Critica della capacità di giudizio*, che vi invito immediatamente a rileggere. Nel vicolo cieco della filosofia politica contemporanea, ci sono stati degli autori, anche importanti come Hannah Arendt, che giudicano la terza *Critica* capace di risolvere, o almeno di ripensare in modo migliore di come lo si è fatto finora, la questione della legge politica. Kant pone in questa opera la domanda seguente: come formare un giudizio valido, trattandosi di quello che appare per eccellenza come l'oggetto dell'arbitrio, vale a dire l'opera d'arte? Ciò che mi importa qui è quello che Kant dice su che cos'è l'opera d'arte; è importante perché si tratta di un punto preciso dove la filosofia classica si avvicina assai chiaramente all'idea di creazione come creazione di *eidos*. Kant, riferendosi all'opera d'arte, dice che essa è sempre l'opera del genio. Per lui, è molto chiaro, le piccole cose non hanno nessun interesse: o è un'opera d'arte oppure non è niente (cosa che è del resto assolutamente vera). Ebbene, egli definisce la grande opera d'arte come quella che pone le sue proprie norme, in altre parole che è originale nel senso che l'opera stessa diventa modello, prototipo o norma di un'altra cosa. Per lui, il genio crea quest'opera d'arte senza poter rendere conto di ciò che fa né del perché lo fa: non la crea quindi attraverso un calcolo, un ragionamento, discorsivamente, ma, dice Kant, come una natura, riferendosi con questa espressione chiaramente all'idea di *natura naturans* opposta a quella della *natura naturata*, cioè alla natura nel senso di *phusis*, ciò che fa essere, ciò che fa nascere (*natura*, *nascor*) le cose, come potenza creatrice che non può rendere conto discorsivamente di ciò che fa, non più di quanto il cespuglio di rose possa dire perché e come fa le rose. Questa è la sua posizione, che solleva del resto difficoltà considerevoli. Kant e i kantiani pensano di aver risolto la questione di sapere perché quell'opera è grande e quell'altra non lo è o, più esattamente, come riconoscere il genio. L'elaborazione di Kant lo conduce a ciò che chiama il giudizio di gusto: egli afferma che i giudizi di gusto non sono universali ma generali, vale a dire che io posso far vedere agli altri perché trovo quella cosa bella. In realtà, la risposta di Kant non è veramente soddisfacente. Con questo, voglio dire che non possiamo trovare nella terza *Critica* nessuna risposta alla domanda di sapere perché tal dei tali ha ragione quando dice che *Don Giovanni* è una grande opera e *Viens poupoule* una musichetta ridicola e neppure perché qualcun altro possa deliziarsi con *Viens poupoule*, mentre *Don Giovanni* per lui non significa niente.

Il problema rimane quindi intatto e il modo di affrontarlo – non parlo della soluzione – deve essere completamente differente. Rimane un'altra difficoltà: se la grande opera d'arte è l'opera di un genio ogni volta unico e se essa è modello e prototipo, di cosa può essere davvero prototipo dal momento che per definizione le sue imitazioni, in quanto tali, non valgono niente? Siamo di fronte ad un'aporia fondamentale. Bisogna cambiare ottica e vedere nell'opera d'arte non un modello o un prototipo, ma un indice, un segno, un indicatore di qualcos'altro.

Se adesso ritorniamo alla storia, la somiglianza e la differenza di posizioni sono le seguenti: nella storia anche noi possiamo dire – in ogni caso, io dico – che ogni istituzione della società è una creazione storica, creazione di una forma, di un *eidos*, e che in questo senso essa è paragonabile all'opera d'arte. Ma attenzione, io non dico che l'istituzione della società è un'opera d'arte, dico che c'è un aspetto che è paragonabile: la creazione di una forma, la posizione di un *eidos*, di un'essenza. Altrimenti, la differenza è infinita. E richiamerò solo un aspetto: una società non è in realtà né un prototipo né un modello, ma una forma che rende possibile tutta una serie di creazioni. L'istituzione di una società – la società cinese, se volete – è questa creazione globale all'interno della quale diventa possibile un'infinità di creazioni particolari e queste sono autentiche creazioni, che si tratti del confucianesimo, del Tao, del legismo, della pittura cinese, delle forme di amministrazione, eccetera. Dal momento che un'istituzione della società non può essere per noi prototipo o modello, dobbiamo quindi cambiare termine di paragone e guardare non verso l'opera d'arte, ma piuttosto verso l'opera di pensiero. Quando ci avviciniamo ad una grande opera di pensiero del passato – Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Spinoza, Marx, Freud, eccetera – cosa cerchiamo? Non la rivelazione di una verità definitiva; neppure solamente tale informazione particolare che vi potremmo trovare quando vogliamo sapere, per esempio, come Bergson, *quid Aristoteles de loco sensuerit*. Cerchiamo di vedere che cos'è un grande pensiero, come esso funziona – ma non solamente questo. Vogliamo comprendere come, pur sviluppando delle forme proprie, esso pone delle forme che non lo sono e si riferiscono a

qualcos’altro rispetto a sé stesso. Questa è la grande differenza con l’opera d’arte. L’opera d’arte, in un certo senso, non ha un esterno, non ha un referente. Ma l’opera di pensiero, quando dispiega nuove forme, fa in modo che sia pensato qualcosa che le è esterno e che allo stesso tempo non è indipendente da essa. È il mistero del rapporto del pensiero con il suo oggetto. Non si può dire che questo oggetto sia indipendente dalle forme per mezzo delle quali è pensato, ma non si può nemmeno dire che esso sia fabbricato interamente dal pensiero.

## II – Seminario del 17 novembre 1982

Quest'anno parleremo della creazione della democrazia in Grecia antica. In un certo senso, è una questione del passato. Perché ci interessiamo al passato e a questo passato in particolare? Prima di addentrarci in questo problema, ce n'è un altro a proposito del quale è bene stabilire qualche punto di riferimento: quale rapporto, oltre che passivo, possiamo avere col passato? A partire da che cosa e per mezzo di che cosa noi possiamo comprenderlo? C'è una risposta tanto vecchia quanto la domanda stessa, proposta a partire dall'Antichità, e che ritorna con forza da una quindicina d'anni, sostenuta da storici molto seri e importanti. Semplificandola e forse facendone un po' una caricatura, essa si potrebbe riassumere nel modo seguente: non può esserci storiografia autentica, una storia nel senso di indagine e di conoscenza degli avvenimenti del passato. Tutta la storiografia è dunque arbitraria. Questa è più o meno la posizione di Paul Veyne in un libro molto interessante e informativo, *Come si scrive la storia*[29]. Da parte mia, penso che, così com'è, questa risposta sia completamente inaccettabile, nella misura in cui trascina verso una certa direzione alcune considerazioni che sono assolutamente giuste se prese separatamente. Infatti, ci sono nel passato storico dei fatti più o meno oscuri o più o meno certi, ma sui quali un'indagine razionale, riflessiva, è assolutamente legittima e possibile. Una tale indagine non è né arbitraria né più criticabile di quanto lo siano, per esempio, i lavori degli antropologi e degli archeologi, i quali, dopo aver portato alla luce delle ossa di quattro milioni di anni o anche più, provano a ricostituire gli ominidi ai quali esse appartenevano, oppure si domandano perché, circa sessanta o settanta milioni di anni fa, i dinosauri sono scomparsi, permettendo ai mammiferi di svilupparsi e di dominare le terre emerse. Questa è un'indagine sui fatti perfettamente legittima e vale esattamente lo stesso nel caso della storia, dove ci sono anche delle cose da stabilire: queste tavolette cuneiformi appartengono davvero a quell'epoca, quindi quelle persone scrivevano, scrivevano certe cose, che bisogna decifrare. E, in generale, sappiamo decifrarle. È sorprendente, ma ci sono poche scritture che non siamo riusciti a decifrare o a comprendere: l'etrusco, la lineare A a Creta, la scrittura dell'Isola di Pasqua… E quando non c'è scrittura, rimangono manufatti di tutti i tipi, utensili, vasellame, e così via. Tutto questo non è caduto dal cielo e si riferisce – all'indietro, in avanti e lateralmente – a qualcos'altro. Non solo: dal momento in cui ci sono delle tracce scritte – che tradizionalmente era il criterio di distinzione della storia in opposizione alla preistoria –, disponiamo di documenti, di testimonianze, che sono in loro stesse più o meno critiche, più o meno rigorose, ma che alla fine si possono discutere. Le date sono in generale relativamente facili da stabilire: che la battaglia di Maratona abbia avuto luogo nel 490 a.C., nessuno, Paul Veyne non più di chiunque altro, lo contesta. D'altra parte, la storiografia ha per molto tempo situato la distruzione di Corinto da parte di Mummio nel 148 a.C. ed è solamente verso la metà del XIX secolo che si è dimostrato che essa ha avuto luogo nel 146. Per tutti questi fatti, tutti questi avvenimenti, tutti questi atti – ai quali si riferisce la domanda «come sono andate veramente le cose», che definisce l'oggetto stesso della storia per il grande storico tedesco del XIX secolo, Leopold von Ranke[a] – l'indagine ha un senso. E le risposte non sono molto più incerte rispetto ad altre branche del sapere, compresa la fisica.

Tuttavia, evidentemente, la vera questione non è questa. Rimane l'utilizzo di questa straordinaria mole di fatti e di documenti dove bisogna scegliere, suddividere, gerarchizzare, interpretare – lavoro che, per così dire, non ha fine, anche materialmente. Ancora adesso, da un campo così studiato, approfondito, come la storia della Grecia antica o di Roma, e a partire da testi disponibili da molto tempo, si arriva ad estrarre delle informazioni nuove, talvolta permettendo di correggerne altre. Inoltre, la comparsa di nuovi manoscritti può cambiare parecchio le cose, così come è accaduto con i papiri scoperti ad Ercolano nel XVIII secolo o in Egitto nel XIX. E quando si passa alla storia dell'Europa moderna, le fonti documentarie diventano quasi inutilizzabili: in un paese come la Francia, si troveranno gli archivi municipali, i catasti o gli atti notarili almeno dal XIII secolo. Quindi, se fate storia economica e sociale e provate a stabilire il tenore di vita nella regione di Rouen all'inizio

[29] <P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1971 (trad. it. *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, prefazione di E. Lepore, Laterza, Roma-Bari 1973).>

del XIII secolo, frugherete fra gli atti notarili, rileverete l'importo delle doti… Ma non ricopierete puramente e semplicemente tutti questi documenti, sceglierete. Come e a partire da che cosa? I criteri di scelta dipenderanno dall'interpretazione, la quale li precede e li accompagna – è una banalità in epistemologia, ma bisogna ripeterla. Per esempio, uno storiografo marxista, o lo stereotipo di uno storiografo marxista, si preoccuperà soprattutto di mettere insieme i fatti che gli permetteranno di arrivare a delle conclusioni sullo stato delle forze produttive, sui rapporti di produzione, sulle relazioni economiche, sull'influenza esercitata dai fatti economici sul resto della vita sociale, eccetera. Se si ha un altro punto di vista, il mio per esempio, si sarà allora soprattutto interessati ad un'altra domanda, di cui l'accertamento delle realtà economiche è solo una parte, che non è per niente privilegiata (anche se è importante), e si cercherà di restituire le significazioni incarnate nelle istituzioni di una società, cioè la costituzione del suo mondo proprio, che si tratti della Grecia antica, della Francia medievale, della Russia contemporanea o di una società arcaica, a seconda dei casi. Certo, come sanno quelli che mi hanno letto un po', il mondo proprio di una società include anche per me il suo funzionamento e queste significazioni comportano sempre anche una dimensione insiemistico-identitaria, ossia funzionale e strumentale[b]. In questo rientrano quindi la produzione e la riproduzione della vita materiale. Ma alla fine tutto questo è subordinato alla mia preoccupazione centrale, se così posso dire: restituire le significazioni e le istituzioni nelle quali queste significazioni si incarnano, per mezzo delle quali ogni società si costituisce come società e costituisce il suo mondo proprio, ciò che fa sì che essa sia la società ebraica classica, quella greca classica o quella francese contemporanea e non un'altra qualsiasi.

Come provare a restituire queste significazioni? Ci ritorneremo, ma è evidente che è a questo punto che intervengono lo scettico radicale o il relativista per dire: questa restituzione-ricostruzione (due parole molto brutte, come mostrerò in seguito) può essere solo del tutto arbitraria. È qui che ha luogo lo slittamento. Questa restituzione – che di fatto è molto più di una restituzione – dipende certamente in modo decisivo dal punto di vista di colui che "restituisce" e questo in misura completamente diversa da qualsiasi altra scienza. Tuttavia, pure in fisica, per esempio, si può sostenere, ed io lo sosterrei da parte mia, che c'è anche interdipendenza fra le categorie dello scienziato e l'oggetto sul quale lavora, che non è dato immediatamente, che non è organizzato per opera di lui stesso e da lui stesso per parlare il linguaggio del fisico. Questa dipendenza è ancora più decisiva nel dominio della storia, ma questo non vuol dire che ciò che io chiamo provvisoriamente "restituzione" sia arbitraria. E questo per due ragioni essenziali. Anzitutto, perché uno storico serio non può dire qualsiasi cosa. Anche se c'è un gran numero di restituzioni possibili delle significazioni di una società, una grande varietà di interpretazioni, che ogni volta dipendono enormemente dall'epoca in cui esse vengono fatte – il che è solo un'altra maniera di affermare la loro dipendenza in rapporto a colui che le effettua –, alcuni limiti sono posti dal materiale stesso. Per esempio, nessuno è ancora venuto a dire che l'Impero Inca è il prototipo della democrazia. Anche se bisogna essere prudenti in questo genere di asserzioni, poiché si è potuto sentire recentemente negli ambienti parigini che la democrazia ateniese era il prototipo del totalitarismo. È vero che questo ha a che fare più con l'industria pubblicitaria piuttosto che col pensiero, col lavoro storico. Teniamo a mente che il materiale storico, se sulle significazioni non dice niente che sia rigorosamente certo, non è sicuramente muto.

D'altra parte, pretendere che ogni restituzione sia arbitraria equivale a dimenticare che la discussione, il confronto fra le interpretazioni delle significazioni di una società passata, è precisamente la condizione di una migliore comprensione. In questo caso, la situazione è la stessa di molti altri campi del sapere, dove non siamo mai nella correttezza rigorosa a cui mira, diciamo, la matematica. Anche in fisica le opinioni, le *doxai*, si scontrano, senza che si sia nell'arbitrario. E una discussione puramente filosofica non è una discussione fra punti di vista arbitrari. Certo, ci sono stati alcuni che lo hanno detto, che hanno sostenuto, ad esempio, che tutte le filosofie si equivalgono. Perché? Perché essi hanno sempre nella mente il paradigma, il modello – un falso modello – di un rigore ideale, quello che possiederebbe presumibilmente la matematica, il quale farebbe sì che, dal momento in cui dei filosofi discutono di un problema, si oppongono, divergono, tutti questi dibattiti

non avrebbero nessun autentico significato e ognuno vi esprimerebbe solo il suo punto di vista o ciò che gli passa per la testa, senza che sia possibile decidere fra queste posizioni. Un punto di vista, ancora una volta, perfettamente falso, perché asservito ad una concezione del sapere strettamente scientista. C'è discussione filosofica possibile e feconda; c'è, almeno si può sperarlo, discussione politica possibile e feconda; c'è pure discussione possibile, pertinente e feconda, sulle significazioni di una società del passato. Ne avremo del resto un certo numero nel corso di questo anno e cercheremo quindi di provare il movimento durante il nostro percorso.

Prenderò per il momento un solo esempio, che ritornerà costantemente durante il seminario e le discussioni che seguiranno, cioè la questione dell'individuo nella società greca antica, la categoria, l'entità, l'*eidos*, la forma "individuo" intesa in un senso forte, in un senso moderno. Ne ho già parlato l'ultima volta e anche l'anno prima: la discussione comincia nel XVIII secolo con Adam Ferguson ed è resa esplicita da Benjamin Constant, poi ripresa da Fustel de Coulanges nella sua *Città antica*, il quale afferma che il mondo greco antico ignora ciò che noi chiamiamo individuo, dal momento che quest'ultimo era interamente riassorbito dalla collettività. Secondo me, questa è una posizione completamente sbagliata, ma proveremo a discuterne, a vedere gli argomenti degli uni e degli altri e a mostrare che si può riflettere su questa materia senza giocare a testa o croce e senza scegliere in funzione delle nostre preferenze personali così da decidere se esisteva o meno, nella Grecia antica, qualcosa che corrisponde a ciò che noi chiamiamo individuo in senso forte.

Ecco ciò che si potrebbe obiettare a questa idea del carattere necessariamente arbitrario di ogni restituzione storica. Ma c'è ancora un'altra critica che vorrei menzionare brevemente. Essa riguarda ciò che si chiama, da una trentina d'anni, "la posizione ermeneutica" e che risale, nei suoi aspetti essenziali, a certi teologi moderni (principalmente Schleiermacher), ma che in tempi recenti è soprattutto associata al nome del filosofo tedesco Gadamer – esistono, credo, alcune sue opere tradotte in francese, come *Verità e metodo*[c]. Questa posizione comporta un pieno riconoscimento di quello che si chiama il "circolo ermeneutico", vale a dire che colui che vuole interpretare qualcosa – e in questo caso si tratta essenzialmente di testi – non parte mai con la mente vuota o vergine, ma è sempre già in una qualche "precomprensione", per utilizzare un termine di Heidegger, a cui Gadamer è stato in un certo senso molto vicino. È per mezzo di questa precomprensione che egli si avvicina ad un testo e lo fa parlare in un certo modo. Ma il testo resiste e parla forse in un'altra maniera rispetto a quella imposta dalla precomprensione; così l'interprete è portato a modificarla, a ritornare sui testi a partire da quest'altra precomprensione; in tal modo si instaura quel movimento circolare fra precomprensione dell'interprete e significato del testo, nel quale si resta sempre presi. Questa è una posizione che noi qui non rifiuteremo e che del resto non si può rifiutare perché esprime qualcosa di vero e di importante. Semplicemente, ciò che differenzierà noi nel nostro lavoro da un tale approccio, è anzitutto che quest'ultimo riguarda opere *isolate* all'interno di una tradizione. Non è evidente che ciò che viene così descritto, che vale per esempio quando voi vi avvicinate ad un autore, valga alla stessa maniera se vi avvicinate ad un'intera società ed anche ad un'intera tradizione, ad una tradizione che è la vostra. Poi, soprattutto, l'ermeneutica propriamente detta si applica soltanto a ciò che si possono chiamare le opere e, in particolare, le opere discorsive. Ebbene – arrivo subito alla posizione che sarà alla base di tutto quello che vi dirò quest'anno – ciò che ci importa non è semplicemente un'interpretazione delle opere, ma è un progetto di comprensione totale – e insisto sul termine "progetto". Il nostro interesse va al di là della semplice interpretazione, cioè di un lavoro semplicemente teorico: quando noi discutiamo della nascita della democrazia e della filosofia, ciò che ci importa, per dirlo in breve, è la nostra stessa attività e la nostra stessa trasformazione. È in questo senso che il lavoro che noi facciamo può essere chiamato un lavoro politico. In altre parole, se ci viene posta la domanda sul perché vogliamo comprendere il mondo greco antico, noi risponderemo, certo, che vogliamo comprenderlo per comprenderlo. Noi siamo fatti in modo tale che comprendere o sapere è già un fine in sé, che non richiede altra giustificazione. Ma questo coesiste con: comprendere per agire e per trasformarci. Al limite, anche se alla fine di questo percorso rimaniamo gli stessi, non lo saremo più completamente – infatti sapremo, o crederemo di sapere, perché abbiamo deciso di rimanere gli stessi.

Comprendere come e a partire da che cosa? Certamente, all'inizio, e lì ritroveremo il circolo ermeneutico, proveremo a comprendere il mondo greco antico a partire da ciò che noi stessi siamo. Ma qui questo circolo si rifrange e si moltiplica, diventa qualcosa di più e di altro rispetto ad un circolo; non è neanche un toro, non so quale figura topologica bisognerebbe inventare, perché in realtà, nel caso particolare della Grecia antica, ciò che noi siamo comprende in un certo senso questo oggetto che esamineremo. Ciò che noi siamo, dopo tutto, è anche la nostra storia ed è a partire da essa stessa e dal suo risultato presente che noi vogliamo pensare. Questo è solo uno degli aspetti della complessità della questione, perché – e ci ritornerò lungamente – è questo stesso oggetto, la storia della Grecia e che comincia con la Grecia, che ha creato questo progetto di comprensione che assumiamo noi oggi. In altre parole, noi vogliamo anche comprendere come sia stata creata la possibilità stessa della comprensione della storia. Come è apparso per la prima volta e si è realizzato dal punto di vista eidetico, se così posso dire – bene o male, poco importa – <questo progetto assolutamente nuovo: comprendere la propria storia per trasformarsi. In questo si vede bene ciò che separa il nostro lavoro da ogni pratica ermeneutica> e, in particolare, dalle grandi tradizioni interpretative delle religioni monoteistiche, che trovano nei testi fondatori i propri limiti posti esplicitamente, limiti da non trasgredire, limiti che definiscono esse stesse come tentativi di interpretazione. Con questo voglio dire che per qualcuno che interpreta, anche al livello più elevato possibile, ma che interpreta *in quanto* ebreo, *in quanto* cristiano o *in quanto* musulmano l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento o il Corano, in ogni modo la sua interpretazione non può essere radicale, perché una domanda gli resta proibita a causa della natura stessa del suo lavoro e del suo proposito, una domanda che non può e non deve essere posta: quella dell'origine ultima del senso. Il testo interpretato si presenta come fonte di senso, garanzia che con essa le cose hanno un termine perché dietro gli scribi del testo, profeti, evangelisti e apostoli si trova la fonte di ogni senso divenuto parola. In questo caso, è dunque presente un limite radicale che distingue giustamente un lavoro di interpretazione, anche ricco, sottile, sia pure audace, come quello delle tradizioni ebraica, con il Talmud e la Kabala, e cristiana, da questo progetto di comprensione allo stesso tempo radicale e pratico nel quale noi vogliamo impegnarci.

Infine, un'ultima differenza: nella prospettiva ermeneutica come la intende Gadamer e come viene intesa generalmente, nella migliore delle ipotesi c'è semplicemente scoperta, "svelamento" direbbe Heidegger, del senso del testo mediante le precomprensioni dell'interprete e scoperta delle precomprensioni dell'interprete mediante il senso che queste precomprensioni hanno permesso di scoprire. Ma, in un certo modo, si può dire che tutto è presente fin dall'inizio, anche se – almeno è così che la cosa è presentata – c'è effettivamente del lavoro, della produzione di senso. Ebbene, il progetto di comprensione di cui parlo – e pretendo d'altronde che sia così che la cosa accada e che essa sia sempre accaduta, che le persone ne fossero a conoscenza o meno – contiene o conterrebbe, eccetto che per gli aspetti banali, un momento di creazione. Vogliamo cogliere questo oggetto storico, il mondo greco per esempio, al di là dei dettagli, delle connessioni frammentarie, delle banalità che rientrano nel campo dell'insiemistico-identitario; lo vogliamo cogliere nelle sue significazioni e nelle sue istituzioni. È allora infinitamente complesso ed è anche straordinariamente polifonico, ma questo è un altro aspetto; non è semplicemente un assemblaggio di pietre, a meno che non si tratti di pietre lavorate, delle pietre che parlano (infatti sono dei testi, degli atti, eccetera). E di questo oggetto, come del resto di ogni altro oggetto storico analogo, si può dire in definitiva ciò che Eraclito diceva del dio di Delfi, che esso «non dice né nasconde, ma significa»[30]. E con tutta probabilità questo è vero di ogni oggetto, che non dice mai niente in modo immediatamente trasparente. Ma alla fine, questo è vero per eccellenza di un oggetto storico, di un universo storico: non nasconde, non dice, significa. Ma che cosa significa?

Non possiamo cogliere questa significazione – o piuttosto questo magma di significazioni – se non ponendo uno schema immaginario, o almeno la matrice di un tale schema, che fornirà a questo oggetto storico la sua inconcepibile unità polifonica, restituirà senso ad una serie innumerevole di

[30] <Fr. 93 in H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6° ed. riv. da W. Kranz, Weidmann, Berlin-Zurich 1951, citato in seguito come "DK".>

manifestazioni e renderà visibili delle cose che senza di esso sarebbero rimaste invisibili. Questa operazione non è mai una riproduzione né un ricalco dell'oggetto, ma una ri-creazione che, pur restando in rapporto con l'oggetto storico, ce lo fa apparire nuovamente in un senso pieno come mondo di significazioni – il che non vuole dire esaustivo né rigorosamente dimostrabile. Creazione, quindi, mediante la nostra capacità di porre una matrice di schemi immaginari che si trova in un rapporto d'altronde indefinibile, indescrivibile – di relazione, di adeguazione, di fecondazione – con questo che si presenta anzitutto a noi come una massa di materiali che, ancora una volta, non nascondono, non parlano ma significano. E ciò che essi significano è quanto noi proveremo a precisare concretamente durante il nostro lavoro di quest'anno. Ciononostante, per permettervi di vedere un po' meglio ciò che voglio dire, vorrei darvi brevemente due esempi fin da adesso e questo unicamente per facilitare la comprensione, non per discuterli in loro stessi.

Quando saremo entrati nel vivo dell'argomento e appena ce ne andremo dal «piazzale del tempio», come dice Hegel, vi parlerò di ciò che io chiamo la prima presa di coscienza immaginaria del mondo da parte dei Greci, che è presente prima della filosofia e della democrazia, che forma il nucleo della costituzione greca del mondo. Tutto ciò che dicono la mitologia ed i poemi omerici prende il suo punto di partenza da una comprensione del mondo come incomprensibile, del mondo come caos, come creatosi sul fondo del caos e a partire da questo diventare in parte cosmo, ossia ordine, universo ordinato, nel quale poi la comprensione dell'incomprensibile riprende pienamente i suoi diritti. Infatti, il cosmo stesso non ha avuto all'inizio alcun senso nell'accezione umana e antropologica del termine. Per dirla in breve, esso non è fatto per l'uomo né del resto contro l'uomo: è lì, ha il suo ordine e l'uomo nasce e muore al suo interno. E quando muore, è tutto finito. Quando riparleremo di questo, farò del mio meglio per mostrarvi che questa è davvero la prima presa di coscienza greca del mondo, che una miriade di testi o di comportamenti lo manifestano ampiamente. E ne ridiscuteremo nel momento in cui quelli fra di voi che mi hanno letto mi diranno forse: "tutto questo si adatta troppo bene a ciò che lei stesso pensa".

Il secondo esempio riguarda l'altro polo di interesse, cioè l'istituzione politica e, quindi, la democrazia. Una miriade di suoi aspetti è già conosciuta. Eppure, e lo dico senza arroganza, ciò che mi colpisce sempre, io che non sono né un archeologo né uno storico e che non ho scoperto nessun fatto nuovo, è la capacità delle persone di restare cieche rispetto al significato di ciò che hanno sotto gli occhi. Si pensi naturalmente alla *Lettera rubata* di Edgar Poe. È la stessa cosa per molti fenomeni contemporanei, per esempio l'industria militare russa, un fatto manifesto ma di cui nessuno vede tutto il suo significato. Si dirà: "ah, lei parla dell'*industria* militare russa, lei fa dell'economismo!"[d]. Ed è lo stesso per una miriade di aspetti che riguardano la democrazia greca. Così è successo per la *graphē paranomōn*, istituzione molto importante e sulla quale ritorneremo. Essa era ben conosciuta da molto tempo[e], ma è stato necessario attendere che Moses Finley ne parlasse di nuovo nel suo libro sulla democrazia greca[f] per vedere chiaramente fino a che punto essa sia un'istituzione straordinaria, fondamentale. Di che cosa si tratta? Ogni cittadino ateniese può proporre una legge all'assemblea del popolo e questa può eventualmente approvarla; tuttavia, qualsiasi altro cittadino può trascinare in seguito il cittadino autore della proposta davanti ad un tribunale e farlo condannare per aver spinto il corpo sovrano, l'*ekklēsia*, l'assemblea del popolo, a votare una legge ingiusta: ecco la *graphē paranomōn*. Straordinario vacillamento, enigma della democrazia, della società *autonoma*! Il fatto era lì, ma nessuno prima di Finley ne aveva visto il significato profondo. Potremmo del resto aggiungere altri aspetti a quelli che egli indica e, in particolare, il fatto che questa procedura rinvia ad una concezione esplicita della democrazia come regime che non ha nessuna norma ad esso esterna, almeno nessuna norma politica legislativa. Spetta dunque ai cittadini non solamente fare la legge ma rispondere alla domanda: che cos'è una legge giusta, una buona legge? Questo senza che essi aprano alcun libro sacro né ascoltino un profeta – non c'è nessun profeta – e senza nemmeno consultare l'oracolo, ed è davvero sorprendente. Si consulta l'oracolo di Delfi per sapere quali sono le azioni che bisogna intraprendere o meno: organizzare una spedizione, costruire una città, scegliere dove costruirla, eccetera. Ma non si è mai avuta l'idea di domandargli quale legge stabilire[g]. Mai. Così, a partire da tutto questo, proverò a delineare, a restituire una serie di significazioni che io considero

come assolutamente essenziali, al nucleo dell'idea di democrazia e del progetto di una società autonoma. Ancora una volta sarà fin troppo facile obiettarmi – e preferisco prendere l'iniziativa – : "lei non fa altro che ritrovare lì ciò che le sta a cuore, il suo stesso pensiero", eccetera. Certo. Solamente, ciò che mi importa – è per questo che vi parlo degli schemi immaginari che bisogna porre come momento di creazione in questo progetto di comprensione globale – e ciò che non è dato né in maniera diretta né indiretta da nessuna parte nei testi è precisamente questa relazione che proverò a stabilire tra il caos e la democrazia. Sto parlando della tesi secondo cui sono questa prima presa di coscienza immaginaria del mondo come a-sensato e questa assenza di fonte trascendente del senso o della legge o della norma che liberano i Greci, permettendo loro di creare delle istituzioni nelle quali gli uomini si danno, per l'appunto, le loro norme. Ecco, a mio avviso, il nocciolo della questione. Forse questo è completamente falso. In ogni caso, questo è lo schema, che nessun testo fornisce né potrebbe fornire, per mezzo del quale io provo a cogliere questo momento storico.

Il nostro lavoro avrà così uno statuto molto strano. Esso sarà storico, senza esserlo nel senso tecnico e nemmeno nel senso profondo del termine; esso sarà anche teorico, interpretativo, e poi ancora politico perché alla fine dei conti la domanda è sempre: quale interesse ha questo per noi? E forse, alla fine, sarà anche qualcosa di diverso da tutto questo o dal semplice assemblaggio di tutto questo.

Ritorniamo alla domanda di sapere perché riesaminare, perché riflettere di nuovo su questa tradizione e, in particolare, sul suo momento di origine. Ci sono due fatti cruciali. Quest'anno ho intitolato il mio seminario «Creazione della democrazia e della filosofia», e avrei d'altronde dovuto intitolarlo «La creazione della politica e della filosofia in Grecia antica», perché è di questo che si tratta e lo spiegherò immediatamente. Nella misura in cui ci interessiamo da una parte alla filosofia, dall'altra alla democrazia e alla politica, cerchiamo di ritornare all'origine stessa di queste creazioni storiche. Questo ritorno all'origine di un fenomeno, di una creazione, ci insegna veramente qualcosa sul suo contenuto? Anche questa sarà una domanda che bisognerà tenere a mente e che non potremo discutere a fondo se non alla fine. Detto questo, è giustificato situare questa origine da qualche parte? È giustificato parlare di creazione della filosofia o della democrazia – o più esattamente, più profondamente, a mio avviso, della politica – in Grecia? Quelli che hanno seguito i miei seminari dell'anno precedente conoscono i punti essenziali della mia risposta: per politica non intendiamo gli intrighi di corte né le manovre di ciò che si chiama oggi stupidamente la politica politicante – le elezioni comunali di marzo prossimo, per esempio, o cose di questo genere – e nemmeno certi conflitti sociali che superano l'interesse del gruppo per raggiungere un'espressione più ampia, dove differenti gruppi cercano di modificare il loro stato nella società, la loro posizione economica e di correggere alcune ingiustizie. Intendiamo per politica un'attività che mira all'istituzione della società in quanto tale. E, di una tale attività esplicita e autonoma, non conosciamo – almeno io non conosco – esempio precedente alla Grecia antica. È lì che gli affari comuni e la legge diventano per la prima volta oggetto dell'attività collettiva esplicita e riflessiva, se così posso dire, nel senso che essa è discussa in quanto tale. La legge è infatti discussa non nelle sue modalità, nei suoi mezzi, nei suoi aspetti tecnici, ma nelle sue stesse finalità. Questa oscillazione fra politica e democrazia – oscillazione o esitazione non nella mia mente ma nella scelta del titolo del seminario – si comprende molto facilmente. Perché? Perché, evidentemente, la politica così concepita è indissociabile dal fatto che la collettività decide di prendere in mano i suoi affari e non solamente gli affari quotidiani, ma ciò che si chiamerebbe in linguaggio corrente la sua legislazione, cioè, alla fine, la sua istituzione. Il fatto che questa messa in discussione dell'istituzione già data, questo prendere in mano l'attività istituente rimanga parziale – come è sempre stato il caso altrove, benché a dei gradi differenti –, che alcune parti dell'istituzione della società non siano toccate da questa attività è assolutamente evidente e pone un problema. Del resto, questo problema è sempre con noi.

Ecco ciò che si può chiamare una prima nascita della politica, un primo momento della storia, che si può riassumere così: tutti possono dire la loro sulla legge. Si tratta di ciò che per noi sembra andare da sé, ma che non va assolutamente da sé nelle altre società e può anche apparire criminale o

aberrante, o indice di psicosi. Per la prima volta questo momento emerge, si afferma e prende corpo in una misura considerevole.

C'è quindi questo primo fatto cruciale. L'altro è, naturalmente, la nascita della filosofia, cioè la nascita dell'interrogazione esplicita che mette in causa le rappresentazioni istituite su come è fatto il mondo e su quale sia il posto dell'uomo o della società umana nel mondo. Questa interrogazione raggiunge subito una radicalità assoluta, che, in quanto tale, non è mai stata superata, e d'altronde non si vede come potrebbe esserlo. Parlo di radicalità perché è messo in discussione non il contenuto di tale o talaltra rappresentazione sociale, ma lo statuto stesso della rappresentazione, l'idea stessa della conoscenza e il fondamento della conoscenza; in questo modo, vengono subito articolate le grandi domande che sono sempre con noi. Io penso molto fermamente che esse saranno per sempre con noi come interrogazioni, non come dei problemi che avranno un giorno la loro risposta.

Insistiamo su questo punto: questo rapporto specifico fra la nascita della filosofia e la nascita della politica non è affatto un luogo comune della storiografia sulla Grecia, come si potrebbe credere; gli storici sono lontani da averne misurata tutta la profondità. Ci si è quasi sempre limitati a giustapporre: ci sarebbe stata la poesia epica e poi la democrazia, la tragedia, la filosofia e poi questo e quello – è il miracolo greco. Al che altri rispondevano che non c'è miracolo nella storia e si citavano i Babilonesi, le influenze egizie, eccetera. Ma il legame profondo, interno, fra questi elementi, in particolare l'indissociabilità della nascita della filosofia e della politica, o ancora della democrazia e della tragedia, è in generale rimasta inosservata fino a questi ultimi decenni. A questo proposito, bisogna sottolineare l'importanza dei lavori di Jean-Pierre Vernant[h], che discuteremo, perché, ancora una volta, purtroppo o per fortuna, io trovo da ridire sul modo in cui la connessione è ricostruita, in particolare quando egli dice che la ragione è «figlia della città»[i]. Per Vernant, ci sarebbe anzitutto la creazione politica e, in un certo modo, la nascita della filosofia sarebbe un prodotto, nel senso volgare, una conseguenza della costituzione della comunità politica. Discuterò questo punto nel dettaglio perché è molto importante. Diciamo per ora che, per me, la costituzione della comunità politica è già la filosofia in atto, il che significa che la frase di Vernant vale solo se si prende "filosofia" in un senso relativamente secondo o secondario. Sarà quindi per noi necessario ricostituire questo legame politica-filosofia, a partire da uno schema immaginario che gli fornirà tutto il suo senso.

Due osservazioni per concludere, che ho già fatto ma che tengo a ricordare. Anzitutto, per quello che riguarda la democrazia o la politica, si troveranno certo degli equivalenti o alcune approssimazioni di forme democratiche in altri luoghi al di fuori della Grecia antica o in periodi precedenti, per esempio nelle assemblee democratiche di guerrieri in alcune tribù[j]. In effetti, essi discutono – molto poco, del resto; essi sono di un laconismo ammirevole –, si consultano e, in qualche modo, decidono a partire da un consenso. Questo si troverà pure in certe comunità politiche rurali, come il *mir*, che interessava così tanto il vecchio Marx, o la *zadruga*[k] o talvolta nei villaggi dell'India. E probabilmente in molti altri casi. Troverete tra di esse alcune collettività che si *autogestiscono*. Qual è quindi la differenza rispetto a quello che ci importa qui? La vita in una tale collettività è forse infinitamente più piacevole o umana, è forse migliore in termini assoluti della vita nell'Atene del V secolo; è possibile che un guerriero indiano d'America, come tipologia di individuo umano, sia assolutamente insuperabile – io sarei molto propenso a crederlo. Ma non è questo che io discuto. In queste comunità autogestite, dove non c'è differenziazione di potere fra dominanti e dominati, questa autogestione si realizza in un quadro dato una volta per tutte, *ne varietur*, che non c'è possibilità di modificare. (Lasciamo da parte, ancora una volta, la questione dei sessi, storia oscura che si lascia in fondo sempre da parte[l], per i Greci come per gli altri). Si gestisce la comunità in funzione della legge esistente: non c'è possibilità di avere esplicitamente un'attività legislativa. Quindi, quando noi parleremo di democrazia, non dovremo avere semplicemente in mente l'esistenza di un'assemblea che delibera e decide consensualmente né l'assenza di una dominazione nel senso fattuale del termine da parte di un gruppo speciale; la creazione greca della democrazia, della politica, è la creazione di un'attività esplicitamente auto-istituente della collettività.

Si può fare un'osservazione analoga per ciò che riguarda la filosofia. Per dirla brevemente, in un certo senso le interrogazioni che sorreggono l'attività filosofica sono di certo sempre presenti da

quando ci sono gli esseri umani e la risposta a queste interrogazioni è fornita, come già detto, dall'istituzione religiosa della società. Ci basiamo del resto su questa risposta per riformulare le domande, che non sono mai rese esplicite con precisione. In questo senso, si può dire che il pensiero religioso è già un'attività quasi filosofica; ciononostante, parlare di filosofia sarebbe un terribile abuso di linguaggio perché, giustamente, non si tratta di un'attività critica. Inoltre, al di fuori della Grecia, in altre storie, in altre tradizioni, in particolare in India e in Cina, e quasi nella stessa epoca – quella che Jaspers chiamava *Achsenzeit*[31], il «periodo assiale» della storia universale, fra 800 e 200 a. C., il tempo dei profeti in Israele, del Buddha in India ma anche della fioritura della filosofia indù e di Confucio in Cina – abbiamo qualcosa che è "come la filosofia". Questo è incontestabile. L'argomento è immenso e esigerebbe una discussione a parte. Ma, brevemente, cos'è che differenzia questa filosofia da quella che è nata in Grecia e che è diventata, mediante la storia europea, la filosofia senza ulteriori specificazioni? Non è semplicemente la radicalità dell'interrogazione: troveremo altrettanto bene nella tradizione taoista come nella filosofia indù delle posizioni radicali tanto quanto alcune concezioni greche – una critica totale dei fenomeni, delle apparenze, e discussioni straordinariamente sottili e molto profonde sull'imposizione arbitraria da parte del soggetto e da parte del linguaggio di distinzioni e di separazioni, di organizzazioni e di pseudo-organizzazioni su un mondo che in sé stesso le ignora. Ci sono in queste tradizioni delle riflessioni che si spingono quanto più lontano possibile e non si possono che ammirare. Ma questa filosofia, almeno in India – e, in tutt'altra maniera, in Cina –, rimane un'attività in qualche modo a parte. O è una filosofia di corte o una filosofia propria dell'ambiente sacerdotale o una filosofia di un pensatore solitario; non vi si trova mai questo grado di implicazione con l'attività della collettività sociale che si riscontra in Grecia (anche se, naturalmente, ci sarebbe molto da dire sull'intera dimensione sociale e politica dei movimenti confuciani e taoisti in Cina…). Essa è essenzialmente allo stesso tempo speculativa e, in India, complementare ai testi sacri. Anche quando il commento diventa molto radicale, anche se non si limita ad una semplice interpretazione dei testi sacri come in altri casi, questa resta comunque una filosofia ancillare, per riprendere il termine medievale. E penso che sia impossibile misconoscere il legame fra questo carattere della filosofia indù o cinese – che, *in its own right*, come dicono gli inglesi, è una grande filosofia – e l'assenza di un autentico movimento politico in queste società. Infatti, esse sono rimaste delle società tradizionali, che hanno al massimo conosciuto, come in Cina, solo dei conflitti sociali e politici episodici, esplosivi, che prendono molto spesso la forma di jacquerie, e così via, ma mai articolati, che non affrontano in maniera diretta la questione dell'istituzione della collettività politica.

## DOMANDE

*– Quando lei parla di rapporto fra la filosofia e la politica in Grecia antica, lei si riferisce soprattutto al V secolo, o anche dopo alle scuole stoica e…*

No, è proprio in quel momento che il rapporto cessa di esistere. Io risalgo fino ai presocratici. E anche, prima dei presocratici, fino ai poemi omerici. Alcuni punti di riferimento cronologici. Il momento in cui i canti che diventeranno i poemi omerici sono stati raccolti e organizzati da uno o due grandi poeti monumentali si situa verso la fine del secolo VIII a.C. I presocratici, propriamente parlando, in particolare i primi, hanno vissuto fra la fine del VII secolo e i primi decenni del VI. La famosa eclissi che Talete avrebbe previsto ha avuto luogo, probabilmente, intorno al 585 a.C. Poco più di un secolo prima troviamo, quindi, anzitutto Omero – non ci chiederemo se c'è stato uno, due o quarantotto Omeri; è una domanda che non ci riguarda direttamente. Sul rapporto fra filosofia e politica, troveremo quindi degli elementi in Omero, almeno nell'*Odissea*, poi altri in Esiodo e altri

[31] <K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Schwabe Verlag, Basel 2017 (trad. fr. *Origine et sens de l'histoire*, Plon, Paris 1954; trad. it. *Origine e senso della storia*, introduzione di R. Regni, Mimesis, Milano-Udine 2014). Sul «periodo assiale», cfr., in particolare, pp. 17-33, 57-66 (trad. fr. pp. 8-33, 69-80; trad. it. pp. 19-42, 77-88).>

ancora nei primi frammenti dei poeti lirici, come in Saffo, che testimoniano un movimento della rappresentazione e del pensiero. Studieremo anche la costituzione delle città su un piano ancora una volta ben conosciuto, ma di cui non ho quasi mai visto discutere il significato dal punto di vista che qui è il mio; mi riferisco alla creazione delle colonie. Infatti, quando si parla del movimento democratico, si parla in generale delle città della Grecia propriamente detta, o di città già fondate, e delle lotte interne che vi si svolgono. Abbiamo già un'iscrizione a Chio[m] che si può datare intorno al 570 a.C., che parla di una *boulē* in un contesto che permette di comprendere che si trattava di un consiglio eletto da parte del *dēmos*. Dopo la colonizzazione delle coste dell'Asia Minore, che risale fino al secolo XI a.C., c'è una seconda grande ondata di colonizzazione, diretta soprattutto verso l'Occidente (Sicilia, Magna Grecia, eccetera), dove le prime fondazioni risalgono al 750. Eppure, ed è l'aspetto più importante, queste colonie greche non sono come le colonie fenicie o, più tardi, le colonie ebraiche della diaspora o anche le colonie romane, cioè delle persone che trasportano con loro le leggi della loro patria. I Greci, dal canto loro, partono con qualche statua degli dèi della loro patria, si installano e poi fanno le loro proprie leggi o affidano questo compito ad un legislatore straniero. Il movimento di auto-istituzione comincia quindi già nel secolo VIII, con la colonizzazione, che si presenta come una prima matrice di questa autoposizione della collettività politica. Rispetto alla questione che ci interessa, c'è un versante affascinante in questo fenomeno, ma nello stesso tempo si riscontra un'enorme difficoltà, perché il periodo è estremamente oscuro, i documenti sono molto rari e la libertà, o anche l'arbitrarietà, dell'interpretazione nella ricostruzione diventa molto più grande. In ogni caso, ai miei occhi, l'origine della *polis* democratica è assolutamente contemporanea ai poemi omerici. Almeno nel momento della loro redazione e non in riferimento al mondo di cui parla il poeta, perché si tratta in quel caso di un'altra storia. Su questo punto, vi consiglio la lettura di un eccellente piccolo testo di Pierre Vidal-Naquet[n], che è la prefazione alla riedizione tascabile della traduzione dell'*Iliade* di Paul Mazon; una trentina di pagine che riassumono lo stato attuale di ciò che da due secoli si chiama la questione omerica e che parlano anche del rapporto di questi poemi con la società che essi descrivono. Potrete leggere questo testo molto bello contemporaneamente al libro di Finley[o] di cui vi ho già parlato.

Ricercheremo quindi i germi della democrazia e di una riflessione che mette in causa la rappresentazione istituita anche prima del VI secolo. Il centro del nostro interesse quest'anno sarà il periodo che va dai poemi omerici al IV secolo (e in quel caso, soprattutto la filosofia: Platone, Aristotele…).

– <*Domanda sulla possibilità di comprendere altre società*>

È una domanda cruciale. Non posso parlarne ora, ma è un argomento che mi preoccupa da molto tempo. Per il momento, dirò semplicemente che io credo che noi possiamo comprenderle e ciò che non comprendiamo è: come mai possiamo comprenderle? Io credo che ci sia effettivamente un accesso, che non è fallace, che non è arbitrario, non solamente alle culture orientali ma anche alle culture primitive, eccetera. Detto questo, non penso che un Azteco del XIV secolo e un Cinese della stessa epoca avrebbero provato a comprendersi l'un l'altro. Avrebbero forse avuto dei rapporti commerciali o di altro tipo, ma non avrebbero provato a comprendersi. Del resto, io non penso nemmeno che questa comprensione delle altre società sia data a tutti nella nostra società. E quello che sto dicendo è forse un eufemismo. Ciò non impedisce che questa possibilità, questa volontà di comprendere altri mondi storici – la volontà di andare a vedere come gli altri vivono, e non per dire che vivono come dei maiali o come dei selvaggi – sia essa stessa una creazione della nostra tradizione: ne parleremo a proposito di Erodoto, dell'etnografia e della storia. Perché la nostra tradizione fornisce questa possibilità? Anzitutto, perché essa interrompe la presa totale su di noi delle significazioni immaginarie della nostra società, in altre parole perché c'è fin dall'inizio una relativizzazione del mondo e delle istituzioni proprie: noi facciamo in questo modo, i barbari fanno un'altra cosa, diversamente. In maniera evidente, questa è solo una condizione di possibilità. Non è infatti questo che ci permetterà di comprendere veramente. Come si arriva a quel punto? Gli etnologi cercano di

naturalizzarsi nelle culture che essi studiano, di vivere sul posto… <Io credo che, qualunque cosa dica> lo scettico radicale, non c'è un vero solipsismo dell'interprete, ma che ci possa essere un incontro con degli elementi che non erano nel corpus iniziale sul quale egli lavorava e che permettono un controllo. Ma tutto questo non risponde alla sua domanda, sono solo considerazioni di buono senso.

– <*Domanda sulla falsificabilità popperiana*>

Sir Karl pensava che, alcune discipline, come la psicoanalisi, dal momento che non rispondevano al suo criterio di falsificabilità, non erano delle scienze. Quanto a me, io direi naturalmente il contrario: è precisamente l'esistenza stessa della psicoanalisi che condanna la falsificabilità popperiana, criterio povero, parziale e senza grande interesse. Ci sono dei discorsi sensati sui quali le opinioni possono divergere, ma dove non si è lasciati né al lancio dei dadi né nell'arbitrio totale. Se la domanda è in quale caso io sarei pronto ad abbandonare la mia interpretazione della Grecia antica… Ascoltate, è orribile da dire, ma non vedo nessun caso in cui io la abbandonerei. Sotto tortura forse? Più seriamente: ciò che mi rafforza in questa interpretazione è che la trovo feconda. Ogni volta che incontro un fatto nuovo, che mi imbatto in un testo che mi era sconosciuto o sul quale non avevo riflettuto, senza che io voglia farli entrare ad ogni costo nel mio discorso, essi mi pongono delle domande perfettamente sensate in rapporto all'ottica centrale che è la mia. Voi forse sapete ciò che facevano i sostenitori della teoria tolemaica quando essa sembrava contraddetta da nuove osservazioni del movimento dei pianeti: aggiungevano nuovi cicli che si chiamavano epicicli. Queste ipotesi supplementari sono l'indice di una teoria moribonda – anche se, in un certo senso, è il destino comune di tutte le teorie completare le ipotesi di partenza attraverso delle ipotesi complementari. Ma, per ciò che mi riguarda, io non credo che sarò costretto a ricorrere ad esse.

## III – Seminario del 24 novembre del 1982

Oggi ci rivolgiamo ad Omero. Faremo avanti e indietro, talvolta facendo degli ampliamenti, il che comporterà delle ripetizioni e vi prego in anticipo di scusarmene. Un'osservazione metodologica preliminare. Lo sapete, è una banalità: la bibliografia è immensa, si accumula da più di duemila anni e continua a proliferare. Finley, nella prefazione all'ultima edizione de *Il mondo di Odisseo*[32], osserva che in una ventina d'anni il «flusso di pubblicazioni» che riguardano le ricerche omeriche ha praticamente superato le sue capacità di lettura. Lui crede in ogni caso di aver letto l'essenziale. Io credo, anzi so, di essere ben lontano da aver letto, non dico, "l'essenziale", ma anche solo una buona parte di testi. Affronteremo, inoltre, tutta una serie di altri problemi che sono legati all'insieme della discussione sulla Grecia. Ne ho già menzionato uno, fondamentale: la reinterpretazione e, in ultima analisi, l'imposizione delle significazioni. Questa imposizione è quasi sempre non cosciente, eccetto forse in questi ultimi anni, e certamente in quello che cerchiamo di fare qui, dal momento che partiamo appunto da questa idea di reinterpretazione e sappiamo che stiamo cercando di ricreare qualcosa. All'interno di ogni epoca, coesistono naturalmente anche differenti correnti ideologiche. Se voi leggete una certa letteratura recente sulla Grecia antica, vedrete, per esempio, che la costituzione della *polis* e della democrazia rimanda ad un tentativo di stabilire una *bürgerliche Gegenwart*[33], una presenza «borghese» o «civica». Abbiamo in questo caso, di fatto, una forma di marxismo particolarmente sottile, che chiamerei lukacsiano-heideggeriana… Per il resto, la maggior parte dei marxisti vi diranno che tutto si spiega con la schiavitù. Non dimentichiamo nemmeno le categorie professionali, i filologi, per esempio, senza i quali non si potrebbe dire niente, ma che talvolta dicono delle cose assolutamente abominevoli. Ci sono anche le incredibili dispute fra archeologi, filologi, storici e sociologi. Per esempio e in particolare, in relazione all'argomento che ci riguarda oggi, quella che è iniziata con Schliemann e i suoi primi scavi a Hissarlik nel 1870. Fino alla sua morte nel 1890, egli resterà convinto di aver trovato i resti del mondo che descriveva Omero. Questo accade su un sito, vicino allo stretto dei Dardanelli, dove sono state riportate successivamente alla luce le rovine di una dozzina di città. La stratigrafia è stata, nel complesso, molto ben fatta, e questo è stato uno dei meriti di Schliemann – come sapete, era un dilettante, un ricco mercante tedesco innamorato di Omero che, contro la mentalità positivistica della sua epoca, aveva voluto mostrare che il mondo omerico era esistito così come era descritto nei poemi. Ogni volta che scopriva un nuovo strato, Schliemann inviava lettere ovunque cantando vittoria: "ho trovato il tesoro di Priamo!". Poi riprendeva gli scavi, si imbatteva in uno strato più antico e esclamava: "finalmente ho trovato la vera Troia!" … Dopo la morte di Schliemann, subentrò un archeologo tedesco, Dörpfeld, e l'ultima grande campagna di scavi è stata condotta negli anni Trenta dagli americani dell'università di Cincinnati, con alla loro testa Blegen[34], che ha intrapreso più tardi degli scavi a Pylos, nel Peloponneso. Tutto accade in questa storia come se alcuni archeologi rifiutassero l'evidenza, come se ci fosse in questo caso un *vested interest*, si direbbe in inglese, una sorta di interesse particolare, molto difficile da definire – non è visibilmente né finanziario né professionale –, che li spingeva a mostrare che ciò che avevano trovato corrispondeva al mondo descritto da Omero nei poemi. E questo nonostante gli argomenti storici, filologici o sociologici che oggi provano abbondantemente – è l'opinione dominante fra i non-archeologi – che i reperti di Troia, di Pylos, eccetera (molto importanti, splendidi, estremamente ricchi di informazioni, certo, ma questo non è in discussione) non hanno niente a che vedere con il mondo descritto da Omero. Non è il tesoro di Agamennone ciò che Schliemann ha trovato a Micene: è il tesoro di un re di Micene.

---

[32] <Nel 1977. Si veda M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., pp. 9-11 (trad. fr., *Le Monde d'Ulysse, op. cit.*, pp. 7-8).>

[33] <C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (trad. fr. *La Naissance du politique*, Gallimard, Paris 1995; trad. it. di C. De Pascale, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna 1988), in particolare il cap. IV, pp. 91-143 (trad. fr. «Clisthène et l'institutionnalisation de la présence civique à Athènes» pp. 71-106; trad. it. «Clistene e l'istituzionalizzazione della presenza civica ad Atene», pp. 95-148).>

[34] <Cfr. C. W. BLEGEN, *Troy and the Trojans*, Thames and Hudson, London 1963 (trad. it. *Troia e i Troiani*, Pgreco, Roma 2016).>

Oltre a questo primo problema, la gamma delle interpretazioni si estende, a seconda degli autori, dalla fede nella verità quasi letterale dei testi – e questo ancora oggi – fino al rifiuto totale delle testimonianze. Fin dall'Antichità abbiamo anche quella che si potrebbe chiamare l'interpretazione "evenemenziale". Con Evemero, che diceva che gli dèi non erano altro che degli uomini superiori divinizzati dopo la loro morte, comincia nel IV-III secolo a.C. l'interpretazione di tipo positivista, cioè l'idea che ogni tradizione letteraria, in particolare poetica, è solo abbellimento, dilatazione e deformazione di un nucleo reale, di qualcosa che ha avuto effettivamente luogo. Il rapporto allora stabilito fra questa dilatazione, deformazione o abbellimento e questo presunto nucleo reale dipenderà, in un certo senso, dall'arbitrio di colui che parla. Rispetto all'Antichità classica in generale, troverete tutta la gamma di soluzioni possibili, da zero all'infinito. Un solo esempio affinché vediate fin dove questo può arrivare: verso il 1900, non avevamo più dialoghi di Platone, per così dire. Sotto il nome di Platone, possediamo una quarantina di testi, alcuni dei quali sono evidentemente inautentici, dei pastiche scritti in seguito e che sono entrati nella tradizione manoscritta. L'inizio del XIX secolo ha visto nascere, poi imporsi, l'atteggiamento critico, che è diventato rapidamente ipercritico, e la lista dei dialoghi dichiarati apocrifi si è allungata poco a poco. Gli unici a sfuggire – e per poco – furono i cinque o sei che sono citati per nome da Aristotele: "come dice Platone nella *Repubblica*", eccetera. Nonostante tutto, non si poteva dichiarare inautentica la *Repubblica*. Alla fine, per avere il proprio dottorato di filosofia nell'università tedesca del XIX secolo, dimostrare l'inautenticità di un dialogo di Platone era una via molto indicata. È allora che è apparso un atteggiamento più serio, fondato sulla statistica lessicale e grammaticale e si è presto concluso che erano autentici praticamente tutti i dialoghi che ci sono stati tramandati. Questo stesso metodo forniva dei criteri per confermare l'inautenticità di un piccolo numero di dialoghi, mostrando dove l'autore di pastiche o del plagio, che crede di imitare Platone, scivolava o si ingannava.

In breve, quando affrontate la letteratura che riguarda la Grecia antica in generale, e Omero in particolare, vi trovate di fronte ad un corpus immenso, dove le opinioni variano completamente su quasi tutti gli argomenti immaginabili[a]. È necessario, quindi, formarsi un proprio giudizio, informarsi al meglio possibile e assumersi le proprie responsabilità, anche se questo significa venir denunciati per aver ignorato tale argomento decisivo pubblicato su *Gnomon* nel 1955 – il che è perfettamente possibile, dopotutto.

Ricordiamo adesso alcuni punti di riferimento cronologici. La prima pietra miliare – se così si può dire, perché ben poco prima dell'epoca classica è certo – è l'arrivo dei Greci in Grecia, importante non da un punto di vista raziale o nazionale, naturalmente, ma perché questo insieme di tribù, secondo quanto sappiamo, differisce linguisticamente e culturalmente dagli abitanti precedenti. Esso porta con sé un linguaggio, delle credenze, delle tecniche, che fanno sì che si possa parlare di un nuovo inizio, il che evidentemente non esclude delle relazioni con i primi occupanti e suppone anzi – ci ritornerò – dei prestiti molto importanti e pure, probabilmente, per una buona parte, una mescolanza di popolazioni. Mescolanza preceduta forse da un'altra, avvenuta nel corso della migrazione dei Greci dall'ipotetico luogo di formazione dell'indo-europeo, da qualche parte probabilmente a nord-est del mar Nero, al nord del Caucaso e a nord-ovest del mar Caspio. Nel corso di questa migrazione verso il sud della penisola Balcanica, ci sono stati probabilmente prestiti da altri popoli, influenze, e forse anche aggiunte o agglomerazioni. La datazione di tutto questo è stata abbastanza stravolta negli ultimi venticinque anni, con la decrittazione da parte di un non-filologo (lo sottolineo con una certa malizia), l'inglese Michael Ventris, di una scrittura scoperta su alcune tavolette a Creta – altre tavolette dello stesso genere sono state trovate più tardi a Pylos, nel Peloponneso –, e che si chiama lineare B. Queste tavolette sono state datate intorno al 1400 a.C. al momento della loro scoperta. E, anche in questo caso, c'è un aspetto che vale la pena menzionare, non solamente perché si ricollega a quanto ho detto sull'atteggiamento delle diverse corporazioni, ma anche perché è molto bello, diciamo, da un punto di vista epistemologico. Perché la lineare B è rimasta indecifrabile per così tanto tempo? Perché l'ideologia dominante, fra i filologi, gli storici come fra gli archeologi, era che la scrittura cretese minoica – e probabilmente anche la civiltà micenea – fosse pregreca, perciò non potevano essere stati dei Greci ad aver scritto questi testi. Come sapete, in

crittografia, se non avete un'ipotesi sulla lingua nella quale è scritto un testo, siete completamente al buio. Si avevano quindi queste tavolette in lineare B e, per decifrarle, era necessario partire da un'ipotesi sulla lingua. Ebbene, una lingua era sistematicamente esclusa: non poteva essere greco. Questo accadeva fin dai tempi di Evans, il grande archeologo al quale si deve la scoperta del palazzo di Cnosso (come sapete, i metodi di Evans sono stati criticati e lo si è accusato, in particolare, di essersi preso alcune libertà nella presentazione dei risultati degli scavi[b]). Quindi Ventris, nel 1952, prendendo in contropiede l'ipotesi generalmente ammessa, dice: supponiamo sia greco. E la decifrazione viene fatta (potete leggere la sua storia nel libro di Chadwick[c]); egli incontra assai velocemente del resto l'accordo degli specialisti. Anche se molte cose restano oscure, le tavolette hanno senso a livello linguistico a partire dal momento in cui ammettiamo che sia greco. Ricordiamo di sfuggita che si tratta di una scrittura sillabica e non alfabetica. Di conseguenza, se si tiene conto anche di tutta una serie di altri dati archeologici, questo fa risalire l'arrivo dei Greci in Grecia all'incirca al 2000 a. C. (1950 per Pierre Lévêque[d], fra 2100 e 1900 per altri). Per un ricercatore greco contemporaneo, Sakellariou[e], ci sono state forse due ondate, una prima verso il 2300-2100 e una seconda più importante all'inizio di quello che si chiama il Medio Elladico, cioè fra il 2000 e il 1800. In breve, all'inizio del secondo millennio, probabilmente, i Greci si sono installati in Grecia. Un'altra civiltà si sviluppa a Creta, la civiltà minoica; poi, in Grecia continentale dopo il XVI secolo e a Creta dopo il XV secolo, la civiltà micenea. Quest'ultima corrisponde probabilmente ad una prima creazione culturale, ma non potremo parlarne in questa sede. Segnaliamo semplicemente due differenze fondamentali con la Grecia classica. La prima è ben attestata, riguarda l'organizzazione sociale e politica. Il mondo che le tavolette, soprattutto quelle di Pylos, ci permettono di intravedere fa pensare ad una monarchia di tipo asiatico. È quella che si chiama la civiltà palaziale, con un monarca e una burocrazia estremamente importante, dove la funzione politico-amministrativa della scrittura è manifesta: essa permette di controllare, di sapere ciò che deve ogni villaggio o ciò che bisogna fornirgli. Oltre a questa prima differenza, ce ne è un'altra, molto considerevole, probabilmente, che riguarda la religione. La questione è in questo caso infinitamente più oscura. Ritroviamo nelle tavolette, a parte tre o quattro eccezioni, i nomi di quasi tutti gli dèi classici, anche di quelli che si credeva fossero comparsi molto più tardi, come ad esempio Dioniso. Ma il contenuto di questa religione è verosimilmente assai diverso da quello della religione classica, o anche omerica. Le figure femminili, Dea-Madre, Dea-Terra, hanno in particolare un'importanza molto più grande qui. Questo pone un problema considerevole – ma non lo discuteremo in questa sede –, dal momento che i Greci sono degli Indo-Europei. Infatti, la maggior parte delle religioni indo-europee privilegiano nettamente le divinità maschili. Questo mondo viene distrutto, senza che si sappia esattamente perché, verso la fine del XIII secolo a.C.[f]. È distrutto a Pylos, circa cinquant'anni dopo a Micene, poi a Creta. Pure una delle città di Troia scoperte sul sito supposto di Ilio è distrutta in quest'epoca, ma è una città molto piccola, che non può corrispondere a quella del ciclo omerico. Proprio in questo momento comincia ciò che si chiamano i "secoli oscuri" (*Dark Ages*) o il Medioevo Ellenico, che va dal 1200 fino al IX-VIII secolo a.C. Detto fra parentesi, queste periodizzazioni sono certamente molto importanti da un punto di vista archeologico, ma gli archeologi si basano essenzialmente sullo stile degli oggetti che scoprono, soprattutto della ceramica, che per noi è secondaria in rapporto ad altri elementi che vogliamo prendere in considerazione. Segnaliamo tuttavia che è durante questo periodo che ha avuto luogo quella che si chiamava tradizionalmente la prima colonizzazione greca – oggi si parlerebbe di migrazione. È probabilmente allora che i Greci hanno occupato le isole orientali del mar Egeo che ancora non abitavano e, in ogni caso, le coste dell'Anatolia. Questa colonizzazione ha quindi luogo nel XI e X secolo a.C. La seconda ondata, l'autentica colonizzazione greca, che ha visto i Greci diffondersi praticamente ovunque nel Mediterraneo, comincia nel secolo VIII – le prime colonie greche nel sud dell'Italia e in Sicilia sono precedenti al 750 a.C. E, per l'appunto, fatto molto importante, la datazione meno incerta che si possa fare oggi dei poemi omerici (ancora una volta, la questione omerica è un oceano di controversie) è fra il 750 e il 700 a.C., con il 720 come data spesso adottata. Domanda aggiuntiva: c'è molto certamente uno scarto temporale fra l'*Iliade* e l'*Odissea*, uno scarto non trascurabile (oppure bisogna fare altre ipotesi, molto più inverosimili) e che può essere

dimostrato altrettanto bene sia con l'aiuto di criteri specificamente filologici – che hanno acquistato un'enorme importanza nel caso di Omero – sia a partire da criteri di contenuto. È certo, da una parte, che fra il mondo – il mondo fattuale, se posso azzardarmi a dire, non la leggenda, non il narrativo, l'intreccio o l'aneddoto, ma il mondo oggettivo, il mondo sociale e materiale – al quale si riferisce l'*Iliade* e quello al quale si riferisce l'*Odissea*, ci sono delle differenze. Tuttavia, soprattutto – questo è stato notato da molto tempo, ma forse non sufficientemente sottolineato –, c'è probabilmente una differenza per quanto riguarda il mondo che permea il poeta, il mondo nel quale il poeta vive. Ho detto "il" poeta e questo è un altro problema, sul quale ritornerò tra un momento. In ogni caso, è fra il 750 e il 700 a.C. che bisogna collocare i poemi omerici. Essi sono quindi composti definitivamente in un momento in cui la colonizzazione è già cominciata, il che implica in particolare una certa organizzazione politica. L'autore dei poemi omerici vive in un mondo dove la *polis* esiste già, se non come *polis* democratica, almeno come luogo nettamente delimitato dove vivono degli esseri umani liberi – e anche naturalmente degli schiavi –, che si considerano come una comunità, indipendentemente dalle loro divisioni interne, conflitti sociali, politici, eccetera (nella misura in cui questi ultimi si presentano già in maniera articolata). Ma, ancora una volta, il mondo nel quale vive il o vivono i compositori definitivi dei poemi è un mondo che conosce già la *polis*. E, poco tempo dopo, c'è Esiodo. Cronologicamente, la distanza fra Omero ed Esiodo è probabilmente molto esigua; c'è del resto una tradizione antica[g] – che vale quello che vale – dove si parla di un concorso poetico (*agōn*) fra di loro.

Anche la "rivoluzione oplitica" risale a questo periodo. Con essa si intende il passaggio dal combattimento eroico, dal combattimento singolare di qualche guerriero assistito dagli arcieri o da altri combattenti, alla falange, dove il corpo dei cittadini si batte appunto come un corpo, e dove questa unità è materializzata nella struttura tecnico-militare della falange stessa, nella compattezza e nella solidarietà materiale di coloro che si battono, dal momento che ognuno protegge il suo vicino da sinistra col suo scudo (visto che ciascuno cerca questa protezione, la falange «è trasportata verso la destra», quindi è l'estrema sinistra del nemico che è più esposta all'impatto[35]). È quindi, mi permetto di dire, la solidarietà dei cittadini in marcia. C'è stato un tempo dove l'eterno realismo delle interpretazioni ha voluto fare della *polis* il risultato della rivoluzione oplitica, soluzione che a mio avviso è un'aberrazione. Ho letto con piacere che Vidal-Naquet, nell'articolo sulla Grecia che aveva scritto per l'*Encyclopaedia universalis*, e che non avevo avuto l'occasione di leggere all'epoca, dice che la rivoluzione oplitica deve essere intesa come una conseguenza piuttosto che come una causa della costituzione della città, fatto che d'altronde è per me assolutamente evidente[h]. Ancora una volta, vedete fino a che punto le due mentalità interpretative possono opporsi qui. Ci sono quelli che diranno che c'era bisogno di inventare una nuova tecnica affinché ne risultasse una forma politica. La tecnica, in questo caso, non sarebbe tanto quella delle armi stesse, perché le armi individuali che porta l'oplita non presentano differenze visibili con le armi individuali degli eroi nel combattimento singolare. L'invenzione tecnica sarebbe piuttosto, come avrebbe potuto dire Marx, il guerriero collettivo, come si parla dell'operaio collettivo. È un ragionamento analogo: come la divisione del lavoro fornisce un surplus della produttività in rapporto ai lavori individuali isolati, la compattezza della falange fornisce naturalmente un grande surplus di potenza militare (una "forza d'urto" è il termine adatto) superiore alle forze d'urto dei combattenti isolati. È quindi certo un'invenzione tecnica, poiché riguarda la divisione del lavoro – della violenza – e la sua ricomposizione. Accanto a questo punto di vista, c'è anche il punto di vista contrario, che è il mio, vale a dire non che l'invenzione tecnica sia conseguenza, in una sequenza causale, di un cambiamento nell'immaginario della società di cui si tratta, ma che essa non è possibile *senza* questo cambiamento, che evidentemente incarna e incorpora. Un cambiamento nell'immaginario, cioè creazione di questo schema immaginario di una comunità di uomini corresponsabili e consolidali, e non un semplice assemblaggio di individui. La rivoluzione oplitica, di cui naturalmente riparleremo, è quindi un aspetto piuttosto che una causa del cambiamento.

---

[35] <Cfr. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, V, 71, 1.>

È però verso la fine del secolo VII a.C., senza che si possa collocarla più precisamente, che troviamo una legge scritta con alcuni elementi democratici a Dreros[i], a Creta, le leggi di Dracone, ad Atene, nel 620, e la legislazione di Solone nel 592 secondo le date più comunemente accettate, così come la *rhetra* di Chio, di cui abbiamo già parlato. Non è quindi assurdo supporre – non c'è un'autentica "prova", è un'ipotesi che formulo a partire da alcuni indizi e, in particolare, da ciò che vedremo nei poemi omerici – che se verso la fine secolo VII abbiamo già delle città democratiche, deve esserci stato un cominciamento di istituzione democratica molto tempo prima, nella città della Ionia, cioè nelle isole dell'Egeo orientale e della costa dell'Anatolia, proprio dove sono nati i poemi omerici. Ci sono altre pietre miliari, come la riforma di Clistene ad Atene (508 a.C.): data fondamentale perché è quella dell'istaurazione della grande democrazia classica. L'aspetto straordinario è che Clistene risuddivide, riorganizza il popolo per far corrispondere le divisioni in tribù alle necessità del regime democratico, e non l'inverso; egli, in altri termini, "denaturalizza" e politicizza la ripartizione della popolazione. Ci sono poi le guerre mediche, nel 490-480 a.C., e la guerra del Peloponneso, nel 431-404 a.C., che in un certo senso significa la disfatta storica della democrazia, perché se la democrazia sussiste formalmente ad Atene e in molte altre città durante il IV secolo e anche dopo, non è più assolutamente la stessa cosa. *L'Orazione funebre* di Pericle nel II libro di Tucidide, che è il testo fondamentale della democrazia ateniese, è pronunciata durante il primo inverno della guerra, nel 431-430. È nello stesso tempo l'apice e l'inizio della fine.

Ecco, quindi, i punti di riferimento cronologici, brevemente commentati. Alcune indicazioni bibliografiche. Per il primo periodo, il periodo minoico-miceneo – ciò che a noi interessa è la nascita della nostra tradizione, che si trova nel mondo omerico e non nel mondo minoico-miceneo, ma bisogna comprendere quello che viene subito prima –, guardate il libro di Ventris e Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*[36]. Per il periodo successivo, ci sono due libri importanti: *The Dark Age of Greece* di Snodgrass e *Geometric Greece* di Coldstream[j]. Sono discutibili, Finley polemizza con Snodgrass[k], ma sono dei libri fondamentali dove si possono trovare gli elementi necessari per informarsi. Per Omero stesso, a parte il libro di Finley e la prefazione di Vidal-Naquet di cui vi ho già parlato, leggete l'eccellente libro di Kirk, *The Songs of Homer*[l]. Possiamo aggiungerci *The Greek Concept of Justice*[m], di Havelock, la cui la prima metà riguarda esclusivamente Omero e dove troverete delle discussioni e delle interpretazioni molto minuziose ma non necessariamente convincenti di passi omerici.

Prima di venire finalmente ad Omero stesso, richiamiamo un ultimo problema di ordine generale, la creazione sociale-storica, che incontriamo in questo caso sotto forma di questa disputa fra coloro che parlano di "miracolo greco", cioè l'emergere assoluto di qualcosa di completamente nuovo e incomprensibile nella sua genesi, e poi, all'opposto, coloro che vedono nella Grecia solo l'aggiunta di influenze egizie, babilonesi, preelleniche locali… L'anno scorso avevo esposto un principio generale in questo campo, vale a dire che le nozioni di prestito e di influenza, non appena si lascia il dominio puramente descrittivo ed evenemenziale, diventano delle nozioni vuote. L'idea centrale, a questo proposito, è che il nuovo non può riprendere l'antico se non con il significato che esso gli fornisce. Oppure, per invertire la formula: l'antico può essere ripreso nel nuovo solo con il significato che il nuovo gli fornisce. Ecco il nostro punto di partenza, che discutiamo verticalmente, diacronicamente o orizzontalmente e sincronicamente, cioè dal punto di vista delle influenze laterali. In altre parole, è solo nella misura in cui c'è un soggetto, un principio organizzatore, un polo che fornisce significato a ciò che si presenta, che qualsiasi cosa può apparire come influenza, prestito, tradizione, eccetera. Senza di esso, il nuovo, lo sconosciuto, l'esterno, l'altro, non potrebbe essere accolto se non come semplice rumore, disturbo o aggressione da respingere. Ciò certo, in quest'ultimo caso, può condurre a una modificazione del soggetto, ma è una modificazione di tutt'altro tipo; lo abbiamo stabilito, come vi ricorderete, parlando del vivente. Sicuramente, c'è una specificità del mondo umano, che si tratti di una società o di un individuo. Per il vivente – o per un computer, d'altronde –, ciò che appare e che non ha immediatamente senso è dicotomizzato fra ciò che è

[36] <*Op. cit*., nota *c*, *infra*, p. 50.>

totalmente privato di senso, e non esercita quindi nessuna influenza, e ciò che, pur essendo privato di senso, è talmente potente che la sua influenza è catastrofica, fino ad uccidere l'animale o a rompere il computer. Infatti, se invece di nutrirlo con il tipo di *x* che l'animale metabolizza, come si dice, o che il computer ricostituisce in informazione, bombardiamo l'uno con delle forti radiazioni o diamo dei colpi di martello sull'altro, provocheremo una catastrofe: il collasso del sistema che organizza un mondo. Evidentemente, nel mondo umano non rimaniamo con questa dicotomia[n]. Anzitutto, come vi dicevo, non c'è rumore, non può esserci del rumore: tutto ciò che appare *deve* essere dotato di significato. Inoltre, e questo ci riporta alla nostra problematica, c'è una possibilità, ma semplicemente una possibilità, di un'apprensione trans-sociale. Primo punto, quindi: ogni società costituisce il suo mondo proprio, di conseguenza, per essa, le altre società devono essere dotate del senso che conferisce loro la sua propria costituzione del mondo. Ma c'è nello stesso tempo un'altra possibilità: quella, in una maniera o in un'altra, di superare questa chiusura cognitiva informazionale per apprendere qualcosa che viene da altrove.

È ogni volta una questione concreta sapere se una tale apprensione è possibile, per la società di cui si tratta, e fin dove essa arriva, il limite che fa sì che questa apprensione tenda verso una comprensione. Con tutti i problemi che questa comprensione pone, naturalmente, e che noi abbiamo discusso durante i seminari precedenti di quest'anno. Alla fine, tale questione è solo la generalizzazione di quella, così tanto discussa dai sociologi e dagli etnologi contemporanei, dell'acculturazione: come una società completamente altra può acculturarsi, cambiare di cultura al contatto col mondo occidentale? Questo non è il solo esempio, ma è l'esempio più eclatante che ha suscitato queste ricerche. Questo limite – la comprensione – è ciò verso cui noi tendiamo nel tipo di rapporto con le altre società che è stato creato nella nostra tradizione (e che, di nuovo, comincia con la Grecia). C'è poi l'altro limite, cioè dire: sono degli infedeli, che bisogna sgozzare o ignorare. Fra le due possibilità, si colloca il rapporto al quale viene dato il nome, così scorretto, di influenze. Scorretto perché in generale non c'è pura e semplice ricezione, o trasferimento, di significazioni immaginarie sociali da una società ad un'altra. Troveremo piuttosto, nella maggior parte dei casi, una metabolizzazione, un'elaborazione, una trasformazione degli elementi ricevuti. È precisamente la questione di sapere che cos'è questa elaborazione e questa trasformazione, fin dove arriva, come avviene e cosa significa che è il nucleo duro di questo problema chiamato erroneamente il problema delle influenze e dei prestiti.

Alcuni esempi a titolo illustrativo. Notiamo anzitutto la selettività di ciò che una cultura "prende in prestito" da un'altra. Gli Ebrei prendono probabilmente dai popoli che li circondano e con cui essi sono in contatto moltissime cose, che naturalmente essi transustanziano nel loro magma immaginario, per come esso è espresso nell'*Antico Testamento*. Nel corso del periodo che corrisponde alla cultura ebraica classica, l'astronomia conosce uno sviluppo straordinario, in particolare a Babilonia, in Siria, eccetera… Ebbene, gli Ebrei non se ne interessano affatto, non hanno niente nell'*Antico Testamento* che riguarda questo enorme segmento della cultura circostante, eccetto naturalmente la presenza degli astri o la storia di Giosuè che chiede al Sole di fermarsi[37]. Un altro esempio molto importante: a partire da una data forse molto antica, dal V secolo probabilmente ma in ogni caso nei secoli III-II e successivamente, i Romani riprendono tutto ciò che possono dai Greci. Loro stessi dicono che la Grecia li ha civilizzati, loro i barbari conquistatori. E questo in tutti i campi: teatro, poesia epica, poesia lirica, filosofia… I titoli dei libri di Cicerone sono quelli dei dialoghi di Platone, *De re publica*, *De legibus*… Allo stesso tempo i Romani sono un popolo dalla mente logica straordinariamente potente, per mezzo della quale creano il diritto romano, del quale ho già scritto[38] che è l'equivalente della geometria euclidea in un altro campo. Tuttavia, non c'è un solo Romano che sia un matematico. Su dieci secoli di storia di Roma, non potete citare un solo matematico romano. Perché? In un'epoca dove la matematica greca, poi ellenistica, continua a fiorire straordinariamente, essi coltivano sé stessi in maniera enorme, hanno una mente logica estremamente rigorosa, che si

---

[37] <*Giosuè*, 10, 12-14.>

[38] <Cfr. C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 166, rééd. «Points Essais» 1999, p. 179 (trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 203-204).>

manifesta nel ragionamento giuridico, ma non ci sono matematici romani, non c'è matematica romana, non ci sono nemmeno dei tentativi di copiare i Greci. Questo elemento non è ripreso, è estraneo. Per quale motivo? Come si può rendere conto di questa esclusione da parte dell'immaginario romano della matematica in quanto tale, mentre non c'è esclusione della filosofia? Possiamo dire tutto ciò che vorremo, ad esempio affermare, come Heidegger, che è il crimine dei Latini non aver capito nulla di filosofia greca, grazie al quale tutta la filosofia occidentale non ha capito nulla della filosofia greca (cosa che, del resto, non è vera), ma alla fine essi fanno filosofia, o provano a farla. Nemmeno provano, invece, a fare matematica. Terzo esempio, che è naturalmente il più cruciale: la riscoperta della Grecia, e di tutto il mondo antico, d'altronde, da parte dell'Europa del Medioevo. Non si tratta di un evento puntuale o istantaneo, l'Antichità è lì da sempre – e, allo stesso tempo, non lo è. A partire da quale momento questo mondo europeo ha cominciato ad accordare un altro senso a questi resti dell'Antichità che sono sempre stati lì? Pietre, strade romane, acquedotti, manoscritti, talvolta greci – da cui la famosa frase: *graecum est, non legitur*, non si può leggere, è greco – o comunque latini. Durante tutto un periodo, queste cose sono state socialmente percepite come degli elementi di un passato mitico-leggendario e, allo stesso tempo, per dei cristiani, come i resti di un'epoca diabolica, o della stregoneria. Ci sono alcune pagine molto belle di Heine su questo[o]. Non si può dire che ci sia un momento dove tutto si rovescia, perché non c'è quasi rottura; eppure, un'enorme distanza separa ciò che accade a questo proposito nel VI o VII secolo da ciò che accade nel XV secolo per esempio. Ma a partire da un certo momento c'è *volontà* di prendere in prestito e di imitare il mondo antico, che si manifesta molto nitidamente durante il Rinascimento e anche nel XVII secolo. Sappiamo d'altronde che questa volontà furiosa di prendere in prestito dal mondo antico e di imitarlo non produce un'imitazione: produce qualcos'altro.

Tutto questo ci fornisce qualche punto di riferimento per affrontare tale questione della creazione greca, miracolo o semplice aggiunta di influenze. Ancora una volta, la questione così formulata traduce un'ingenuità sconfortante. Naturalmente, c'è un miracolo greco. E allora? C'è anche un miracolo cinese, un miracolo giapponese, un miracolo indù, ebraico, islamico, inca, maya, tupi-guarani e tutto ciò che si vorrà. C'è un miracolo nella misura in cui, ogni volta che si costituisce, che si istituisce una società – non è un evento puntuale, naturalmente – c'è un emergere di un nuovo magma di significazioni immaginarie, creazione di nuove istituzioni che le incarnano. E per questo non potrete fornire una spiegazione causale; quindi, è, se volete, un miracolo… D'altra parte, la Grecia, non più di qualsiasi altra cultura, non è sorta improvvisamente dal suolo, come nella storia di Cadmo che vede sorgere dei guerrieri nel luogo in cui egli ha seminato i denti del drago. Lì c'erano già delle persone, poi naturalmente tutto attorno anche altri popoli, eccetera. Il problema non è quello. Il problema, in questo caso particolare, è precisamente comprendere queste nuove forme. Nella sua opera sulle scienze esatte nell'Antichità[39], per esempio, Neugebauer insiste sul sapere matematico non solamente degli Egizi ma anche dei Babilonesi e sui prestiti dei Greci. Ma quando si parla di prestiti in questo contesto, si parla naturalmente di contenuti di enunciati: gli Egizi sapevano già che il quadrato dell'ipotenusa di un triangolo rettangolo è uguale alla somma dei quadrati degli altri due lati. Il contenuto di questo enunciato i Greci non l'hanno sicuramente inventato. Tutto questo è ben noto ed è straordinario che lo si riscopra periodicamente[p]. La questione essenziale è che troviamo presso gli Egizi e i Babilonesi degli enunciati che riposano su una curiosa mescolanza di calcolo primario e soprattutto di empiria, di osservazione, perché si tratta di una geometria di tipo osservativo. Presso i Greci questo diviene qualcosa di completamente diverso: dei teoremi dimostrati rigorosamente[40]. In altre parole, il nostro problema non è sapere chi ha visto per primo, su un triangolo rettangolo, che se si costruisce un quadrato sull'ipotenusa e che se lo si scompone in quadrati più piccoli, si possono ricoprire i quadrati costruiti sugli altri due lati, quanto piuttosto sapere chi ha avuto

---

[39] <O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, E. Munksgaard, Copenhagen 1951; 2nd ed. Brown UP, Providence, Rhode Island 1957, new ed. Dover, New York 1969 (trad. fr. *Les Sciences exactes dans l'Antiquité*, Actes Sud, Arles 1990; trad. it. di A. Carugo, *Le scienze estate nell'antichità*, Feltrinelli, Milano 1974).>

[40] [*Aggiunta a margine*: Visto che lo spazio è localmente euclideo, esiste una "geometria empirica" pressappoco "vera" e costantemente "verificata" dalla fisica ordinaria – e anche non ordinaria, cfr. Heisenberg.]

l'idea di dimostrare rigorosamente questa proposizione o altre proposizioni geometriche. Rinvio su questo tema alla discussione di Husserl nel suo testo sull'origine della geometria[q], che era stato tradotto in francese per la prima volta e arricchito da una lunga prefazione da Derrida. Mi limiterò qui a ricordavi ciò che dice Bourbaki nella *Prefazione* del primo volume degli *Elementi di matematica*: molti popoli hanno avuto la matematica, ma è presso i Greci che appare per la prima volta la dimostrazione rigorosa, e ogni volta, aggiunge Bourbaki, che la matematica è stata in crisi, i matematici si sono rivolti ai Greci per trovare degli esempi di rigore[r].

La questione essenziale è, quindi, quella dell'origine dell'idea di dimostrazione rigorosa e non quella del contenuto dei teoremi. Ancora una volta, in algebra, i Babilonesi erano più avanzati dei Greci – i Cinesi anche, e in quel caso non si potrebbe parlare di influenze, perché non c'era quasi nessun contatto. Una cosa però è misurare con un filo la circonferenza di un cerchio, riportare questo filo sul diametro e constatare che è maggiore di tre volte e qualcosa; un'altra è tentare di trovare il rapporto della circonferenza e del diametro considerato come il limite comune dei perimetri dei poligoni circoscritti e inscritti. Da allora si tratta di comprendere in che cosa consiste questo passaggio alla dimostrazione, vale a dire al rigore assoluto di un'implicazione logica. Infatti, è proprio questo che viene creato in Grecia per la prima volta[s].

Tuttavia, questo va ancora più lontano. A livello implicito, ciò che è presupposto in questa concatenazione di implicazioni rigorose è naturalmente l'esistenza delle relazioni necessarie nell'oggetto, cioè delle leggi. Non si tratta solamente di leggi del discorso coerente. Non si tratta di filosofia linguistica. L'idea di legge in quanto tale o anche di legge nell'oggetto, di relazioni necessarie, non è certamente greca. Essa è presente probabilmente fin dall'origine dell'umanità, perché esprime l'idea di una regolarità inevitabile. Ma ci sono due differenze. In primo luogo, questa regolarità inevitabile è, più o meno, ogni volta, assemblaggio di regolarità parziali che sono semplicemente di fatto: non c'è connessione, tentativo di stabilire una connessione fra tale o talaltra regolarità parziale, né di farle derivare da qualcos'altro. C'è la loro interpretazione mitica, cioè immaginaria – il che è un'altra cosa. Dall'altro lato, queste leggi non sono impersonali: o manifestano l'azione di agenti nell'oggetto, agenti concepiti in modo proiettivo, se così posso dire, o possono essere, non aggirate, ma disposte diversamente dall'azione di altre leggi, quelle a cui si appella l'azione magica (a questo proposito, il superamento del pensiero magico a partire dal periodo omerico è un punto sul quale insiste giustamente Otto ne *Gli dèi della Grecia*[41]). Ebbene, evidentemente la magia non è affatto l'assenza delle leggi; essa si appoggia al contrario sulla credenza in conseguenze rigorose: se prendo la vostra fotografia e la foro con degli spilli, vi arriverà qualcosa. Vediamo che c'è anche in questo caso l'idea di una reazione necessaria. Con le magie elaborate, si ha a che fare con un'enorme legislazione paranaturale che sovrasta o condiziona l'azione delle semplici regolarità naturali, ma l'azione di queste leggi implica degli interventi personali del mago. Se c'è certamente un'unificazione al livello delle significazioni strettamente immaginarie, non si può tuttavia parlare di un'unificazione razionale di tutto questo.

Perciò, il presupposto della dimostrazione rigorosa è l'esistenza di relazioni necessarie nell'oggetto. Ma di quale oggetto parla la matematica greca? Questo è il secondo elemento, il più importante probabilmente: la matematica greca comincia a partire dal momento in cui c'è questa doppia creazione di uno spazio ideale e dell'idealità dei numeri. La creazione di questo spazio ideale, non solamente astratto, è presupposta nelle dimostrazioni così come esse sono fatte ed è esplicitata (in un testo successivo, ma ciò mostra che si aveva coscienza della natura del problema) nella *Settima lettera* di Platone, spesso giudicata inautentica – ma è in ogni caso un testo del IV secolo – dove egli dice: sappiamo molto bene che nessuno dei cerchi reali che si possono disegnare, nessuna delle forme che realizziamo al tornio corrisponde rigorosamente alla definizione del cerchio come luogo in cui tutti i punti sono equidistanti da un altro punto[42]. Ecco, quindi, quello che viene detto letteralmente

---

[41] <W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands* (1929, 2° ed. 1934), Schulte-Bulmke, Frankfurt 1956 (trad. fr. *Les Dieux de la Grèce*, Payot, Paris 1981, con la prefazione di M. Detienne, pp. 27-30, 43, 57-58; trad. it. di G. Federici Airoldi, *Gli dèi della Grecia*, Adelphi, Milano 2016, pp. 19-22, 32-33, 46-47).>

[42] <PLATONE, *Lettera VII*, 341b-c[t].>

nella *Settima lettera*: c'è differenza fra l'oggetto ideale a cui mira la definizione del cerchio e qualsiasi altro cerchio che si potrebbe costruire. Aristotele dice in fondo la stessa cosa nel *De memoria*, come anche nel *De anima* quando parla del triangolo[43]. Quanto alla creazione dell'idealità dei numeri, essa è già presente nelle argomentazioni di Zenone di Elea. Zenone, come sapete, per dimostrare il non-essere del mondo fenomenico, prova a mostrare che non può essere pensato senza contraddizioni – sono i paradossi di Zenone, paradossi del continuo o, piuttosto, dell'infinito. Per esempio, quello di Achille e la tartaruga, in cui l'argomento si basa sulla divisibilità all'infinito di un segmento di retta e anche di qualsiasi *unità* di misura. Questo, in un certo senso, presuppone di diritto l'esistenza di qualcosa che non potrà mai essere, cioè l'ennesima divisione più una del segmento di retta, qualunque sia *n*. *Qualunque sia*: è la sola idea dell'infinito che abbiano gli Antichi, infinito potenziale e non infinito attuale, che la maggior parte del tempo rifiutano. Qualunque sia *n*, c'è sempre *n*+1 e qualunque sia *n* come divisore c'è *n*+1. Naturalmente, Zenone non passa però attraverso le divisioni, richiama semplicemente, presentando il suo argomento ai suoi interlocutori, questa progressione infinita che può avere luogo solo in uno spazio, non geometrico, ma in uno spazio di pensiero, di rappresentazione, completamente ideale, cioè non effettuabile, e nel quale la semplice virtualità di effettuazione significa effettuazione. Ecco, alla fine, la grande scoperta implicita: esiste un dominio – un dominio fondamentale – dove *la virtualità, astratta o rappresentativa, dell'effettuazione è equivalente all'effettuazione*. Pensiero inaudito, sconosciuto altrove.

Abbiamo questi due elementi: la creazione dell'applicazione rigorosa e delle regole per questa applicazione e la creazione di un oggetto nel quale, da un capo all'altro, siano possibili le concatenazioni di applicazioni rigorose. Questo oggetto dove le applicazioni rigorose sono possibili da un capo all'altro, cioè dove gli enunciati sull'oggetto sono concatenati rigorosamente gli uni agli altri, è lo spazio geometrico – dove tutto, teoremi, lemmi, corollari, proprietà secondarie, esercizi di applicazione, è regolato e corrisponde quindi a delle concatenazioni di enunciati –, ed è anche, naturalmente, lo spazio numerico, l'asse numerico dove ovunque, allo stesso modo, a delle relazioni necessarie corrispondono i nessi rigorosi di enunciati.

Osservazione incidentale – ma lo è davvero? – su ciò che ho chiamato l'idealità. Sono lo spazio e il numero matematici che sono creati in questo spazio di idealità, non lo spazio fisico né il numero fisico. In un certo senso, la rappresentazione da parte dei Greci dello spazio fisico non corrisponde assolutamente a questa idealità, almeno quando veniamo ai limiti. Infatti, ciò che è in questo modo creato come spazio ideale, oggetto della geometria, è quello che chiamiamo spazio euclideo; e, ugualmente, ciò che è creato nel dominio dei numeri è quello che si chiamerebbe in linguaggio moderno semi-gruppo dei razionali positivi. Questo spazio euclideo, molto evidentemente caratterizzato dall'esistenza di rette indefinite, è anche omogeneo e isotropo – caratteri che sono al fondamento della fisica. Isotropo, cioè senza direzione preferita; omogeneo, cioè senza "stratificazioni" differenti. Lo spazio è ovunque ugualmente denso e non denso, se posso permettermi questa immagine molto inadeguata. Lo spazio cosmico dei Greci non è però assolutamente euclideo; dall'inizio alla fine, da Esiodo al *De caelo* di Aristotele, esso è sferico, il cosmo è una sfera. E una sfera non potrebbe essere euclidea: per cominciare, le rette non possono prolungarvisi all'infinito. Inoltre, questo spazio sferico della fisica greca non può essere detto omogeneo poiché vi è privilegiato un luogo naturale in rapporto a tutti gli altri: il centro del mondo, la Terra, attorno alla quale si trovano i corpi celesti. In più, la coesistenza di queste due rappresentazioni, uno spazio matematico euclideo e uno spazio cosmologico e fisico non euclideo, è tanto più problematico che, per i Greci, matematica e geometria, dall'inizio alla fine, non sono assolutamente un gioco assiomatico, come in epoca moderna, almeno dal XIX secolo, dove si pone tale postulato e si costruisce tale geometria (e se si dà un altro postulato, si costituirà un'altra geometria). No, i postulati alla base della geometria di Euclide rappresentano veramente lo spazio, l'essenza stessa dello spazio. Lo stesso il numero, pur essendo indefinitamente suscettibile di divisione, non ha mai cessato di rappresentare per i Greci, e non sul piano magico o numerologico, ma precisamente sul piano di un ideale di matematizzazione

[43] <ARISTOTELE, *De memoria*, 1, 450a, 1-10; *De anima*, I, 1, 402b, 15-25.>

dell'universo, qualcosa che superava di gran lunga i calcoli umani. Per i pitagorici, il numero è sacro, non solamente in funzione di una numerologia magica, ma perché tutte le proprietà fisiche corrispondono a delle relazioni numeriche. È d'altronde nella scuola pitagorica – la tradizione la attribuisce a Pitagora – che si è per la prima volta stabilito sperimentalmente che l'altezza dei suoni emessi da una corda è funzione della lunghezza di questa corda: se voi dividete la lunghezza per due, ottenete lo stesso suono all'ottava superiore. Questa corrispondenza profonda fra il mondo aritmetico e il mondo fisico o, più esattamente, questa indistinzione, accentua quindi il divario – o la rappresentazione polifonica – fra un mondo reale, quello della cosmologia, concepito come non euclideo, e un mondo ideale, quello della geometria, concepito, questo sì, come euclideo. Se questi due mondi non entrano in collisione frontalmente, se la differenza fra questi due principi non si manifesta apertamente, è naturalmente perché lo spazio è localmente euclideo – in ogni caso, possiamo lavorare solo sulla base di questa ipotesi.

Concludiamo sulle influenze o i prestiti a proposito di questo esempio della matematica. Anche se si mostrasse che tutti i teoremi di Euclide sulle proprietà delle figure o dei solidi erano già conosciuti dagli Egizi o dai Babilonesi, i quali avrebbero trasmesso questo sapere a Talete, o a Erodoto, non cambierebbe strettamente niente. Infatti, la sola cosa che importa, e la vera novità, è la trasformazione di tutti questi enunciati empirici formulati nel mondo pregreco in enunciati sugli oggetti ideali e il loro nesso in una serie di implicazioni rigorose che alla fine ne fanno un'unità che unifica lo spazio e che deriva da un'essenza unica la coesione e la consistenza di tutte queste proprietà dimostrate le une dopo le altre. Ogni volta che dimostrate un teorema di geometria euclidea, avete l'impressione di aver svelato qualcosa che era *già lì*. Questa impressione soggettiva corrisponde d'altronde a ciò che è implicato filosoficamente in questa costruzione della geometria come scienza dimostrativa: l'intuizione nel senso filosofico – non nel senso di divinazione, ma nel senso di *Anschauung* –, l'ispezione e il ragionamento vi hanno portato a scoprire una proprietà *già lì*.

L'originalità, quindi, non nel senso giornalistico ma etimologicamente, nel senso di origine, di fonte (*origo*, *archē*) non è l'assenza di elementi estranei, presi in prestito o ricevuti, ma la ripresa in proprio di questi elementi. Non come dei materiali dominati da una forma imposta in anticipo – non è questa l'immagine che bisogna avere in mente – ma integrati sotto altre significazioni dominanti, come semplici elementi di significazione. Questa ripresa è possibile solo perché c'è posizione, creazione di un nuovo schema immaginario. La storia successiva della Grecia ce ne offre d'altronde un esempio in negativo: a partire dal momento in cui la grande fase di creazione arriva alla sua fine, a partire dal IV secolo a.C., gli elementi ripresi dagli universi esterni non sono più transustanziati nello stesso modo, in un nuovo schema immaginario significativo, ma tendono a diventare banalmente dei prestiti – che si ricollegano naturalmente con alcuni elementi preesistenti della tradizione greca. È il caso su vasta scala delle religioni orientali a partire dalla conquista di Alessandro: figure divine, cerimonie magiche, culti mistici, eccetera, sono ripresi, ma assolutamente non transustanziati. Questo segna precisamente, in una certa maniera, la decadenza della cultura greca classica o, almeno, della fine del suo grande periodo creatore.

## DOMANDE

*– Lei ha detto che la virtualità di effettuazione è equivalente all'effettuazione. Può essere più preciso?*

Quando faccio una dimostrazione matematica, per esempio in quello che si chiama il ragionamento per ricorrenza, non ho bisogno di percorrere tutta la serie dei numeri. Se mostro che una proposizione, vera per il numero $n$, lo è anche per il numero $n$+1, io mi fermo. Questo si trova già in Zenone, con le suddivisioni all'infinito.

## IV – Seminario del 1° dicembre 1982

Omero: l'argomento è infinitamente complesso, lo abbiamo visto. Le interpretazioni abbondano, contraddittorie fin dall'Antichità, già a partire da Senofane e Platone, e sono gravate talvolta da ingenuità estreme. Una di queste è evidentemente la retroproiezione di ciò che sembra ovvio per l'interprete di una determinata epoca, il rifiuto di vedere la differenza e persino l'alterità di ciò che è depositato in questi poemi. È un'ingenuità di cui, come vi dicevo nel nostro primo seminario, non ci si può mai totalmente disfare: si parla sempre a partire da qualcosa, a partire dalla propria epoca e dalla società in cui si vive. Possiamo certo criticare i nostri stessi pregiudizi, preconcetti, eccetera, ma come pretendere di sbarazzarcene totalmente e per sempre? C'è un'altra ingenuità, simmetrica, altrettanto pesante, che è propria soprattutto dei moderni e che arriva a trattare i poemi – o, addirittura, tutto l'intero mondo greco – a partire da pregiudizi di tipo positivistico, che sarei quasi tentato di chiamare "etnologizzanti". Attraverso una sorta di variante del pregiudizio etnocentrista, si cancella ogni differenza fra questo mondo omerico e gli altri mondi passati che conosciamo – e questo è stato fatto da autori molto importanti –, per trattarlo come un mondo primitivo nel senso più ingenuo, direi il più stupido del termine, un mondo che si trovava quasi alle prime tappe dell'ominazione.

Se pensate che in questo caso esageri, vi rimando ad un libro molto serio, la cui reputazione è molto grande e relativamente recente: *La scoperta dello spirito* di Bruno Snell[a]. In questo testo, ci sono, in particolare, due o tre capitoli su Omero, in cui si trova questa affermazione inverosimile – che si vuole naturalmente fondare sui dati filologici e anche di arte plastica – secondo cui il mondo omerico non è ancora arrivato a concepire un'unità dell'essere umano, specialmente delle sue capacità psichiche. Dal momento che Omero utilizza in modo evidente più termini, *phrēn*, *thumos*, *kradiē*, che rappresentano probabilmente delle localizzazioni metaforiche, Snell concepisce questi come organi che corrispondono a facoltà psichiche differenti e arriva fino a dire che non c'è in Omero la concezione di un'unità dell'essere umano. Bisogna comprendere le implicazioni enormi di ciò che egli propone: la visione dell'essere umano dei testi omerici sarebbe non solamente inferiore rispetto a quella della tribù più primitiva che si possa concepire, ma praticamente una visione psicotica. Qualsiasi bambino fra quattro e cinque anni raggiunge la costituzione di ciò che si chiama in psicoanalisi o in psichiatria l'unità dell'immagine del corpo e, quindi, anche dell'immagine delle facoltà dell'essere umano; non troveremo nessuna cultura che sia priva di questa unità dell'immagine corporea dell'essere umano e, quindi, anche dell'essere umano come sede di azioni, di facoltà, di affetti, eccetera.

Vengo ora ai problemi storici e filologici che pongono i poemi. E anzitutto alla questione – sollevata almeno a partire dai grammatici alessandrini – delle interpolazioni e delle aggiunte nei poemi omerici. Già Aristarco, che diresse la biblioteca di Alessandria nel II secolo a.C., praticava quella che si chiama l'atetesi[b], cioè condannava come non autentici alcuni versi del testo tramandato. La discussione prende un nuovo inizio nel XVIII secolo, ma è soprattutto un grande filologo tedesco, Friedrich August Wolf, che, nei suoi *Prolegomena ad Homerum*[c], ha rilanciato l'intero dibattito e che è il padre di quella che si chiama la scuola analitica. Gli "analitici" ritengono che i poemi che possediamo siano essenzialmente un assemblaggio di pezzi presi dalla tradizione epica greca, un assemblaggio che sarebbe stato fatto tardivamente, al più tardi nel VI secolo a.C. Essi si sforzano quindi di mostrare che tale passo non è in accordo con lo stile di altri o rompe il filo dell'azione, oppure che quest'altro passo presenta delle inverosimiglianze troppo forti e così via. C'è sempre stata una scuola opposta, quella degli "unitari" o "unitaristi". Essa è d'altronde sempre presente e sta godendo di una nuova influenza fra i filologi omeristi. Gli unitaristi pensano che, in sostanza, i poemi siano stati, se non composti interamente, comunque assemblati, rielaborati e unificati da uno o due "compositori monumentali", per riprendere l'espressione di Kirk nell'opera che ho menzionato la

scorsa volta, una delle migliori che conosco sulla questione nella letteratura recente. Noi non dobbiamo prendere una posizione in questa discussione, che non ci riguarda se non per due punti: il problema del modo di composizione e della datazione approssimativa dei poemi e quello del mondo al quale i poemi si riferiscono. Sul primo punto, dirò semplicemente che, da parte mia, sono abbastanza convinto dagli argomenti degli unitaristi, diciamo, temperati (come Kirk e anche Finley o Vidal-Naquet) a sostegno dell'esistenza di uno o, più probabilmente, due compositori monumentali, che danno ad un materiale epico già presente, prodotto durante secoli e tramandato oralmente, un'unità di struttura e di significato. Sulla datazione, come vi dicevo l'altra volta, c'è attualmente una quasi-unanimità: la seconda metà del secolo VIII a.C., con il baricentro delle probabilità nel 720[d]; tuttavia, la posizione che svilupperò in questo seminario rispetto al contenuto dei poemi, al loro significato, è compatibile con qualsiasi datazione all'interno del secolo VIII, oppure all'inizio del VII. Dirò anche che, a patto che la posizione che svilupperò sia giusta, essa conferma una tale datazione. Vi ricordo che il nostro interesse per il testo ruota essenzialmente attorno a due assi: da una parte, il testo come deposito di significazioni immaginarie nucleari che, quindi, erano già presenti nell'autore o negli autori, quale che sia il numero, dal momento che esse vi sono state depositate; poi, il testo come fonte di queste stesse significazioni, anzitutto per i suoi ascoltatori e in seguito per i suoi lettori. In altre parole, ciò che ci interessa in questo caso è Omero in quanto educatore o "istitutore" della Grecia[44], secondo la celebre espressione che Platone cita nella *Repubblica*[45], criticandola, naturalmente. Ciò che ci interessa, dunque, è questa formazione che ricevevano ascoltatori e lettori attraverso di lui e che non era necessariamente cosciente.

Apro qui una parentesi, sulla funzione dei poemi nel mondo greco. Ci sono stati in primo luogo gli aedi, poeti cantatori che risalgono forse ad un passato molto lontano, probabilmente itineranti a partire da un certo momento in poi, che si accompagnavano con uno strumento e improvvisavano su temi dati, a partire da un formulario di composizione orale. In seguito, a partire dal VII secolo, ci sono stati i rapsodi, che percorrevano la Grecia recitando i poemi o declamandoli con l'accompagnamento della cetra durante le feste pubbliche regolari o in altre occasioni. I poemi omerici venivano recitati regolarmente ad Atene, alle feste delle Panatenee (Atene gioca in questo caso un grande ruolo perché è probabilmente in questa città che il testo è stato fissato per iscritto), alla quale assiste tutta la popolazione, come in seguito alle rappresentazioni delle tragedie nel V secolo, comprese le donne, i bambini e gli schiavi; infatti, non c'è alcuna discriminazione a questo proposito. A partire dal momento in cui questi poemi sono scritti, è su di essi che si impara a leggere e che ci si alfabetizza. Essi sono conosciuti a memoria, sono costantemente citati e ricorrono sotto forma di proverbi. Senofonte racconta così che Nicia, lo stratega ateniese della fine del V secolo, aveva fatto imparare a memoria la totalità dell'*Iliade* e dell'*Odissea* ai suoi figli. In altre parole, non si tratta di un testo "letterario". Il rapporto di Omero con la cultura greca non è l'equivalente del rapporto di Balzac, se volete, con la cultura francese contemporanea; non è un'opera riservata ad una parte della società, ma qualcosa che le persone bevono letteralmente con il latte materno e che ritorna regolarmente, in innumerevoli occasioni. L'unico caso analogo sarebbe, per esempio, nella civiltà cristiana – e anche, evidentemente, in quella ebraica –, il ruolo formatore della Bibbia in una popolazione cristiana molto credente, che non si limita ad andare in chiesa per ascoltare con un orecchio distratto, ma segue la messa, legge la Bibbia regolarmente, come per esempio nella cultura protestante.

Da questo punto di vista, a partire dal momento in cui non si propone una data di composizione troppo recente, che è ad ogni modo impossibile perché si hanno delle date-limite abbastanza solide (non si possono comunque considerare i poemi posteriori ad Esiodo, vale a dire verso il 680 a.C.), il resto – il modo di composizione, la pluralità degli autori e persino la realtà dei fatti descritti, per esempio quello della guerra di Troia, o le caratteristiche dell'epoca che si suppone Omero descrivesse – è relativamente indifferente. Prendiamo il caso di un pubblico inglese colto, che viene formato attraverso Shakespeare: la questione di sapere se ciò che è descritto nel *Macbeth* o anche nel *Riccardo*

---

[44] [*Annotazione a margine*: Questo mostrano anche gli attacchi di Senofane <DK B11 e 12>, Eraclito <B42>, eccetera.]
[45] <PLATONE, *Repubblica*, X, 606e.>

*III* sia storico o meno non ha strettamente nessun interesse. Ciò che importa è come la mente viene formata da questi testi. D'altronde, è più o meno la stessa cosa con la *Bibbia* per i cristiani, o con l'*Antico Testamento* per gli Ebrei, o ancora col *Corano* per i musulmani. Naturalmente con una differenza sostanziale: la relazione con la Bibbia o col Corano è una relazione con dei testi sacri, che stabiliscono il loro stesso carattere sacro riferendosi ad un evento che è la rivelazione. La credenza nella realtà di questo evento (quindi nella realtà di tutto ciò che viene detto in esso, per di più) è assolutamente essenziale in questo tipo di relazione con il testo, mentre non è affatto così per i testi omerici. È un dato di fatto che la stragrande maggioranza dei Greci credessero alla realtà del contenuto dei racconti omerici, ma l'importante non è questa realtà e nemmeno l'intensità di questa credenza; l'importante è lo spirito e le significazioni di questi testi. L'episodio dei Ciclopi nell'*Odissea* mi permetterà forse di farmi comprendere meglio. Che cos'è che ci interessa in questo episodio? Non certo sapere se i Ciclopi sono esistiti e in quale isola; nemmeno scoprire il fatto reale che ha permesso all'elaboratore, al "diascheuaste"[e] degli analisti, di tessere la sua storia. Se questa precisazione vi sembra superflua, o addirittura ridicola, ricordiamo che uno studioso francese, Victor Bérard, che si è occupato dell'edizione Budé dell'*Odissea* – oltretutto facendola a pezzi a dovere, dal momento che non esita a spostare numerosi passi – credeva fermamente di poter ritrovare nel 1930 tutta la geografia dei viaggi di Ulisse[f]. L'illusione geografica ritorna costantemente nell'interpretazione dell'*Odissea*[46]: si va cercando l'isola di Circe, l'isola dei Ciclopi… Il che, ammettiamolo, è di scarso interesse dal punto di vista in cui noi ci collochiamo. L'essenziale è che nell'episodio dei Ciclopi c'è molto semplicemente la posizione, la definizione, di ciò che distingue gli esseri umani, una collettività umana, da ciò che non è umano, da ciò che è mostruoso, inumano – o sovrumano, ma non veramente divino. Ecco ciò che troviamo nell'episodio dei Ciclopi – e che, permettetemi di ripetermi, i bambini greci hanno bevuto con il latte materno. Questo si può riassumere in poche parole: anzitutto, i Ciclopi non hanno *themistes*, cioè leggi; non hanno neppure *agorai boulēphoroi*[47], assemblee deliberative. Questi termini rimandano ad una definizione implicita di ciò che è la comunità umana: una comunità umana ha delle leggi e ha delle assemblee deliberative, dove le cose si discutono e si decidono. Una collettività senza tutto questo è mostruosa. Evidentemente, se qualcuno, per assurdo, provasse che il passo dei Ciclopi è posteriore a Clistene – se un compilatore del tardo VI secolo o dell'inizio del V, avesse reintrodotto nell'*Odissea* degli elementi che corrispondono alle significazioni immaginarie sociali della sua epoca –, saremmo molto imbarazzati. Ebbene, non è questo il caso: l'episodio è attestato a partire dal VII secolo a. C. e fornisce una definizione della società umana come società politica – lo *zōon politikon* è già presente in queste *agorai boulēphoroi* –, come comunità soggetta a delle leggi, a delle *themistes*.

Qualche parola adesso sul modo di composizione dei poemi. Oggi si pensa che alla base dei poemi ci sia una lunga tradizione orale, che si estende forse per secoli, creata e tramandata dagli aedi, cantori che non fanno che ripeterla, ma che introducono ogni volta variazioni e aggiunte, pur lavorando in una cornice e con degli strumenti relativamente fissi[i]. Questi ultimi comportano tre elementi. Da una parte, le *formule* epiche, queste espressioni che ricorrono continuamente in Omero: Zeus che raduna le nuvole, Achille dal piè veloce, eccetera. Esse non sono solamente imposte da una logica interna (dare sempre la stessa qualificazione ai personaggi), benché possano anche avere questa funzione, ma derivano molto semplicemente da una necessità metrica. Sono versi, semi-versi, o anche meno, che l'aedo utilizza come cellule ritmiche. Si trovano anche dei temi costanti, per esempio quello della battaglia fra due eroi, che si presenta in modo piuttosto stereotipato nell'*Iliade*. Da ciascun lato, un eroe emerge dalla massa dei combattenti, provoca l'altro, parla dei propri antenati e della loro gloria; talvolta si prende gioco del suo avversario. Quest'ultimo di solito risponde: "no, i miei antenati sono più illustri dei tuoi"; e in quel momento preciso la lancia dell'uno raggiunge, o non raggiunge, l'altro che ribatte. Un dio forse interverrà per scostare la lancia. Il duello tipo ritorna molto spesso, con degli elementi che comportano delle variazioni. L'assemblea degli dèi e la deliberazione in questa assemblea è un altro tema ricorrente nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Infatti, c'è una

---

[46] [*Annotazione a margine*: Vedi articolo Bollack[g].]

[47] <*Odissea*, IX, 112[h].>

*agora* degli dèi e Zeus, benché il suo potere sia eminente e predominante, non trascura affatto i pareri degli altri. Il terzo elemento, naturalmente, è la leggenda in quanto tale, cioè il ciclo troiano, l'insieme delle sue avventure, peripezie e avvenimenti.

La ricorrenza delle formule in Omero era evidentemente sempre stata notata, ma è solo verso il 1930 che si è cominciato ad assegnarle un ruolo importante. L'americano Milman Parry[j] ha constatato le somiglianze fra alcuni tratti essenziali di queste poesie formulari e quelle di altre poesie popolari orali, non scritte. Il non-scritto è assolutamente fondamentale, perché lo scritto distrugge la memoria dell'aedo e del cantore popolare e questa è la ragion d'essere della formularità. Quando scrivete, ritornate su ciò che è stato fatto; vi dite "l'ho già detto in questa forma" e cambiate allora quella o quell'altra parola. Quando improvvisate in poesia orale, lavorate sotto il vincolo esattamente opposto: vi appoggiate su formule già pronte. Il paragone migliore nella cultura contemporanea sarebbe evidentemente quello con le interpretazioni dei grandi musicisti e cantanti jazz: troviamo, per esempio, il tema di Saint Louis Blues, che corrisponderebbe a ciò che ho chiamato la "leggenda" nei poemi omerici, ma anche delle formule, degli accordi tipici, che sono ripresi e variati dal musicista. Parry constata quindi che presso gli Slavi del Sud esistono ancora nella sua epoca – è andato sul campo nel 1933-1935 – una poesia orale e dei cantori popolari che lavorano, come gli aedi, con un vincolo ritmico, cioè con un equivalente dell'esametro dattilico omerico (verso di sei piedi dove il metro fondamentale è il dattilo: una sillaba lunga, due brevi) oppure un decasillabo, con cesura dopo la quarta sillaba. Questo vincolo facilita il lavoro dei poeti orali, che si accompagnano inoltre con una sorta di piccolo violino, la *guzla*. Anche le formule, che descrivono qui i guerrieri serbi o turchi, eccetera, ritornano in modo costante e troviamo ugualmente l'equivalente dei temi. Quanto alla leggenda, che svolge in questo caso il ruolo del ciclo troiano, si tratta essenzialmente della "battaglia di Kosovo" (1389) e ciò che ne è seguito, come le imprese di Marko Kraljevic. Un intero ciclo epico intorno alla battaglia di Kosovo esisteva ancora nel 1933, quando Parry si è recato sul posto e ha cominciato a registrare. Abbiamo quindi in quel caso, ai giorni nostri, una tradizione orale il cui studio permette di risolvere fino ad un certo punto l'enigma della composizione e della trasmissione orale di poemi di sedicimila e dodicimila versi come l'*Iliade* e l'*Odissea*. Naturalmente, questo non è accaduto tutto in una volta, c'è stata una creazione all'interno di una tradizione, quella degli aedi, accrescimenti successivi, sia stabilità sia lenta evoluzione, come nelle forme più vive di ogni arte veramente popolare, di ogni folklore. Si ha così la prova che un aedo di questo tipo ha potuto sia comporre un poema molto lungo sia – soprattutto – tenerlo a mente. Uno di loro, per esempio, su richiesta di Parry, ha composto durante più giorni, al ritmo di due ore al mattino, due ore al pomeriggio, un poema di dodicimila versi che Parry ha registrato e che era veramente improvvisato (anche se è vero che queste improvvisazioni riguardavano soprattutto episodi aggiunti che rappresentavano delle variazioni in rapporto alla leggenda e che esse erano basate essenzialmente sull'utilizzazione di formule, di emistichi o di versi interi che si trovavano già nella poesia popolare). Si tratta quindi di una lunga tradizione, che comincia probabilmente alla fine dell'epoca micenea, o forse anche prima. Ricordiamo di sfuggita che possiamo datare questa fine con certezza: essa coincide con la distruzione quasi simultanea di una serie di città micenee attorno al 1200 a.C. (Pylos è l'ultima città ad essere distrutta[k], nel 1190) così come quella dell'Impero Ittita. In poche parole, da allora e fino al IX secolo, forse anche fino al secolo VIII, questa tradizione poetica orale si sviluppa; poi, molto probabilmente, alla fine uno o due compositori monumentali, intorno al 720 a. C., riprendono tutto questo materiale e lo organizzano in due grandi poemi. Se nell'*Iliade* non ci sono quasi ciò che un moderno chiamerebbe, forse un po' stupidamente, dei difetti di composizione, nell'*Odissea* ci sono delle cose che sembrano un po' bizzarre e il carattere organico della composizione fa certamente problema. Comunque sia, da questo momento in poi, abbiamo il diritto di supporre che il testo rimanga più o meno invariato, eccetto che per alcuni elementi assolutamente minori.

Un altro punto importante riguarda l'epoca alla quale i poemi rimandano, che non è necessariamente quella alla quale si riferisce la leggenda. I poemi raccontano un episodio, peraltro molto breve, della guerra di Troia, poi le avventure di Ulisse e il suo ritorno ad Itaca, la morte dei pretendenti, eccetera. Questa guerra ha davvero avuto luogo? No, con ogni probabilità, nonostante

l'insistenza accanita di alcuni archeologi, alla quale facevo allusione la scorsa volta. Ma la questione che ci interessa non è questa. Anche se la guerra di Troia è solo una leggenda, questa leggenda non si colloca in un luogo qualsiasi, l'assedio di Troia non è l'assedio di Stalingrado, e con questo voglio dire che i poemi ci parlano di persone armate, organizzate in una certa maniera. Quello che ci interessa è il mondo reale descritto dai poemi. Di quale epoca si tratta? In astratto, ci sono tre possibilità. La prima è che i poemi descrivano il mondo reale della loro epoca: pensiamo ad un romanziere oggi che scrivesse sulle guerre della Rivoluzione e dell'Impero, ma i cui personaggi agissero nella cornice di istituzioni che assomigliano a quella della Quinta Repubblica, indossassero delle giacche di pelle e avessero degli walkman alle orecchie – il poeta di fatto parla di ciò che vede intorno a lui. Questa è un'ipotesi da escludere se ammettiamo che i poemi sono stati composti nel secolo VIII o all'inizio del VII al più tardi, perché la società greca di questa epoca è molto diversa da quella che è descritta nei poemi. Per fare solo un esempio, è una società dove le armi sono in ferro, mentre in Omero le armi sono sempre in bronzo. In questa società, ci sono città che hanno un'organizzazione peculiare (indipendentemente dalla questione dell'emergere o meno della democrazia o di elementi della democrazia in questa epoca), che non è quella che si trova in Omero, dove peraltro tali città sono descritte in modo piuttosto schematico. Si possono avanzare mille argomenti per mostrare che non si ritrovano, nell'epoca in cui i poemi dovevano essere composti, le strutture politico-sociali implicate dalla società eroica che descrive Omero. La battaglia, per esempio, non è più un duello fra eroi[l], ma è già uno scontro fra falangi oplitiche. Questo tipo di duello non ha tuttavia niente di aneddotico, esso rimanda alla totalità dell'organizzazione sociale, ad una società dove eroi, principi e nobili occupano il centro della scena, circondati da una folla anonima che prende parte al combattimento ma di cui si parla molto poco, dal momento che in Omero tutta l'enfasi è posta sugli eroi.

Seconda possibilità: la società descritta dai poemi è precisamente il mondo al quale si riferisce la leggenda. Si tratta del mondo miceneo? Qui ritroviamo la questione della storicità della guerra di Troia – ma non è il caso di ritornare nel merito di questo – e, soprattutto, quella della concordanza fra la società che descrivono i poemi e la società micenea come noi la conosciamo. È una questione dibattuta da molto tempo, alla quale Finley ha fornito una risposta – il mondo dei poemi non è il mondo miceneo – utilizzando per la prima volta degli argomenti non archeologici ma basati (e questo è molto importante dal punto di vista metodologico) sull'analisi sociale e anche, in una certa misura, su quella delle significazioni. La prima edizione de *Il mondo di Odisseo* è del 1954 e la decifrazione della lineare B ne ha dato la conferma eclatante: il mondo miceneo, indipendentemente anche degli argomenti fondati sui dati materiali, archeologici, o di altro tipo, appare molto lontano dal mondo di Omero. A questo proposito si possono avanzare degli argomenti di diversa natura. Dire anzitutto che i Micenei avevano una scrittura – la lineare B, appunto – e che Omero, di fatto, ignora la scrittura: solo due versi[48] fanno una vaga allusione a segni che non necessariamente sono la scrittura. Inoltre, la geografia del mondo omerico non è quella del mondo miceneo, non che le isole abbiano cambiato di posto, ma le regioni descritte come importanti nei poemi non sono quelle che gli scavi designano come tali. Allo stesso modo, la struttura sociale non è quella del mondo miceneo. Quest'ultimo, per come appare attraverso le tavolette – e questo corrisponde completamente ai dati archeologici –, è una civiltà palaziale, con una monarchia burocratica e degli scribi che registrano ciò che i diversi strati della popolazione devono dare e ricevere. In aggiunta, aspetto molto importante, in Omero la cremazione ha sostituito la pratica micenea dell'inumazione.

Terza possibilità, quella che è stata avanzata, con degli argomenti molto forti e, a mio avviso, convincenti, da Finley[m]: i poemi descrivono la società reale dell'epoca degli aedi, che li hanno costituiti attraverso gli apporti successivi intorno ad una leggenda ereditata, di cui rimane la trama ma che non appartiene a quest'epoca. Essi descrivono la società dei *Dark Ages*, dei secoli bui della Grecia, fra i secoli XI e il IX-VIII a.C. Agamennone, Achille, si muovono in una realtà di cui intere sezioni appartengono a questi secoli bui. È d'altronde un fenomeno comune: nella *Chanson de Roland*, per esempio, la leggenda si riferisce all'epoca di Carlomagno, ma ciò che vi è descritto

[48] <*Iliade*, VI, 168-169.>

corrisponde ad un'epoca intermedia, aspetto che tradisce la costituzione del poema per accrescimento in una tradizione orale. Lo stesso vale per i *Nibelungen* in Germania, eccetera.

Aggiungiamo a questo che è probabilmente verso la fine di tale periodo, o in ogni caso durante la composizione definitiva da parte del compositore o dei compositori monumentali, che si sono costituite, o sono almeno comparse per la prima volta, alcune significazioni immaginarie sociali nucleari che giocheranno in seguito un ruolo centrale, formatore, nell'universo greco. E tendo a pensare che la costituzione di queste significazioni, questa nuova presa di coscienza sul mondo, cominci probabilmente molto presto in questa vicenda. È come se per queste tribù greche ci fosse stato un nuovo inizio dopo la distruzione del mondo miceneo. Infatti, ciò va di pari passo con dei cambiamenti molto importanti in numerosi settori, in particolare in quello religioso, che traduce una diversa presa di coscienza sul mondo. Voglio darvi solo un elemento centrale come indice: la significazione attribuita alla morte e l'effetto di questa attribuzione su tutte le altre significazioni. Ebbene, questa significazione e tutto il sotto-magma che si organizza intorno e a partire da essa non sono veicolati da questo o quel verso che potrebbe essere stato aggiunto o interpolato da un rapsodo, da uno scriba, da Pisistrato o da chi vorrete. Questa significazione della morte è veicolata dall'organizzazione stessa dell'*Iliade* nel suo complesso. Togliete duemila versi e sarà sempre presente. Questo, a mio avviso, tende a mostrare che si è verificato, forse fin dall'inizio della composizione dei poemi, un enorme cambiamento nella presa di coscienza del mondo e che la creazione che esso testimonia è continuata fino all'epoca della composizione definitiva. Non solamente l'episodio dei Ciclopi sembra caratteristico di un periodo tardo in questo processo, ma gli enunciati sulla giustizia alla fine dell'*Odissea* introducono un elemento abbastanza nuovo rispetto al resto del poema – ci ritorneremo. In quel caso, in un certo senso, senza essere in disaccordo con Finley, andiamo in un'altra direzione. Finley è interessato soprattutto al mondo reale a cui si riferiscono i poemi. Dovete leggere *Il mondo di Odisseo*; è un libro molto bello e, a mio avviso, molto vero. Noi ce ne allontaniamo nella misura in cui ciò che ci interessa è soprattutto l'ultimo deposito di significazioni che troviamo nei poemi e che annunciano tutto ciò che sarà la costituzione del mondo greco classico – anzi, di più, sono già i suoi germi. Questo è già tratteggiato alla fine del libro di Finley, ma in un senso che non è assolutamente il mio.

Torniamo ora a ciò che è stato detto così tante volte su Omero come educatore della Grecia: è il germe di tutto ciò che si troverà dopo. È un classico luogo comune ed è rigorosamente vero. Lo constatiamo ancor prima di cominciare l'esame del contenuto dei poemi, vedendo ciò che sono questi testi, il loro statuto. Lo possiamo dire in ben poche parole: il testo "sacro" della Grecia non è un testo sacro. Questa è già una differenza fondamentale rispetto a praticamente tutte le culture storiche che conosciamo[n]. Questo testo non è religioso né profetico, è poetico; l'autore non è un profeta, è un poeta, è *il* poeta. Oppure, se preferite: il profeta della Grecia è un poeta che non è davvero un profeta. E, in un certo senso, quando si è detto questo, è detto tutto. È il *poeta*, quello che fa essere. E questo poeta non vieta nulla, non impone nulla, non dà ordini, non promette nulla: dice. Così facendo, non rivela nulla – non c'è rivelazione –, ma ricorda. Ricorda ciò che è stato e, allo stesso tempo, ciò che costituisce i contorni di ciò che è, di ciò che può essere. Lo ricorda alla memoria degli uomini con l'aiuto di queste figlie della Memoria, di Mnemosine, che sono le Muse[49]. Prima di fare una breve digressione su Mnemosine, dirò qualcosa che vi sembrerà esorbitante. Ovviamente, tutte le mitologie di tutti i popoli sono significative e belle il più delle volte, persino molto belle. Ciò che distingue la mitologia greca – bella o no, non è questo il punto – è che questa è vera. I miti greci sono veri, il mito di Urano-Crono-Zeus è vero, il mito di Edipo è vero, il mito di Narciso è vero, è lì – voglio dire: guardatevi allo specchio… Le Muse presiedono alla poesia nel senso più forte, più alto: la creazione del bello. Ebbene, esse sono figlie di Mnemosine, non sono degli artefatti di Memoria e nemmeno delle copie conformi di Mnemosine, sono le sue figlie. Una figlia assomiglia a sua madre ma è anche diversa da sua madre. La creazione del bello che cosa comporta? L'immaginazione creatrice. E questa immaginazione creatrice mobilita tutte le capacità dell'essere umano e dell'immaginazione, tanto

[49] <ESIODO, *Teogonia*, 54 ss., 914 ss.>

dell'immaginazione radicale, dell'immaginazione costituente, quanto dell'immaginazione costituita. Essa implica quindi la memoria in molti modi, ma non vi si riduce. Muse e Mnemosine sono profondamente imparentate, ma esse non sono una sola e medesima cosa. Questa verità che io rivendico oggi, nel 1982, come *la verità* dell'esistenza umana per quanto riguarda l'immaginazione, cioè per quanto riguarda tutto, è quindi depositata fin dall'origine. Essa è depositata lì, fin dalla prima ora, in questa piccola favola – mito, racconto, leggenda, chiamatela come volete. Le Muse sono figlie di Mnemosine. E c'è in un certo senso più filosofia in questa piccola favola che in tutto ciò che i filosofi hanno potuto dire sull'immaginazione. Per esempio, come sapete – ne abbiamo parlato per tre anni –, il rapporto immaginazione/memoria è stato visto la maggior parte del tempo nella filosofia, con alcune rare eccezioni, fra cui Aristotele e Kant, come una derivazione[50]. E lo stesso vale, in un certo senso, con la teoria della *mimēsis*, dell'imitazione. Che cosa essa vuol dire, se ritorniamo al linguaggio mitico? Che le Muse non sono viste come figlie di Mnemosine, ma come un piccolo prodotto fabbricato da essa. Qual è la verità? È evidente che l'immaginazione, nel suo esercizio effettivo, presuppone la memoria: essa ha sempre a che fare con un magma di figure che sono già presenti e che, naturalmente, sono sempre qualcosa di diverso da un materiale inerte da ricombinare. Ma da dove vengono quindi queste figure? Affinché ci sia un deposito di figure che l'immaginazione potrà utilizzare grazie alla memoria, è necessario che sia stata anzitutto un'attività figurante, cioè creazione di immagini, formazione dell'informe o formazione con nulla, cioè immaginazione radicale. Possiamo qui completare il mito, se così posso dire: le Muse sono figlie di Mnemosine, ma nello stesso tempo sono queste figlie che fanno essere – circolo o paradosso – i cibi di cui la loro madre si nutre e si nutriva già prima della loro nascita, l'acqua che beveva e l'aria che respirava. Queste figlie sono madri della loro madre. Con ciò, noi andiamo oltre il mito. Ma è ancora il mito che, allo stesso tempo, stabilisce il legame fondamentale fra immaginazione creatrice e memoria, e lo stabilisce non come derivazione ma come parentela profonda e, nello stesso tempo, come alterità.

Questo per quanto riguarda il carattere del testo: non è un testo sacro, è un testo poetico. Il destino stesso dei poemi omerici permette di vedere l'inversione del rapporto. Se essi diventano "sacri" non è certo nel senso religioso del termine, ma è perché essi sono quei grandi testi a cui tutti fanno riferimento, che anche la legge[o] ad Atene, a partire dal VI secolo, vieta di modificare perché i rapsodi si prendono veramente troppe libertà con essi. Ma è il testo *poetico* che, ancora una volta, diventa "sacro" perché fondamentale – non l'inverso.

Ora: cosa troviamo al centro delle significazioni dei poemi? Molto semplicemente l'essenziale dell'immaginario greco, cioè la presa di coscienza tragica sul mondo. Per quanto riguarda ciò che è stato detto esplicitamente, gli elementi di questa presa di coscienza tragica sono già presenti in entrambi i poemi. Quanto all'azione – la *praxis*, come dirà Aristotele in seguito, definendo la tragedia –, questa presa di coscienza tragica è data, come vi dicevo prima, con la materialità stessa e l'organizzazione di ciò che è raccontato nell'*Iliade*: non si tratta di un commento che verrebbe ad innestarsi su una storia, ma è la struttura stessa di questa storia ad essere tragica. L'*Iliade* è in atto e letteralmente una tragedia e Platone lo aveva visto quando definisce Omero, nel *Teeteto*[51], un poeta tragico. Questo è già stato detto, non è una novità. Ma bisogna andare oltre: si tratta, se così possiamo dire, di una metatragedia o di un'iper-tragedia. E questo in almeno due sensi. Anzitutto, e contrariamente a ciò che accadrà in seguito con gli eroi tragici, Achille, come del resto Ettore, sa fin dall'inizio ciò che lo attende. C'è una bella frase dell'*Antigone* di Anouilh dove il coro, annunciando agli spettatori ciò che accadrà – cito a memoria, sono vecchi ricordi, non ho riletto l'opera –, stabilisce molto chiaramente la distinzione fra la tragedia e il dramma, cioè il melodramma. Il coro dice: nel dramma c'è suspence e poi tutta una serie di incidenti che potrebbero influenzare l'azione. Ah, se il gendarme fosse arrivato prima! Ah, se l'auto avesse preso un'altra strada… le cose sarebbero andate diversamente. La tragedia non dipende da queste alternative. È l'inesorabile[p]. Nella tragedia classica,

---

[50] <Cfr. C. CASTORIADIS, *La découverte de l'imagination* (1978), in *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 327-363; rééd. 1999, pp. 409-454 (trad. it. *La scoperta dell'immaginazione*, in ID., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 25-53).>

[51] <PLATONE, *Teeteto*, 152d.>

gli spettatori – come d'altronde gli ascoltatori e più tardi i lettori dell'*Iliade* – sono in combutta. Non si va a vedere l'*Edipo Re* per imparare ciò che racconta la storia. Si conosce la storia. Generalmente, se ne conoscono anche più varianti. Forse c'è talvolta un po' di curiosità, ci si domanda quale variante Sofocle utilizzerà, quale cambiamento puntuale andrà ad introdurre. Ma sappiamo. Dall'altro lato, l'eroe tragico, invece, non è rappresentato come qualcuno che sa. È semmai il contrario, dato che la progressione della tragedia è precisamente lo svelamento della verità all'eroe attraverso l'orrore, attraverso l'accecamento o l'omicidio – e non in una chiarezza illuminata dell'essere. L'eroe non sa. Tuttavia, nell'*Iliade*, Achille sa, fin dall'inizio. Ed anche Ettore sa fin dall'inizio. E naturalmente questo non impedisce nulla, compresi i loro stessi atti; non impedisce nemmeno – punto molto importante – la sorprendente coesistenza di questo sapere anticipato con l'autenticità di decisioni liberamente prese e riprese nel corso dell'azione. Achille, che sa in anticipo, ogni volta si immerge in un mondo in cui deve scegliere se fare o non fare. È, come dirà in seguito Aristotele, *archē tōn esomenōn*, è il principio di ciò che accadrà; il destino, la *moira*, l'*aisa*, si realizza attraverso queste decisioni libere di Achille, che vengono prese ogni volta liberamente ma che non cambiano niente all'inesorabile.

La seconda ragione per cui possiamo parlare di metatragedia o di iper-tragedia è che, contrariamente alla tragedia classica del V secolo, abbiamo a che fare con un frammento di storia in un certo senso autonomo o, se volete, autarchico; ma si tratta anche, da un altro punto di vista, di un frammento di un'azione che è iniziata molto tempo prima e che continuerà molto tempo dopo. Che l'azione sia cominciata molto tempo prima è vero anche per la tragedia classica. Ma nessuna comincia a questo punto *in medias res*, come diranno più tardi i Romani[52]. Gli antecedenti dell'azione tragica dell'*Iliade* sono lì da molto tempo. L'ostilità di Poseidone nei confronti dei Troiani, per esempio, rimanda, forse lo ricorderete, ad una storia oscura di ricompense promesse e non pagate ad Apollo e a Poseidone da parte di Laomedonte, re di Troia, per costruire le mura della città. A partire da quel giorno, Poseidone, il grande dio del mare, nutre un odio inestinguibile verso i Troiani e questo elemento giocherà un ruolo permanente nell'azione. Tutta la storia, inoltre, risale ad un'altra (molto piccola), quella della scelta di Paride, che designa Afrodite, e non Era né Atena, come la più bella e le dona la mela – ancora una mela… Da quel momento in poi, Era e Atena giurano la rovina di Paride e della sua città. Alla fine, tutta questa storia, tutte queste migliaia di morti, derivano da tale futilità – ci torneremo. E tutto questo accade, in un certo senso, senza un'autentica ragione. Questo frammento di azione, quindi, viene ripreso in un'iper-tragedia che si estende a monte e a valle: alcuni elementi, a monte, sono menzionati nel testo; ciò che verrà dopo, che tutti gli ascoltatori e gli spettatori conoscono, sarà ripreso in parte nell'*Odissea*. Non troveremo in tutto questo la *praxis spoudaia kai teleia*, come dirà Aristotele[53], l'azione importante e compiuta che definisce la tragedia. Essa non si chiude in sé stessa con una catarsi, ma rimanda a, e si confonde con, questa iper-tragedia che è l'intera storia degli uomini e del mondo.

Bisognerebbe qui aggiungere qualche parola in più. Lo abbiamo già visto: non ci sono né incertezza né aspettativa nell'*Iliade*, al contrario ad essere mostrate sono l'inesorabilità e l'impotenza umana, il carattere ineluttabile della realizzazione del destino, della *moira*. In altre parole, se il lettore moderno di Omero non prova alcuna suspense, non è perché il poeta non abbia potuto o voluto introdurla. Questa assenza è omogenea, consustanziale, all'ontologia soggiacente dei poemi. Non ci può essere incertezza[54]. Abbiamo già in questo caso la base non solamente della tragedia, ma anche di tutta la visione greca del mondo. Quello che bisogna anche notare, da questo punto di vista, è che nell'*Iliade*, e pure nell'*Odissea* – ma mi concentro oggi sull'*Iliade* –, gli sviluppi dell'azione, il compimento della *moira*, del destino, è costantemente condizionato dalle trasgressioni, dal

---

[52] <ORAZIO, *Arte poetica*, 148.>

[53] <ARISTOTELE, *Poetica*, 6, 1449b 23-24 ["*praxis spoudaia*" viene reso normalmente come "azione seria" (ad es. trad. di D. Lanza e di P. Donini. Si veda anche l'*Introduzione* di P. DONINI in ARISTOTELE, *Poetica*, Einaudi, Torino 2008, pp. VII-CLXXXII (*NdT*)].>

[54] [*Annotazione a margine*: Il vero "romanzo" può nascere solo in un mondo che avrà già abbandonato in parte questa visione.]

superamento dei limiti, dalla *hubris*. Questo elemento è presente fin dall'inizio. Agamennone offende il servitore di Apollo e Apollo invia la peste sul campo greco. Quando Agamennone è obbligato a restituire Criseide, fa qualcosa che non ha il diritto di fare, cioè va a prendere una donna che fa parte del bottino di Achille, Briseide. Achille sprofonda nella sua rabbia, in una maniera che si può dire hubristica. Quando i Troiani alla fine entrano nel campo greco, Achille invia contro di loro Patroclo dandogli l'ordine di non passare all'offensiva ma di limitarsi a respingerli. Patroclo va oltre e Patroclo viene ucciso. È quindi costantemente la *hubris* che conduce alla nuova catastrofe e fa riprendere l'azione.

Un altro elemento molto importante: la fine dell'*Iliade* non è una catarsi nel senso aristotelico. La fine dell'*Iliade*, questo mirabile canto XXIV, è, come sapete, una fine di riconciliazione[q]: Achille accetta di restituire il cadavere di Ettore a Priamo. In questa scena, un movimento di empatia o di simpatia molto profonda trasporta i due personaggi che si fronteggiano – ma non si scontrano –, entrambi piangono sul destino degli umani, l'uno pensando a suo figlio Ettore, l'altro a Patroclo e al suo vecchio padre. C'è in questo caso uno scambio reciproco o, più esattamente, una comunicazione allo stesso tempo di significazioni e di affetti tra i due individui, che stabilisce questa *Versöhnung*, come si dice in tedesco (i francesi non hanno una parola che sia veramente appropriata); questa conciliazione non è quella delle persone che litigano o che si riescono a calmare, ma è come se fosse una riunificazione di elementi fino a quel momento antagonisti, e sulla quale il poema si conclude.

Un'osservazione, infine, su un punto che è forse un effetto della stratificazione storica della creazione dei poemi – ma questo ci importa poco perché la nostra visione del testo è qui sincronica o strutturale, una visione di contenuto per come è dato ad un Greco dell'anno 600 a.C. Si tratta di un aspetto che è stato notato solo piuttosto recentemente e che non è stato abbastanza sottolineato né visto in tutta la sua profondità: questi poemi che dipingono un mondo eroico contengono nello stesso tempo la critica di questo mondo. Prendiamo le parole di Achille nel canto IX dell'*Iliade*, sulle quali ritornerò tra poco. Achille rifiuta la proposta di Agamennone di riprendere il combattimento in cambio di doni sontuosi e dice, più o meno: questa guerra non ha alcun senso e niente vale più della vita. Questo è messo in bocca ad Achille, in un contesto eroico dove una tale affermazione è letteralmente impensabile. Infatti, dire che niente vale la vita è impensabile in un mondo eroico; ma dire che questa guerra non ha alcun senso lo è ancora di più, perché il senso dell'esistenza eroica è la guerra. C'è quindi, qui, una critica immanente del mondo che viene descritto, che, a mio avviso, deve essere visto come il prodotto di accrescimenti successivi. In ogni caso, il risultato finale per colui che legge o ascolta il poema, che leggeva o ascoltava il poema, può solo essere una posizione, una *impostazione* in italiano, una *Einstellung* in tedesco, tragica. Questo lo vedremo fra poco a proposito dell'aspetto più importante nei poemi, cioè la morte.

Al cuore dei poemi e, in particolare, dell'*Iliade*, c'è l'esperienza di questo dato inevitabile che è la morte[r]. E questo dato è presente senza compromessi, senza consolazione, senza alleggerimento, senza sofisticazioni, senza addolcimenti. Achille dice nel canto IX (sono i versi 400-409): niente per me vale la vita, niente è *psuchēs antaxion*. E aggiunge: si possono catturare buoi e montoni grassi, comprare tripodi e cavalli, ma la vita di un uomo non torna indietro, una volta uscita dal recinto dei suoi denti. Conoscete anche, nell'*Odissea*, il famoso incontro agli Inferi fra Ulisse e Achille[55], di cui vi ho già parlato cento volte, dove Ulisse rievoca la gloria di Achille, che, come tutti i morti, negli Inferi è solo un'ombra senza *noos*, senza ingegno né senso. Infatti, solo il divino Tiresia, per grazia speciale di Persefone, mantiene agli Inferi il suo ingegno, le sue capacità intellettuali; tutte le altre psiche, tutte le altre anime, sono delle ombre che fluttuano[56], che non sanno niente, che non si ricordano niente, alle quali bisogna far bere del sangue affinché siano capaci di tenere dei «discorsi veridici»[57]. E Achille risponde ad Ulisse: «Non cercare di rendermi la morte dolce, preferirei essere vivo e fare il lavoratore a giornata di un contadino molto povero piuttosto che regnare fra i morti»[58].

---

[55] <*Odissea*, XI, 467-541.>
[56] <*Odissea*, X, 491-495.>
[57] <*Odissea*, XI, 148-149.>
[58] <*Odissea*, XI, 488-491 (*NdT*).>

Questa è la verità dell'esistenza nei poemi: c'è certo una vita dopo la morte, ma questa vita dopo la morte è ancora più miserabile della vita sulla terra. Ancora più miserabile: questo è tutto ciò che c'è, a titolo di promessa. E potrei ricordare e commentare a tal proposito altri passi, come le parole che Achille rivolge a Licaone[59] nell'*Iliade*, al canto XXI, quando quest'ultimo lo supplica di lasciar salva la sua vita in cambio di un elevato riscatto. Achille gli risponde in sostanza: «Perché piangere così? Patroclo è morto ed era molto meglio di te. Tu vedi me, alto e bello, figlio di una dea; be', anche a me, un giorno, all'alba o al crepuscolo, o forse in pieno giorno, Ares porterà via tutta la potenza dal mio corpo e morirò. Muori quindi anche tu». E lo uccide.

Questa presa di coscienza della morte può sembrarci bizzarra nella sua stessa banalità. Infatti, mi potete dire: lei ci annoia, questo lo sanno tutti, eccetera. Non solamente Omero e i Greci: tutti. Evidentemente, questo è stra-falso. Nessuno lo sa. L'umanità ha passato il suo tempo a raccontarsi delle storie sulla non-morte sotto le sue differenti forme; il fatto brutale è, naturalmente, sempre stato occultato nell'istituzione immaginaria di ogni società. Possiamo allora porci la domanda: da dove viene questa idea che troviamo in Omero? Non è visibilmente presa dagli Egizi, che hanno tutto un ciclo di metempsicosi, eccetera, né dai Babilonesi[s] né dai Micenei. Essa corrisponde forse molto semplicemente alla realtà. È curioso, ma è così: sono i Greci che hanno scoperto questo fatto, che c'è una morte finale, definitiva – *telos thanatoio*, dice e ripete l'*Iliade* – che non c'è niente da dire su questo, che non possiamo darle un altro significato, transustanziarla, abbellirla.

Parentesi. Si troveranno altri popoli, per esempio gli Ebrei prima di Isaia, che non sembrano credere all'immortalità dell'anima. Ma due elementi entrano in gioco e contribuiscono in qualche modo a smorzare il rigore della questione. In primo luogo, l'uomo pio e amato da Dio avrà una vecchiaia felice, come Abramo. Morirà contento e sazio di giorni – sono i termini stessi dell'*Antico Testamento*. Questo è inconcepibile per i Greci: non si conosce eroe che muore felice e pieno d'anni. Persino Eracle fa una fine atroce (la tunica di Nesso). In secondo luogo, proprio come la maledizione di Dio ricade sulle generazioni successive, la benedizione divina, per l'uomo pio e amato da Dio, si traduce nella benedizione di quelli che genera. Nemmeno questo ha senso per i Greci, per i quali, in ciò che riguarda la discendenza, niente è garantito.

Ma bisogna spingerci più lontano e distinguere fra morte subita e morte scelta[t]. Se ci limitassimo a dire che i Greci, fatto straordinario, sono i primi a scoprire che l'uomo è mortale in un senso finale e definitivo, questo sarebbe naturalmente molto interessante, ma rimarremmo alla semplice conoscenza di un aspetto dell'animalità dell'uomo. I buoi muoiono, i cavalli muoiono, anche gli umani muoiono. Oppure, al massimo, ci spingeremo fino al punto più avanzato della filosofia moderna su questo argomento, con Heidegger per esempio, per il quale l'uomo è il solo animale che sa che deve morire. Evidentemente, l'essenziale nel mondo greco va oltre questo. C'è conoscenza non del fatto che moriamo, ma che scegliamo la nostra morte e che scegliamo la morte. I due personaggi forse più importanti di tutto l'immaginario greco, l'uno alla sua origine, Achille, eroe di fantasia, l'altro in qualche modo al suo esito, Socrate, personaggio molto reale, storico, scelgono entrambi la morte[u]. Achille sa che niente vale quanto la vita, eppure sceglie la morte. Non rientra a Ftia, ma va in battaglia, certo di trovarci la gloria, ma anche la morte. La presa di coscienza tragica, in questo caso, non è quindi la mera scoperta della morte e basta, né semplicemente il fatto che il *Dasein* è *Sein zum Tode*, come direbbe Heidegger, che l'esserci è un essere per la morte. Non c'è semplicemente contraddizione nell'essere-per-la-morte. La presa di coscienza tragica è la presa di coscienza di questa contraddizione ultima: niente vale quanto la vita, ma se niente vale più della vita, allora la vita non vale niente. Come Socrate dice che l'*anexetastos bios*, la vita senza esame, la vita irriflessiva – prendendo "riflessiva" nel senso più forte – non è vivibile, allo stesso modo Achille direbbe che il *bios atimētos* o *akleiēs*, la vita senza gloria, senza fama, non è vivibile. Abbiamo qui una contraddizione nell'oggetto stesso, cioè nella trama dell'esistenza, indipendentemente dalla soggettività. E questa contraddizione è naturalmente tradotta appieno nella situazione dell'essere umano, nel piano soggettivo, se posso utilizzare una terminologia moderna: l'uomo (*anthrōpos*) è

[59] <*Iliade*, XXI, 100-115.>

necessariamente lacerato da motivazioni opposte, cioè, da un lato, il tentativo di evitare la morte, la coscienza che niente vale quanto la vita, e, dall'altro, il tentativo di evitare una vita che non conterrebbe ciò che la renderebbe degna di essere vissuta. Questa lacerazione è d'altronde costantemente presente nei poemi: se li rileggete attentamente, vedrete che, al contrario di ciò che lascerebbero supporre quelle che bisogna giustamente chiamare stupidaggini di alcuni moderni, due volte su tre l'eroe che va in battaglia si dice: non ho intenzione di fuggire? Aiace si domanda: posso restare lì? No, è terribile, fuggirò. Ulisse dice la stessa cosa, come Patroclo, come Ettore – Ettore che è (ci ritorneremo) l'autentico eroe dell'*Iliade*, non Achille. Questi esseri che, ci viene detto, non hanno ancora raggiunto l'integrazione delle loro facoltà psichiche o nei quali il poeta non vede l'integrazione di queste facoltà, questi esseri che non sono persone perché la persona è (non è vero?) un'invenzione cristiana, che non sono veri individui, che sono solo funzioni, ombre, predicati simbolici – questi esseri sono lì, continuamente, a sudare freddo di fronte al nemico che avanza e a dirsi: resto al mio posto? Mi batterò o fuggirò per preservare la mia dolce vita? Ed è alla fine di un tale dialogo interiore, che ricorre nell'*Iliade* almeno una dozzina di volte, che l'eroe prende generalmente – ma non sempre – la decisione di rimanere lì, di battersi ed eventualmente di farsi uccidere. Non sempre, perché c'è chi fugge, e questo accade a Menelao, accade a Ettore – non che Ettore sia particolarmente codardo: al contrario, è il più coraggioso dei guerrieri. Non si tratta quindi un dialogo dell'anima con sé stessa, per riprendere l'espressione di Socrate e Platone, che sarebbe lì solo per decorazione o per scena. L'esito di questo dialogo non è predeterminato, dato che ci sono dei momenti in cui l'eroe abbandona il campo di battaglia. E quando rimane, che è evidentemente ciò accade nella stragrande maggioranza dei casi, altrimenti non staremmo parlando di un eroe e non si tratterebbe di poesia epica, è al termine di questa deliberazione[v].

## DOMANDE

*– Sul problema della partecipazione degli spettatori: se sanno già cosa troveranno nello spettacolo, perché andarci?*

In ogni caso, non ci vanno per la suspence. Il loro atteggiamento non è quello dello spettatore moderno. Che cos'è un testo classico, un brano di musica classica, un quadro classico? Non è qualcosa il cui studio è stato approvato dal Ministero dell'Educazione, che su questo si sbaglia regolarmente. È un'opera sulla quale potete ritornare incessantemente e leggerla, vederla, sentirla ancora meglio. Ascoltate per la millesima volta un brano di grande musica e vi rendete conto di cose che prima non avevate capito. Leggete per la millesima volta un grande testo e pensate oltre o qualcosa di diverso da ciò che avete già pensato. Io credo che nella relazione con i poemi omerici, con la tragedia o, in epoca moderna, con la tragedia elisabettiana, per esempio, sia questo elemento che è determinante per lo spettatore, il lettore o l'ascoltatore. Probabilmente anche per Omero, benché ci siano stati altri fattori, che sono d'altronde sempre presenti per noi: è un altro rapsodo che recita l'incontro di Achille e Priamo, andiamo a vedere come lo fa. Proprio come quando andate ad ascoltare Berganza nel ruolo di Zerlina o Schwarzkopf in quello di Donna Elvira… Quando si tratta della tragedia, è evidentemente diverso, perché, in questo caso, ciò che è conosciuto è la trama generale della leggenda; il testo, invece, è presentato per la prima volta alle Dionisiache e dei giudici che sono in una certa misura i rappresentanti della comunità, anche se non sono eletti, attribuiranno il premio. L'interesse, in questo caso, è il modo di elaborare la tragedia da parte dell'autore, riguarda quindi il testo propriamente detto, gli incidenti, la piega che l'autore darà a questa leggenda. E sappiamo da alcuni esempi che questa piega può essere molto particolare: la storia degli Atridi trattata da Eschilo nell'*Orestea* e da Sofocle nell'*Elettra* non è la stessa cosa. Lo stesso mito può essere utilizzato in modo molto differente da Sofocle e da Euripide. Ecco, quindi, la risposta per quanto riguarda gli spettatori della tragedia. Quanto ai poemi, si tratta di un rapporto con un testo classico, monumentale, che si presta indefinitamente alla riscoperta. E questo del resto non è cambiato. Senza dimenticare, nel caso di

Omero, la percezione, più o meno cosciente, del fatto che abbiamo a che fare in quel caso con il nostro testo fonte.

*– Come si colloca in rapporto all'Astuzia della Ragione di Hegel e all'interpretazione che Adorno dà di Ulisse?*

Non lo so… Proprio ora, quando vi dicevo che la decisione libera dell'eroe è ogni volta un tassello necessario nello sviluppo della *moira* fatale, stavo quasi per citare Hegel, parlare dell'Astuzia della Ragione ed anche di quello che Adorno dice di Ulisse e della «dialettica del mito e della ragione» nell'*Odissea*[w]. Non l'ho fatto, alla fine, perché credo che noi siamo in tutt'altro contesto. Con questo voglio dire che non ha molto senso, a proposito di Omero, parlare di Astuzia della Ragione, perché di fatto Hegel pensa solo alla tragedia. Certamente può leggere la tragedia, in particolare l'*Edipo Re*, come una serie di astuzie della ragione, poiché troviamo in quel caso tutta una concatenazione di atti che apparentemente non hanno finalità, o che hanno piuttosto una finalità completamente diversa nella mente di colui che li compie e che concorrono tutti allo sviluppo predeterminato del processo nel suo insieme, anche quando – potremmo dire: a maggior ragione se – il loro significato manifesto è opposto al loro significato latente, perché più un atto sembra voler allontanare la tragedia dal suo cammino fatale, più di fatto ce la riavvicina. Si può pensare che la tragedia sia una delle fonti dell'idea stessa di Astuzia della Ragione. Ma la retro-lettura, a mio avviso, non è possibile per il motivo molto semplice che non c'è ragione in questa faccenda. Voglio dire che non si può parlare di ragione trattandosi della sorte, della *moira*, perché quest'ultima ha precisamente un carattere a-razionale, sul quale tornerò la prossima volta, che è un elemento assolutamente essenziale della presa di coscienza greca del mondo.

Quanto ad Ulisse, va da sé che si tratta veramente di un individuo e che l'*Odissea*, ne riparleremo, è il primo romanzo occidentale, in opposizione all'*Iliade*. Un romanzo nel senso grande e forte del termine. Ma questo è ben noto. E Ulisse non possiede solamente questo aspetto; c'è già in lui una certa forma di quello che chiamiamo modernità, o occidentalità se volete. Adorno vi vede una delle prime manifestazioni della "civiltà borghese" … Ma in questa sede è un po' secondario.

## V – Seminario del 15 dicembre 1982

Vi ricordo il nostro approccio: siamo interessati ai poemi omerici perché vi cerchiamo le radici, i primi elementi di quella che potremmo chiamare la presa di coscienza greca del mondo. In questa nostra indagine, teniamo quindi inevitabilmente conto di ciò che viene dopo. È una tautologia, se vogliamo, ma ha la sua importanza, non bisogna nasconderci che si tratta di un atteggiamento pieno di pericoli. Prendiamo l'esempio degli inizi di una critica del mondo eroico in Omero, in particolare nel famoso dialogo, o piuttosto nella sfuriata, fra Ulisse e Tersite, nel II canto dell'*Iliade*[60], sfuriata a senso unico, del resto. Tersite è un uomo del popolo, è veramente il rappresentante della massa anonima esplicitamente svalutata da Omero, compreso nel suo aspetto: è molto brutto, strabico, zoppica… Inveisce contro Agamennone, critica la condotta della guerra e la guerra stessa. Si potrebbe dire che questo è, forse, il primo documento scritto dove gli strati sfruttati cercano di trasformare una guerra imperialista in guerra civile, come si dirà più tardi – sto scherzando solo a metà. È Ulisse che gli risponde, pieno di arroganza, che lo insulta, che lo colpisce con il suo *skēptron*, l'insegna del potere regale che impugna colui che si rivolge agli eroi. Tersite non può, non osa, controbattere, piange di dolore mentre la folla ride vigliaccamente di questo povero diavolo. Vediamo in questo una contrapposizione estremamente netta, un confine di valore, fra gli eroi e il *profanum vulgus*, i *polloi* o, come si dirà in seguito, l'*ochlos*, il *dēmos* (in Omero questo termine non ha il senso che prenderà più tardi): solo gli eroi esistono veramente, gli altri sono solo la folla che segue[61]. Siamo di fronte ad una concezione aristocratica del mondo, molto evidente e importante nei poemi, che certo sopravvivrà ancora. Ma va da sé che l'origine della creazione greca nel senso forte del termine, della filosofia e della democrazia, è altrove. Infatti, questa concezione aristocratica coesiste con altri elementi. In tal caso, diremo che siamo *wise after the event*, che giudichiamo col senno di poi; ciò non impedisce di condurre un'indagine storica, di essere perfettamente autorizzati a concludere e di trovare già in Omero degli elementi assolutamente essenziali per ciò che noi consideriamo il nucleo delle significazioni immaginarie e della presa di coscienza greca del mondo.

Riprendo brevemente i grandi temi affrontati l'ultima volta. Per quanto riguarda la definizione stessa dei poemi omerici, pur essendo il grande testo formatore della Grecia, essi non sono in alcun modo un testo rivelato o sacro: è un poeta che parla, non un profeta. Questo punto fondamentale distingue la Grecia da tutte le altre culture – fra cui quelle dell'area europea, dove la religione rivelata, della religione cristiana, è sempre invocata nelle lotte sociali e politiche che vi si svolgono a partire dal secolo XI, fino a e compresa la Rivoluzione americana. Il Preambolo della *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti* (1776) recita: «Affermiamo come evidenti in loro stesse le verità seguenti: tutti gli uomini sono creati uguali; tutti sono dotati dal Creatore di alcuni diritti inalienabili…». Il mondo europeo si libera molto difficilmente da questo rapporto con una verità rivelata, ammesso ci riesca davvero. In Grecia, la religione è qualcosa di molto importante, che fa parte delle istituzioni della *polis*, quindi delle istituzioni politiche, ma, appunto, essa ne *fa parte* e non è mai la sua fonte: nessun Greco avrebbe mai immaginato di consultare l'oracolo di Delfi per sapere quali dovessero essere le leggi della sua città, ma avrebbe potuto interrogarlo sulle scelte di un eventuale legislatore[a], che non è affatto la stessa cosa.

Il secondo punto, sul quale abbiamo concluso l'ultima volta, è che il significato fondamentale dei poemi, una certa presa di coscienza tragica del mondo, è inscritta nella loro stessa struttura, incarnata nella storia raccontata, nel mito, nell'epopea (la distinzione fra mito e epopea nei Greci non è un argomento facile, non lo discuterò qui). E questa espressione è indipendente dai discorsi degli eroi omerici: anche se li rimuovessimo del tutto, lo svolgimento della storia rimarrebbe una tragedia, e persino una meta-tragedia. Infatti, ciò che sta al cuore di questa visione tragica del mondo è la morte, un'esperienza universale, certo, ma vissuta dai Greci, almeno da Omero in poi, senza alcun abbellimento né compensazione, il che costituisce già una particolarità straordinaria in rapporto alle altre culture. Anche nelle religioni in cui non c'è immortalità diretta, per esempio negli Ebrei, la

---

[60] <*Iliade*, II, 198-277.>

[61] <Cfr. *Iliade*, II, 200-206; XI, 299-305.>

benedizione divina può estendersi alle generazioni successive, se ci si è comportati bene. Infine, negli episodi più importanti dei poemi, la morte viene scelta – ed è ciò che distingue la presa di coscienza greca della morte, per esempio, dal buddismo iniziale, anche nei suoi aspetti più profondi, più sublimi. Vi ho già ricordato a questo proposito che i due personaggi sui quali si appoggia la rappresentazione specificamente greca dell'esistenza umana, uno nel mito, Achille, l'altro nella realtà, Socrate, scelgono entrambi la morte.

Adesso, per non perderci nel magma di tutte le significazioni contenute nel poema, vi vorrei elencare i temi che andremo, diciamo, a sfiorare, perché non possiamo trattarli a fondo nella cornice di questo seminario. Cominceremo dalla *moira* – né il destino né il *fatum*: la *moira*. In seguito, parleremo della libertà, per utilizzare il termine moderno, e dell'individuazione degli esseri umani; poi delle nozioni di universalità e di imparzialità. Dopodiché, affronteremo due aspetti molto importanti dell'organizzazione del mondo umano e delle distinzioni fondamentali che vi sono poste: da un lato, l'*aristeia*, il valore supremo, l'eccellenza; dall'altro, e in riferimento all'episodio dei Ciclopi nell'*Odissea*, gli elementi precursori della costituzione di una comunità politica, alla base della *polis* democratica. Parleremo poi della religione greca, non tanto nel suo rapporto con la società quanto nel suo stesso contenuto. Cercheremo allora di riprendere tutti questi fili per arrivare alla presa di coscienza omerica complessiva del mondo, che vedremo già essere sottesa nell'opposizione, essenziale ai miei occhi per il pensiero greco, fra caos e cosmo. Concluderemo cercando di vedere come i poemi contengano già i germi di una messa in discussione del mondo eroico che essi descrivono. Come vi ho già detto, il mondo che funge da riferimento ai poemi è effettivamente quello delle «età oscure», dopo la scomparsa del mondo miceneo e prima dell'emergere del mondo della *polis*. E cercheremo sempre di distinguere l'universo reale a cui si riferiscono i poemi dalle significazioni che esse veicolano, che non riguardano il mondo eroico ma quello in cui vive il poeta, cioè il secolo VIII a.C., forse la seconda metà del secolo VIII, attorno al 720 a.C.

Il termine *moira*, che ricorre nei poemi[b], soprattutto nell'*Iliade*, è da ricollegare al verbo *merizō*, che significa spartire, dividere. La *moira* è, quindi, la spartizione, la parte, il lotto, la sorte. La radice **smer-* ci fornisce immediatamente la risposta alla domanda: qual è la *moira*, la parte dell'uomo? La sua *moira* è il *moros*, cioè la morte. Omero utilizza questa parola, apparentata con *moira*, e ricorrono regolarmente le espressioni *morsimon hēmar* o, in un altro contesto, *aisimon hēmar* (*aisa* è un sinonimo di *moira*) per designare il giorno fatale, il giorno della morte di un eroe, il giorno che gli era stato assegnato, nella spartizione iniziale, come limite della sua esistenza. È importante insistere su questo significato di *moira*, perché questa stessa parola è utilizzata anche in accezioni estremamente concrete: sono parti, *moirai*, anche una porzione di terra, una divisione dell'esercito, e persino, in altri autori successivi, un partito politico; la *moira* per eccellenza, tuttavia, è quella dell'essere umano, cioè la morte.

In Esiodo, le *Moirai*, le Moire, sono tre dee, figlie della Notte, che, come altre divinità preolimpiche, sono delle temibili vendicatrici la cui collera non si placa prima di aver punito i colpevoli di torti, siano essi dèi o uomini[62]. È in questo modo che le descrive Walter Otto nel suo ultimo capitolo, "Il destino"[c], del suo eccellente libro. Se possiamo supporre dei rapporti, delle negoziazioni, fra queste Moire e gli uomini o gli dèi, non si può dire lo stesso per la *moira* omerica, che non è una divinità personifica ma una potenza impersonale, una sorta di legalità suprema che si impone agli uomini e agli dèi. Dove la *moira* detta la sua legge, non ci sono né discussione né conciliazione possibile: a chi si può rivolgere una supplica o un sacrificio, visto che la *moira* non è nessuno? Anche l'epiteto di "spietate", che si può almeno fino ad Eschilo attribuire alle Erinni, sarebbe qui troppo[d]. E di questo carattere quasi astratto della *moira* omerica, veicolato da espressioni ricorrenti nei poemi, si può vedere un'illustrazione anche nelle due scene analoghe e decisive dell'*Iliade*, dove Zeus, che eppure conosce i decreti della *moira*, vuole ciononostante verificarli. Una prima volta, nel canto VIII[63], quando viene ripresa la battaglia fra gli Achei e i Troiani, egli sfodera la sua bilancia d'oro per pesarvi i destini, i *kēres* dei due eserciti, e il flagello condanna gli Achei. La

[62] <ESIODO, *Teogonia*, 215-222.>
[63] <*Iliade*, VIII, 69-72.>

stessa scena, ma più intensa e più toccante, viene ripetuta nel canto XXII[64]: Ettore è inseguito da Achille, non gli può sfuggire; hanno già fatto quattro volte il giro di Troia e, quando passano davanti alle fontane sacre, Zeus sfodera di nuovo la sua bilancia d'oro e vi pone i *kēres* dei due eroi. È allora che il piatto che contiene il giorno fatale di Ettore, il suo *aisimon hēmar*, è più pesante e scende per sparire nell'Ade. Apollo, che fino a quel momento proteggeva Ettore, lo abbandona, mentre Atena viene a collocarsi al fianco di Achille, la cui lancia alla fine ucciderà Ettore. Ogni volta quindi, Zeus, il re degli dèi, deve ricorrere ad una bilancia, una piccola macchina – è straordinario che nessun strutturalista non abbia ancora avuto il desiderio di giocarci –, per conoscere i decreti della *moira*. Questa onnipotenza impersonale non è né Yahweh né Dio padre né Allah, è già l'idea di una legge del mondo che non è personificata e alla quale gli dèi stessi sono sottomessi. Si potrebbe sostenere che tutto ciò che, nel pensiero razionale, è ricerca di regolarità irrefragabile e inevitabile, che si tratti di problemi fisici o biologici o degli affari umani, è già in germe in questa costruzione di una *moira* impersonale, quasi astratta, che impone agli uomini e agli dèi i suoi decreti e che non è una divinità che si potrebbe invocare o provare ad impietosire.

Un altro punto importante: il dominio dove regna la *moira* è quello dei limiti, dei confini, dei *perata*, per riprendere un termine molto pesante in tutto il pensiero greco e in tutta la filosofia successiva. E il limite centrale, se così si può dire – l'espressione esiste, ma con un altro senso, in matematica –, è evidentemente la morte, il *moros*, per tutto ciò che vive. Ma all'interno di questo limite, ce ne sono altri di cui la *moira* garantisce anche la non-trasgressione e ai quali corrisponde l'espressione omerica *huper moron*: il tal personaggio non potrà compiere la tale azione perché, dice Omero, sarebbe *huper moron*. Ci sono, a questo proposito, almeno due casi che vale la pena ricordare. Anzitutto, nel canto XVI[65] dell'*Iliade*: Patroclo, nonostante l'avvertimento di Achille, ingaggia un furioso combattimento. Per tre volte, dà l'assalto alle mura e proprio quel giorno, ci dice Omero, la città dalle alte porte sarebbe forse caduta sotto i colpi degli Achei se Apollo non fosse intervenuto per respingere Patroclo: "Vattene, tu sai bene che non è il tuo *aisa* prendere Troia, nemmeno quello di Achille che eppure è di gran lunga superiore a te". Patroclo si rende conto di aver intrapreso in quel momento una battaglia *huper moron*, ma è già troppo tardi e verrà ucciso. L'altro episodio si trova proprio all'inizio dell'*Odissea*[66]: gli dèi sono riuniti per decidere la sorte di Ulisse, prigioniero di Calipso, ma Zeus esordisce richiamando la furia e la follia degli uomini, soprattutto quella di Egisto, che eppure era stato avvertito da Ermes che Oreste lo avrebbe ucciso se fosse diventato l'amante di Clitennestra e l'assassino di Agamennone. È quindi con piena cognizione di causa che Egisto ha commesso questi atti di trasgressione e si è attirato le disgrazie che lo minacciavano. Nella tragedia classica, di solito, c'è una progressione del sapere: nell'*Edipo re*, l'eroe non sa niente ed è attraverso lo svolgimento della tragedia che raggiungerà il sapere. In Omero, non è così: Patroclo, Achille, sanno; Egisto sa: il messaggero degli dèi in persona gli ha annunciato cosa gli sarebbe accaduto se avesse fatto ciò che non doveva fare.

I decreti della *moira* riguardano quindi anzitutto la morte, limite ultimo dell'esistenza, ma anche, all'interno delle attività umane, alcuni limiti che non devono essere trasgrediti. E questo rimarrà un dato fondamentale dell'organizzazione del mondo per i Greci. Un frammento di Eraclito[67] afferma che se il Sole, che è un dio, si scostasse dal proprio corso, le Erinni vigilerebbero che egli rispetti i suoi limiti. Questo frammento ci conferma che la *moira* si impone quindi anche agli dèi, che non possono farci niente. E possiamo anche, ma in quel caso le cose diventano probabilmente più oscure, interpretare il mito delle generazioni successive degli dèi al potere come la conseguenza di un decreto della *moira*: Urano e Crono hanno voluto continuare il loro dominio sterminando i loro figli, hanno voluto fermare il corso naturale del tempo, quindi anche loro sono condannati. La storia si protrae fino allo stesso Zeus nella trilogia di *Prometeo*, tragedia incredibile, che sembra forse ancor più incredibile se si considera che solo la seconda parte (la prima per alcuni[e]), il *Prometeo incatenato*,

---

[64] <*Iliade*, XXII, 208-213.>
[65] <*Iliade*, XVI, 684-711.>
[66] <*Odissea*, I, 28-47.>
[67] <DK B 94.>

ci è pervenuta. Il Titano Prometeo, incatenato per aver donato agli umani ciò che non doveva loro donare, il fuoco, tiene testa a Zeus: egli sa[68] che un giorno anche quest'ultimo sarà rovesciato da un altro potere divino. Così nessun potere è eterno, nemmeno quello degli dèi. Nella monarchia teocratica orientale, il potere è dato dal dio, che può revocarlo se questa è la sua decisione o se il re ha fallito. Ma qui si tratta del potere degli dèi, che può, che deve anche essere rovesciato. Ritroviamo in questo caso il tema centrale del famoso frammento di Anassimandro, del quale riparleremo fra qualche settimana[69]: poiché tu hai regnato, non puoi più regnare; poiché tu sei stato, tu non puoi più essere. Questo limite che Anassimandro chiamerà il «rendere giustizia reciproca degli enti distruggendosi o essendo distrutti» si applica ugualmente anche agli dèi. Nella terza parte, perduta, *Prometeo liberato*, c'è una riconciliazione fra Zeus e Prometeo. Questo tema è proprio di Eschilo, ma, come sapete, il mito viene costantemente reinterpretato e rielaborato dai poeti, in particolare dai tragici. Ciò non toglie che le minacce proferite da Prometeo, che oggi si definirebbero sacrileghe, Eschilo non avrebbe potuto probabilmente scriverle se esse non corrispondessero da un lato ad una precisa tradizione mitica e dall'altro a qualcosa che era percepito come ovvio per i Greci: come Crono ha rovesciato Urano, come Zeus ha rovesciato Crono, verrà un giorno in cui anche Zeus sarà rovesciato; infatti, questa è la *moira* degli uomini e degli dèi.

Il terzo punto sul quale vorrei insistere, e che anche Walter Otto ha visto con chiarezza, è che la *moira* non è un destino nel senso abituale del termine, nel senso di *fatum*, di una predeterminazione o di una predestinazione assolute. Infatti, se la *moira* fissa dei limiti, all'interno di questi gli umani decidono liberamente, in un certo senso. Più precisamente, decidono se trasgredire o meno; se trasgrediscono, la nemesi punirà i loro eccessi. È vero che, nei poemi, le decisioni umane hanno spesso solo l'apparenza della libertà, quando gli dèi suggeriscono agli eroi ciò che devono fare. Se a volte danno un buon consiglio, come Atena con Achille o con Ulisse, la maggior parte del tempo essi ingannano gli umani e li portano alla catastrofe e alla morte. Tuttavia, nei momenti più cruciali del racconto omerico – quindi anche, per noi, i più caratteristici –, l'eroe decide senza aiuto, incitamento o inganno divini. È il caso, lo abbiamo appena visto, di Egisto, abitato dalla *hubris*, da questa smania della trasgressione. Ma per quanto riguarda Achille – e qui anticipo il tema successivo, la libertà umana, ma vi avevo avvertiti dell'estremo groviglio di tutti questi punti – le sue scelte non hanno nessun rapporto con dei limiti da trasgredire o meno, ma piuttosto con questo dilemma: bisogna andare a Troia, coprirsi di gloria in battaglia e morire giovane? Oppure è meglio rimanere nel proprio regno natale e vivere una vita serena, ma oscura e insignificante? È questo il dilemma che egli affronterà nell'*Iliade*, quando, di fronte all'ambasciata che gli ha inviato Agamennone, critica l'assurdità, il non-senso della guerra e dice che rientrerà a Ftia per viverci e morirci senza gloria, ma sereno. Alla fine dei conti Achille sceglie, da solo, liberamente, senza che si parli in questo caso di limiti da trasgredire, la fama e la gloria, il *kleos* e il *kudos* – due termini molto importanti che ritroveremo presto –, quindi la morte.

Anche un altro eroe sceglie deliberatamente la morte; parlo naturalmente di Ulisse nell'*Odissea*. La ninfa Calipso è innamorata di lui (parentesi: ci sono molte dee innamorate di umani, ma meno degli dèi innamorati di donne… Inoltre, Calipso si lamenta con Ermes della gelosia degli dèi, che non sopportano le relazioni amorose delle dee con gli umani mentre loro se la spassano con i mortali! Questo si potrebbe interpretare molto banalmente, ma passiamo oltre…). Calipso gli ha offerto l'immortalità a patto che rimanga con lei. Ulisse ha quindi la scelta fra l'immortalità e il ritorno ad Itaca, poi la morte. E lui sa che cos'è la morte, che essa è peggio del nulla. Disceso negli Inferi, ha visto le ombre miserabili che vi errano. Ma rifiuta l'offerta di Calipso[70]. Un altro elemento interviene forse nella sua decisione. Ulisse sa bene che comunque deve morire: ha la scelta solo fra un'immortalità che farà precipitare nel niente tutto ciò che è stato e una morte umana tra la sua famiglia ad Itaca. Se diventasse immortale, non sarebbe più lo stesso Ulisse, lui che da Calipso voleva

[68] <Cfr. Seminario VI, pp. 105-106, nota 16.>
[69] <Si veda il Seminario X, pp. 149-157.>
[70] <*Odissea*, V, 214-221; VII, 245-247.>

morire, sognando di vedere «anche solo il fumo» levarsi dalla terra natia[71]. Ecco ciò che è scritto nero su bianco nel poema e non possiamo che essere stupefatti dall'improbabile profondità raggiunta – forse inconsapevole, ma che importa?

Inoltre, e questo ci porta allora al paradosso, all'aporia di questa idea di un'immortalità umana: come concepire una vita indefinita? Come un invecchiamento senza fine? Sarebbe una prospettiva assolutamente orribile, che è del resto al cuore di un altro mito greco, quello di Titone. Titone, anch'egli un eroe omerico, è uno dei figli di Priamo. La dea Eos, l'Aurora, se ne innamora. Prima era innamorata di Ganimede, ma Zeus glielo ha portato via. Come compensazione, lei chiede a Zeus di concedere l'immortalità al suo nuovo amore. Gli anni passano e Titone invecchia, invecchia… Diventa sempre più piccolo, rattrappito, decrepito e alla fine Eos lo trasforma in una cicala[f]. Evidentemente, per un dio, l'immortalità è l'eterna giovinezza, ma per gli umani essa implica una temporalità assolutamente inconcepibile: come descrivere un eterno presente che non è tuttavia immobile? Ritroverete la stessa aporia, sotto una certa forma, molto più volgare, in realtà, nella dottrina cristiana della resurrezione dei corpi: a che età resusciteranno il bambino nato morto, il vecchio rimbambito, il soldato mutilato? In quale corpo? Non lo sappiamo. Questi sono i misteri della fede, non possiamo pensarli.

Ritorno alla *moira*, per concludere. Dunque, quando si tratta dei limiti interni all'esistenza, gli uomini li conoscono; se li trasgrediscono, è perché sono trascinati dalla *hubris*. L'uomo è questo essere abitato dalla *hubris*, dalla smania della trasgressione. Omero ci ricorda sempre questa possibilità che hanno gli uomini di decidere: lo si è visto per Egisto o per Ulisse. Anche Eracle sceglie fra la virtù e il vizio[g]. E ritroviamo la stessa idea, centocinquant'anni più tardi, in Solone[h], che all'inizio del VI secolo, rivolgendosi agli Ateniesi, dice loro: non supplicate Zeus, siete voi stessi, per via della vostra stupidità, per via della vostra malvagità, la causa di ciò che vi accadrà.

Non c'è quindi destino, ma un limite ultimo, la morte, e alcuni limiti interni, dentro i quali l'uomo decide, talvolta da solo, anche se dialoga con gli dèi e molto spesso è sotto la loro influenza. Questa concezione omerica della *moira* è, ai miei occhi, fondamentale: da un lato, essa annuncia e contiene già ciò che è necessariamente alla base di ogni ricerca razionale, di ogni riflessione razionale, vale a dire che esistono delle leggi che impongono dei limiti a tutte le cose e che non dipendono da un qualunque arbitrio divino; dall'altro lato, come dirà in seguito Aristotele, l'uomo è *archē tōn esomenōn*, principio e inizio di ciò che accadrà. L'uomo decide, e decide a suo rischio e pericolo, a sue proprie spese, che sono spesso molto pesanti; con alla fine dei conti il "costo/non-costo" finale: la morte. Questa coesistenza di una legge impersonale e della libera decisione dell'uomo di fronte ad essa è, a mio avviso, ciò che libera l'uomo greco per l'azione, tanto nel campo pratico, politico, quanto nel campo del pensiero.

Bisogna che io aggiunga qui una precisazione a proposito di questa nozione decisiva e centrale per i Greci dell'*archē tōn esomenōn*: infatti, se l'uomo è origine e principio di ciò che accadrà, allo stesso tempo non è padrone delle conseguenze dei suoi atti – un aspetto, del resto, che Hannah Arendt sottolineava molto giustamente[72]. In Omero, questa non-padronanza è soprattutto relativa alle conseguenze concrete, fattuali, delle azioni umane, ma nella tragedia – ne riparleremo nel dettaglio – assume tutta un'altra profondità, perché non sono più solamente le conseguenze dei loro atti che gli uomini non padroneggiano più, ma il loro significato. Naturalmente, le due cose sono indissociabili: il significato di un atto è anche ciò in cui esso si inscrive, ciò che comporterà; ma alla fine ciò che l'uomo non padroneggia è questo significato. Ed è questo che segna, nella tragedia greca, il limite della condizione umana.

Due parole ora sull'individuazione. Anzitutto sulla questione della decisione individuale. Numerosi passi, sia dell'*Iliade* sia dell'*Odissea*, presentano in maniera molto esplicita le esitazioni degli eroi, li mostrano nel momento della battaglia mentre si confrontano all'interno di loro stessi dei discorsi opposti[73] – quello che Platone chiamerà in seguito il "dialogo dell'anima con sé stessa".

---

[71] <*Odissea*, I, 58-59.>

[72] <Si veda il Seminario I, p. 24, nota *c*.>

[73] <Si veda anche il Seminario IV, pp. 77-78.>

Omero utilizza a questo proposito, per esempio, l'espressione *dicha thumon ekein* per descrivere la mente dell'eroe combattuta fra due parti opposte[74]. Il prendere questa decisione è indissociabile da un'introspezione esplicita, da un esame delle ragioni a favore o contro, dei motivi che spingono ad agire o meno. Tutto questo è perfettamente chiaro per tutta la durata dei poemi. Interviene tuttavia qui una discussione, certo minore, ma che non vorrei eludere: si è preteso[i], e si pretende ancora[j], che non ci sarebbe stata vera decisione nel mondo greco, almeno nei poemi omerici, ma anche oltre, fino a Platone e ad Aristotele, perché la Grecia antica ignora la nozione di volontà. Certo, la parola *boulēsis* è assente in Omero – e anche molto più tardi – per designare la facoltà o l'istanza psichica che farebbe scegliere questo piuttosto che quello, o che sta alla base alla decisione. Ma perché concluderne che la cosa stessa non esiste? In questo caso si fa confusione fra l'ignoranza di una parola, o la non-tematizzazione di una nozione da parte di una lingua, e l'assenza della cosa. È quasi come se si dicesse che i Greci non avevano l'inconscio perché non avevano la parola per designarlo! Ma ciò che bisogna domandarsi è perché, fino ad una data piuttosto tarda, essi *non tematizzano la volontà*. Personalmente, penso che essi non ignorassero affatto il concetto ma che, per loro, la volontà non fosse un problema e che, dietro la tematizzazione dei moderni di questa nozione, alla sua radice, ci sia qualcos'altro. Bisognerebbe riprendere in questo caso un'altra tradizione teorica, la tradizione ebraica e cristiana. Infatti, è a partire dal cristianesimo, ma indubbiamente già nell'ebraismo, che il mondo umano è colpito da una malattia essenziale: la malattia della volontà. Questa ha una radice onto-teologica evidente e indissociabile dal peccato: dobbiamo fare qualcosa, ma forse non ne siamo capaci e questa è una colpa. La ragione di questa incapacità viene quindi imputata a sé stessi sotto forma di una volontà malvagia o di una volontà insufficiente. Ma per i Greci non c'è peccato, non può quindi esserci tematizzazione, problematica della volontà. La radice è presente e i suoi esiti sono ben visibili in tutta la letteratura moderna, almeno da *Amleto* fino all'*Adolphe* di Benjamin Constant e ai romanzieri del XIX secolo: l'eroe velleitario, pieno di idee per rifare il mondo, ma è molto tardi, forse domani… Tutta questa nebulosa tematica è assente dall'enorme corpus della letteratura greca antica. Vi troviamo il dialogo con sé stessi, l'esitazione, la messa in discussione, poi la decisione di agire o di rinunciare, ma non – o almeno in modo molto marginale – questo momento aggiuntivo di una volontà vacillante. Non si tratta quindi di una non-scoperta della volontà da parte dei Greci, ma della non-esistenza della malattia della volontà, delle "malattie della volontà", come dicono le opere di psichiatria del XIX secolo[k], e della volontà come malattia.

Sull'altro punto, cioè sull'individualità, non credo che sia necessario insistere molto: se c'è, nei poemi, una quantità straordinaria di personaggi secondari poco individualizzati, o individualizzati a partire da attributi puramente esteriori, è assolutamente evidente che i grandi eroi, loro sì, sono delle persone vere. Parlo di Achille, naturalmente, ma anche di Agamennone, a proposito del quale non sono d'accordo con il mio amico Vidal-Naquet, che vede in lui solo una funzione[l]. Per me, Agamennone è un personaggio molto singolare, la cui descrizione lascia persino trasparire una critica della regalità. Perché, alla fine, nell'*Iliade*, è solo un enorme parassita: comanda, sì, ma i suoi ordini sono sempre mediocri, non è né valoroso né coraggioso[75] né abile, eppure è sempre lui ad ottenere la parte migliore dei bottini[76]! Ma giustamente, in quanto tale, Agamennone è di sicuro qualcuno, non è solo una funzione. Anche altri eroi omerici sono delle vere persone: Ettore in modo straordinario, Andromaca allo stesso modo. Il caso di Elena è ancora più enigmatico e affascinante: sente la mancanza della sua patria, certo, ma non vuole che Troia sia distrutta; sebbene ami Menelao e serbi rancore per Paride, accetta tuttavia di fare l'amore con lui. Sembra di essere in un'opera di Choderlos de Laclos, con l'aggiunta di Afrodite che fa la differenza[77]. Omero ha composto in questo caso un personaggio molto moderno, molto misterioso, perennemente ambiguo e ambivalente, come in ogni

---

[74] <Cfr. *Odissea*, XVI, 73, ripreso e variato in XIX, 524.>
[75] [*Annotazione a margine*: Ma c'è una *aristeia* <di Agamennone: *Iliade*, XI>.]
[76] <Cfr. i rimproveri di Achille (*Iliade*, I, 149 ss.), di Diomede (*Iliade*, IX, 33-49), o di Ulisse (*Iliade*, XIV, 83-102).>
[77] <*Iliade*, III, 369-447.>

grande romanzo. Perché ha lasciato Menelao? Ama veramente Paride? Nel seguito della sua storia, ma che non è presente nell'*Iliade*[78], aiuterà Ulisse quando quest'ultimo entrerà a Troia…

Ci rimane un po' di tempo per parlare di ciò che ho chiamato l'universalità e l'imparzialità. Hannah Arendt dice, in un'intervista tradotta qualche anno fa su *Esprit*[m], che l'imparzialità è sorta nel mondo con Omero. Questo è vero, soprattutto se confrontiamo i poemi con i testi contemporanei o precedenti. Infatti, è assolutamente chiaro che Omero parla del punto di vista dei Greci (gli "Achei" o "Danai") ed è altrettanto chiaro che non fa nessuna differenza di valore, in tutti i sensi del termine valore, fra gli Achei e i Troiani. I primi non sono mai migliori, più belli o più divini dei secondi. Gli uni e gli altri non sono tuttavia identici, ma le loro differenze non implicano per Omero nessuna gerarchia. Si è osservato da molto tempo che il vero eroe dell'*Iliade* potrebbe certamente essere Ettore, piuttosto che Achille[n]. È in ogni caso il personaggio più commuovente, tragico in tutto e per tutto, con il quale il lettore entra necessariamente in empatia. Una delle due scene più sconvolgenti dell'*Iliade* lo mostra mentre dice addio[79] ad Andromaca: Ettore, questo terribile guerriero, pensa alla sua morte, le lacrime di sua moglie si mescolano alle risa di suo figlio… In questo episodio, il poeta ha veramente messo tutta l'umanità dalla parte dei Troiani. E poi, nell'ultimo canto, è Priamo che, di notte, va a supplicare Achille di restituirgli il corpo di Ettore[80] perché possa dargli una sepoltura dignitosa, e in questo caso l'umanità è ugualmente suddivisa fra Achille e Priamo, che è una figura assolutamente struggente, di penetrante verità.

Finley, che ammiro molto, crede di trovare comunque – e Vidal-Naquet lo segue su questo punto[o] – un piccolo disequilibrio di trattamento metaforico, in alcuni passi dove i Troiani sono assimilati a pecore che fuggono, al momento della battaglia – un'immagine che Omero, egli dice, non utilizza mai per gli Achei[p]. Ma si può anche pensare che sia l'immagine che il contesto richiede, che non ci sia con questo un'intenzione di disprezzare i Troiani. In un altro passo, Omero loda l'eroismo di un personaggio precisando che è tanto valoroso quanto una mosca[81]. E il paragone non è affatto beffardo: una mosca è molto valorosa, la schiacciate ma lei ritorna e non vi molla. Solo un moderno che non avesse mai visto una mosca, forse un filologo tedesco molto miope, troverebbe l'immagine dispregiativa.

Questa "nascita" dell'imparzialità è un momento essenziale, fondante: l'uguale valore di tutti gli uomini è come una prima ciliegia del cesto, alla quale tutte le altre sono agganciate: filosofia, democrazia, storia, etnografia, autocontestazione delle istituzioni politiche della società, eccetera… Dal momento in cui gli altri valgono quanto noi e noi vogliamo conoscere loro, le loro istituzioni, i loro dèi e confrontarli ai nostri, si mette in moto in questo modo un movimento riflessivo che si riversa sulle nostre stesse istituzioni, per relativizzarle, criticarle – per cambiare forse… Riparleremo molto a lungo di tutto questo in seguito, ma citiamo almeno a questo proposito Erodoto, che comincia le sue *Storie* con questa frase: «racconterò i grandi fatti dei Greci e dei Barbari»[82]. Greci e Barbari sono quindi messi sullo stesso piano, poiché i «grandi fatti» sono identici nel valore in un campo come nell'altro. E la parola "barbaro" stessa, lo sapete bene, è puramente descrittiva, designa semplicemente quelli che non parlano il greco, ma non c'è nessuna connotazione peggiorativa, almeno all'inizio. Vedremo comparire la vera differenza di valore nell'episodio dei Ciclopi, che non sono dei barbari ma dei mostri. Ed è in questo caso che la linea di demarcazione è molto fortemente marcata. Ciò che non è umano nel mondo omerico, ciò che gli è esterno, sono dei mostri, o dei mostri dal volto umano o degli umani mostruosi. Ma riprenderemo tutto questo in un prossimo seminario.

Infine, l'imparzialità: l'universalità omerica è anche ciò che permette questi profondi momenti e questi movimenti di identificazione con l'altro, di simpatia nel senso profondo del termine e di

---

[78] <*Odissea*, IV, 242-258; EURIPIDE, *Ecuba*, 239-250.>

[79] <*Iliade*, VI, 390-496.>

[80] <*Iliade*, XXIV, 470-676.>

[81] <*Iliade*, XVII, 570-573: Atena rende Menelao «tanto audace (*thrasus*) quanto una mosca».>

[82] <ERODOTO, *Storie*, I, 1-5: «Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso, perché gli eventi umani non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci e sia dai barbari, non restino senza fama; in particolare, per quale causa essi si fecero guerra» (trad. it. V. Antelami, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1988).>

empatia, che sono lampanti nelle due scene richiamate prima. Il lettore si identifica con i due protagonisti nell'addio sconvolgente di Ettore e di Andromaca. Ma ancor di più, nel canto XXIV dell'*Iliade*, c'è identificazione esplicita quando Priamo dice ad Achille: anche tu, Achille, hai un vecchio padre come me, che ti aspetta senza sapere bene se sei vivo o morto. Forse questo vi sembra straordinariamente banale, ma non credo di aver mai letto nulla di simile nella letteratura del Vicino Oriente, in particolare nell'*Antico Testamento*… E poi c'è quello che è nascosto tra le righe della supplica di Priamo, dove Achille è invitato a mettersi un po' al posto di colui che, morto, avrebbe voluto che il proprio cadavere fosse recuperato dal padre, quindi al posto di Priamo alla fine. E proprio questo movimento di identificazioni multiple, questa simpatia-empatia così magnificamente presente in questo canto XXIV, sarebbe evidentemente impossibile senza l'universalizzazione dell'umano che Omero mette in scena: a questo titolo, i nemici sono identici, ognuno può mettersi al posto dell'altro, Priamo, re di Troia, può immaginarsi di essere Peleo e Achille identificarsi con il nemico che ha ucciso, Ettore. La radice di questo, naturalmente, ancor più evidente in quest'ultima scena, è che tutti moriremo: la morte è il primo universale, che pone l'identità della condizione umana oltre tutte le apparenze, tutte le differenze, e permette l'accesso a questa universalità. Forse questo accostamento sarebbe piaciuto a Hegel: è infatti attraverso la negazione assoluta e ultima, la morte, che è stabilito l'universale dell'umanità nei poemi omerici.

## DOMANDE

*<Non udibile, sulla volontà e la scelta>*

<In Grecia antica>, il momento della decisione implica naturalmente un volere, ma questo volere non è autonomizzato, non è una funzione separata che potrebbe quindi presentare questo scarto perpetuo <in rapporto alla riflessione e all'azione>, come è il caso nel mondo cristiano (lasciamo da parte gli Ebrei). Vorrei, ma purtroppo non posso. Chi vuole veramente? Chi ha potuto volere una volta per tutte e per tutti? Dio come volontà? Ma volontà di cosa? E quale parte di questa volontà è impartita all'uomo? Ritroviamo in questo caso tutte le aporie del libero arbitrio umano e della sua conciliazione con una volontà divina, onnisciente, onnipotente, eccetera. Nel cristianesimo, l'uomo è un essere decaduto, peccatore, costantemente messo di fronte non alla morte, ma alla sua stessa decadenza reiterata, alla sua incapacità di essere sempre degno del precetto che fornisce senso alla sua vita. Questo precetto incorpora anche nella sua stessa natura tale decadenza: non è propriamente inapplicabile, quindi l'uomo è necessariamente miserabile. Il che è come pretendere da lui che possa volare come un uccello e poi decidere, dato che non ne è capace, che allora è colpevole. Ecco cosa sono le grandi religioni monoteistiche. Ma volevo semplicemente mostrare che la volontà non si presenta come *questo* problema nei Greci.

*– Domanda su Sparta, città guerriera, che non ha ripreso alcuni elementi dei poemi omerici…*

Quando sostengo di trovare in Omero un primo deposito di significazioni assolutamente centrale e decisivo per il seguito, so bene che esso non ha determinato da solo la storia greca successiva. D'altra parte, è assolutamente evidente che all'epoca di Omero delle città entravano già in questo movimento di auto-istituzione, rompendo con la monarchia, il mondo eroico, eccetera. In un certo senso, Sparta partecipa all'inizio a questo movimento: fra di loro, gli Spartiati si chiamano non uguali ma *homoioi*, identici, in contrapposizione agli *heilōtes*, gli iloti[q] – e questa è forse la prima espressione attestata dell'uguaglianza che abbiamo. Questi *homoioi* si suppone che all'inizio fossero il corpo sovrano, ma sussistono tuttavia degli elementi allo stesso tempo limitativi e oligarchici. Il grande movimento comincia incontestabilmente con le città ioniche, abbraccia Atene e tutta una serie di altre città, ma non Sparta, che resta quindi come una sorta di fossile vivente. È andata così e non sappiamo perché[r]. A livello linguistico e per molti altri aspetti, Sparta è una città greca, che non è

rimasta una città eroica; è una città militare, oplitica, in cui si combatte in battaglioni organizzati e solidali, mai per sé stessi. Vi ricordo la famosa storia del Lacedemone Aristodemo[83], che, ritornato vivo dalla battaglia delle Termopili (480 a. C), rimase in disparte a Sparta, pieno di vergogna, respinto da tutti per non essere stato massacrato come i suoi compagni. Prese tuttavia parte alla battaglia vittoriosa di Platea (479 a.C), lottò come un leone e venne ucciso. Ma gli efori rifiutarono di attribuirgli le ricompense postume accordate ai soldati morti a Platea, perché si era battuto come un fanatico, uscendo dal proprio rango. Ritroviamo quindi a Sparta questa idea del primato della collettività, centrale nella *polis*: ci si batte in gruppo, gomito a gomito, senza cercare le imprese individuali come gli eroi omerici. Ma non vi troviamo quest'altro elemento essenziale, fondamentale, che è presente ad Atene e nelle città ioniche: la possibilità di cambiare le leggi. A Sparta, le leggi sono *ne varietur*, sono lì da sempre e per sempre.

<*Domanda non udibile sui poteri degli dèi…*>

Sì, è vero, gli dèi hanno talvolta questo potere, questo privilegio, di trasformare un mortale in immortale divinizzandolo: Ganimede, Eracle, persino Castore e Polluce in un certo modo. Ma, che io sappia, non c'è un esempio in cui essi avrebbero reso degli umani immortali su richiesta degli uomini stessi. Ed Eracle, il solo ad essere stato divinizzato come ricompensa di una vita eccellente in maniera superlativa, era anche di ascendenza divina, figlio di Zeus e di Alcmena. D'altronde, bisogna sottolineare con forza la percezione propriamente greca della sua leggenda: l'Eracle delle dodici fatiche, che è stato immediatamente divinizzato, non è affatto l'Ercole di cartapesta del luna-park, ma essenzialmente l'uomo virtuoso, anche molto intelligente, che ha saputo dominare dentro di sé le passioni più basse e vili. Tuttavia, tutti i Greci che leggono o ascoltano i poemi sanno bene cosa attende gli autentici eroi omerici, come Achille, Aiace, Ulisse, eccetera: la sorte canonica dell'individuo più eccellente non è l'Olimpo, è l'Ade.

[83] <ERODOTO, *Storie*, VII, 229-231; IX, 71.>

## VI – Seminario del 5 gennaio 1983

Oggi parleremo soprattutto della religione omerica e, più precisamente, di quella che viene chiamata la rivoluzione religiosa in Omero. È un argomento che tocca il problema della religione greca nel suo complesso ma, più in generale, la questione della possibilità del nostro stesso rapporto – di analisi, di comprensione – con questa religione particolare, allo stesso tempo molto lontana da noi e molto diversa da tutto un insieme di altre religioni, miti o credenze "arcaiche" (nonostante quanto è stato detto su di essa, in particolare dal fronte degli strutturalisti).

Bisogna sottolinearlo: per la filosofia moderna occidentale, la religione greca resta un enigma. Una quindicina di anni fa, mi è capitato di leggere sul *Times Literary Supplement* la recensione di un libro sull'argomento, in cui l'autore ammetteva di non comprendere come un popolo che ha creato la filosofia, la geometria, la tragedia, sia potuto rimanere attaccato durante tutta la sua esistenza a delle credenze così assurde, infantili, aberranti, eccetera. Naturalmente, l'autore dell'articolo dimenticava che la sua stessa cultura rimane sempre attaccata a delle credenze così assurde e infantili come una concezione immacolata da parte di una santa vergine, un essere che è insieme uomo e dio, che sale al cielo e ne ridiscende – in breve, a tutte queste favole della buonanotte, che non sono né più né meno assurde della religione greca, o di qualsiasi altra credenza. Tali discorsi manifestano una totale mancanza di comprensione di ciò che è una religione. Ma c'è qualcosa di più da notare a proposito del modo di affrontare la religione omerica – o, piuttosto, tre cose.

Anzitutto, ciò che quasi sempre viene a frapporsi come una sorta di velo davanti agli occhi dei moderni, che essi lo vogliano o meno, è il loro preconcetto riguardo la religione. Infatti, per religione, essi intendono la nostra religione[a]; allo stesso modo, per civiltà, essi intendono la nostra civiltà; per letteratura, la nostra letteratura; per morale, la nostra morale; per buone maniere o per educazione, le nostre maniere o la nostra educazione. Quello che vi sto dicendo può sembrarvi molto elementare e sciocco, ma è così. Naturalmente, questo preconcetto è profondamente segnato dalle credenze monoteistiche e da tutta l'onto-teologia che le accompagna: ne parleremo quando affronteremo la filosofia greca. A questo si riallaccia una tendenza di cui vi ho parlato l'altro giorno, questa mania che hanno i moderni di introdurre nella loro visione del mondo greco antico la loro nozione della volontà[84], per constatare subito che essa è assente – e lo stesso vale per la morale, o l'etica. Si ha molto spesso l'impressione che la morale e l'etica greche antiche siano giudicate alla luce della *Critica della ragion pratica*, di un'etica della *reine Gesinnung*, della pura disposizione dell'animo, dove si vuole il bene per sé stesso, indipendentemente da ogni altra motivazione, come se questo fosse il solo criterio che permettesse di definire un'etica. Invece, la comparsa in Occidente di questo tipo di atteggiamento è proprio il prodotto del cristianesimo, di una filosofia idealistica come quella di Kant, eccetera… Dire per esempio, come alcuni hanno avuto il coraggio di fare, che non c'è coscienza morale nei Greci equivale in realtà a dire che non c'è in loro coscienza infelice di uno stato inaccessibile, irrealizzabile; lo stesso vale per la religione, che nella civiltà cristiana implica una posizione fondamentale che definisce i rapporti dell'uomo con Dio in termini di amore. Amiamo, *dobbiamo* amare Dio; amore che del resto non esclude il timore, ma il paradosso essenziale è questo: come può un affetto diventare l'oggetto di un imperativo? Questo è il difetto centrale; il cristiano deve amare Dio in modo sincero, spontaneo, convincendosi che è ciò che deve fare. D'altra parte, Dio vi ama – vi ama a certe condizioni. A volte, nelle versioni più degne, il suo amore è totalmente arbitrario (si veda la relazione molto specifica di Dio con gli Ebrei nell'*Antico Testamento*). Ebbene, per i Greci queste due idee sono assurde, impensabili. Così in Aristotele, fino alla fine del IV secolo a.C., la parola *philotheos* (chi ama Dio o gli dèi) compare solo una volta; Aristotele dice che sarebbe stravagante, assurdo (*atopon*), dire che si ama Zeus[85].

---

[84] <Si veda il Seminario V, pp. 88-89.>

[85] <ARISTOTELE, *Magna moralia*, II, 1208b 30. La possibilità della *philia* fra uomo e dio è negata da Aristotele anche in *Etica Nicomachea*, VIII, 1159a 5: «ma se la distanza è grandissima, come quella che ci separa da un dio, l'amicizia non permane più» (trad. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999).>

È assolutamente un'altra cosa quando si parla, nella filosofia aristotelica, di un amore che provano la *phusis* e tutti gli esseri, che li spinge verso un dio senza rapporto alcuno con il mondo, che è puro pensiero. Ciò che conta in questo caso è la differenza fra due verbi greci che il francese rende entrambi con "aimer", *philein* e *eran* (da cui deriva *erōs*). Senza entrare nei dettagli, quello che il cristiano chiama amore, quello che la lingua dei Vangeli chiama *agapē* e che la Vulgata traduce con *caritas*, è ciò che corrisponderebbe meglio al *philein* di Aristotele. L'*eran*, invece, contiene un elemento erotico, un elemento di desiderio per qualcosa. Infatti, per Aristotele, questo *erōs* che spinge gli esseri e la natura intera verso un Dio che del resto non conoscono si identifica con l'enorme attrazione che prova l'inferiore verso il superiore. E se egli scrive che sarebbe assurdo dire che un uomo ama Zeus (*philei Dia*), non accenna nemmeno come ipotesi – tanto sarebbe inconcepibile, stravagante – che Dio possa abbassarsi ad amare (nel senso di *eran*) l'umanità. Ecco la posizione di Aristotele, che è già un autore tardo; negli autori precedenti, la questione non si pone nemmeno, è assolutamente estranea alle loro menti. Notate, inoltre, che i Greci ignorano questo divario infinito, questa separazione rigorosa che le religioni monoteiste hanno tentato di stabilire, senza riuscirci completamente, fra un al di qua e un al di là, fra l'essere umano e l'essere divino. Esiste naturalmente fra di loro una differenza, che non è semplicemente quantitativa ma qualitativa, ma in un certo senso non si tratta di una differenza ontologica. Gli dèi sono eccellenti, sono infinitamente superiori agli umani; non si trovano tuttavia dall'altro lato di un precipizio ontologico che li separerebbe radicalmente dai secondi. Questo aspetto è illustrato, per esempio, dal fatto sul quale insiste molto giustamente Hannah Arendt, cioè che gli dèi greci sono immortali, ma non eterni[86]: essi non sono né nella totalità del tempo – poiché nascono – e neppure fuori dal tempo, come vorrebbe giustamente farcelo credere una teologia razionale, nel caso del cristianesimo.

Oltre a questo preconcetto moderno che falsa la visione, ci sono anche altri due fattori molto importanti e che hanno a che fare con la cosa stessa, non con i pregiudizi. Entrambi hanno del resto una portata che va ben oltre il problema della comprensione della religione greca. Anzitutto, ogni fenomeno sociale si dispiega, sia per l'individuo sia per la società interessata, nelle tre dimensioni ben note alla psicologia corrente. Esiste un'omologia fra la rappresentazione dell'individuo (la sua immagine del mondo) e un insieme di significazioni immaginarie specifiche di questa società; un insieme di obiettivi o di vettori che orientano il fare, l'agire sociale, in alcune direzioni ben determinate; poi qualcosa di più misterioso ancora, che si potrebbe chiamare l'affetto di una società. Al di là della semplice metafora, si tratta di un certo modo, colorato affettivamente, di investire il mondo e di viverlo, che certo si osserva più facilmente a livello degli individui concreti, ma che li supera e impregna le attitudini collettive, per così dire. Ebbene, questo affetto, legato all'istituzione di ogni società, dipende strettamente dal modo che questa società ha di vivere il tempo, di costituire il proprio stesso tempo. A livello individuale, si incontrano, grosso modo, due modalità opposte di investimento del tempo: o è ciò che porterà il meglio, carico di speranza e che colora positivamente il vissuto, oppure è ciò che porta solo diminuzione, impoverimento e, in ultima analisi, la catastrofe e la morte. Da ciò derivano due tipi di vissuto delle società. Naturalmente, parlo qui per immagini e con un abuso di linguaggio, non c'è vissuto se non degli individui, ma questo vissuto è reso possibile, ed è orientato, da tutto ciò che è depositato nell'istituzione della società e nelle sue significazioni. In maniera molto evidente, tuttavia, e ancora meno rispetto a qualsiasi altro fenomeno sociale, non potremmo parlare di religione facendo astrazione dall'affetto. Gli individui e la collettività hanno un atteggiamento rispetto a ciò che considerano il divino o il sacro che non dipende dalla rappresentazione pura e semplice. Un sistema di credenze religiose non si riduce ad un sistema di idee, ancor meno ad un'ideologia come vuole un neologismo stupido che viene sbandierato da qualche tempo. C'è sempre naturalmente questo insieme di rappresentazioni che costituisce la parte dicibile e descrivibile di una religione, ma c'è anche un modo d'essere del soggetto religioso rispetto a quello che queste rappresentazioni, appunto, si suppone dovrebbero rappresentare, che è dell'ordine

[86] <H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, chap. 1, in part. pp. 17-21 (trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, chap. 1, in part. pp. 53-57; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, rist. 2004, cap. 1, in part. pp. 14-17.>

dell'affetto: è una realtà fondamentale per ogni religione. Ci scontriamo in questo caso con una delle conseguenze ben note del razionalismo o dello pseudo-razionalismo moderno: l'intellettualizzazione ad oltranza della storia. Si pretende in questo modo di identificare le società diverse da quelle dell'osservatore con un insieme di forze produttive e di sovrastrutture, con dei sistemi di rappresentazione – quindi con ciò che può essere detto, descritto e, nel caso degli strutturalisti, classificato in una tabella da riempire con i segni + o –, delle opposizioni sì/no, caldo/freddo, alto/basso, destra/sinistra, eccetera. È scandalosamente falso: una società è – naturalmente anche attraverso le sue rappresentazioni – un modo di vivere il mondo e di creare il proprio stesso tempo; è un modo di distruggere il mondo, eventualmente. Una certa incapacità contemporanea di cogliere il fenomeno totalitario è indissociabile da questa intellettualizzazione della storia. Si vuole fare del totalitarismo un sistema logico che sarebbe, per esempio, l'esito aberrante di certe idee filosofiche, rivoluzionarie o di altro tipo – il che sfocia generalmente in deduzioni più o meno traballanti anche sul loro stesso piano – e non si vede l'essenziale, cioè che il totalitarismo è un sistema sociale-storico sia propriamente delirante sia fortemente investito di un affetto che bisogna descrivere come tale: nel caso del nazismo, un affetto di vittoria che si inverte immediatamente e visibilmente in un desiderio di morte e di distruzione dell'altro… Tutto questo, in maniera evidente, si applica anche alle religioni. Anche se lasciamo da parte la tentazione di intellettualizzarle, vero è che è estremamente difficile, e in linea di principio impossibile, arrivare ad una vera comprensione, nella misura in cui non possiamo vivere l'affetto altrui. Tuttavia, esiste comunque qualcosa che si chiama empatia e simpatia, anche se queste nozioni, applicate ad una cultura lontana diversi millenni, ci mettono di fronte a degli enigmi temibili. Comunque sia, il problema c'è e rimanda alla posizione dello storico: ogni grande storico è come un artista creatore – o ricreatore. Non si accontenta di descrivere gli avvenimenti e di analizzare le situazioni sociali e storiche, è capace di restituire (enorme punto di domanda: come controllare questa restituzione?) questo insieme indissociabile: le rappresentazioni, le aspirazioni di una società e il suo modo di vivere il mondo e di viversi essa stessa – in altre parole, il suo affetto. Naturalmente, pochissimi storici hanno saputo farlo (e anche, a modo loro, pochissimi grandi romanzieri!): basti pensare a certe pagine di Tucidide o di Michelet sulla Rivoluzione francese, o ancora alla *Paideia* di Jaeger[87], dove troviamo in certi momenti una restituzione secondo me molto viva e "vera".

La terza difficoltà, quando si parla di religione e di religione greca in particolare, è questa strana qualità dell'universo greco, presente anche in altre civiltà ma in maniera forse meno eclatante: la sua straordinaria polifonia combinata ad una profonda unità. Quando parlo di polifonia, potrei anche parlare di magma. Le sue principali componenti sarebbero il passato proprio, ripreso e ricreato, rielaborato, reinterpretato (nel caso che ci interessa, gli elementi religiosi che precedono i poemi omerici), poi le influenze esterne di cui abbiamo già parlato, infine una pluralità di ciò che emerge all'interno di questa stessa cultura. In questo caso, bisogna essere sempre coscienti delle insidie e tenere a mente i problemi specifici che tutto questo pone.

Innanzitutto, una parola sulla presenza di elementi preellenici nella religione greca, senza che vi ci soffermiamo. Alcune credenze, attestate in Grecia durante l'Età del Bronzo antico (o Elladico antico), sono state a lungo paragonate con le credenze anatoliche, cioè conosciute dai popoli dell'Asia minore. I dati archeologici, in questo campo, provengono essenzialmente dalle isole delle Cicladi e da Creta e risalgono a prima del XV secolo a.C. Uno dei tratti comuni più sorprendenti è l'esistenza di una figura divina centrale, una dea Terra-Madre[b], signora della caccia e degli animali (che diventerà più tardi l'Artemide che Omero chiama *potnia thērōn*[88]), capace di generare da sola, dando alla luce in particolare un figlio che in seguito rende il suo amante – è la storia di Cibele e di Attis nella mitologia greca. I Frigi l'hanno chiamata Astronoe, oppure Matar Kubile, nome che si ritrova in Grecia nella forma di Kubele, Cibele. Una divinità femminile di questo tipo gioca quindi un ruolo

---

[87] <W. JAEGER, *Paideia I* (1934), trad. fr. *Paideia. La formation de l'homme grec, I. La Grèce archaïque – le génie d'Athènes*, Gallimard, Paris 1964, rééd. coll. «Tel» 1988; trad. it. *Paideia, I. L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, 2° ed., La Nuova Italia, Firenze 1953, successivamente ristampato insieme agli altri volumi in *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003.>

[88] <*Iliade*, XXI, 470.>

religioso cruciale in un'area piuttosto vasta, che si estende probabilmente oltre il bacino dell'Egeo. E questo primo strato coesisterà, fino ad un certo punto, con degli elementi che potremmo qualificare come indo-europei, con tutta la prudenza richiesta (su questo punto, vedete per esempio Dumézil). Si possono certamente trovare delle analogie tra le divinità di quest'epoca e le divinità omeriche o successive, ma esse sono rare e dubbie. Si parla di uno "Zeus", un "Ares", ma è più o meno tutto ciò che possiamo dire. Tutto questo, che si collega ad un certo numero di indizi, in particolar modo archeologici, avvalora l'idea che la religione omerica abbia davvero rappresentato una rivoluzione[c].

Ho parlato di influenze o, in ogni caso, di somiglianze: vi darò qualche esempio. È stato rinvenuto in Siria, a Ras Shamra, durante degli scavi che hanno portato alla luce la città di Ugarit, un insieme di poemi epico-religiosi che risalgono al II millennio, prima di una brutale distruzione che è attestata intorno al 1100 a. C. e che è, quindi, contemporanea a quella dell'ultima Troia e dei palazzi micenei. Si parla in particolare in questo testo del dio Baal, signore della Terra, che lotta contro un dio del Mare chiamato Yam (le restituzioni fonetiche sono evidentemente incerte). Un'altra epopea descrive la vittoria di Baal su Mot, dio della Morte, al termine di una serie di peripezie piuttosto complesse che includono la morte e la resurrezione di Baal. Abbiamo quindi in questo caso tre dèi: Baal, Yam e Mot, che potremmo mettere in parallelo con Zeus, Poseidone e Ade – nonostante, punto capitale, Baal sia un dio della Terra, che non è assolutamente il caso di Zeus. Tra tanti esempi, si troverà in un'altra epopea un'analogia sorprendente con uno degli elementi del mito di Ulisse, la storia di Calipso: la dea Anat, che brama l'arco magico che possiede un eroe, Aqhat o Aquehat, gli propone in cambio l'immortalità; egli rifiuta e muore. Analogia? Prestito del mito greco dal mito di Ugarit? Non lo sappiamo. Forse un'origine comune, che attinge ad un fondo immaginario che oltrepassa le culture particolari…[d]

Ho appena parlato della triade Baal, Yam e Mot nella teologia di Ugarit; vedremo tuttavia che nella religione olimpica, in Omero, i tre dèi principali, Zeus, Poseidone e Ade, hanno come domini rispettivi gli elementi che circondano e limitano la terra, la quale in sé stessa appartiene a tutti loro in comune (ci ritorneremo subito). Questa terra – terra-madre primordiale – è naturalmente sempre una dea, essa è rappresentata da Demetra; tuttavia, non è la divinità centrale, nemmeno una divinità maggiore: come osserva Finley[e], Omero non si cura di lei, dal momento che la cita solo sei volte nei poemi e mai in un ruolo molto importante. Anticipiamo un po' ciò che seguirà. Anzitutto, a titolo provvisorio, vi tratteggio un rapido quadro della religione greca a partire da Omero. Alcuni elementi precedenti sussistono, come vedremo a proposito di Esiodo[89], anche se essi hanno perso di importanza: potrebbe essere – ma è solo un'ipotesi – che i culti misterici si basino proprio su di essi. Penso, per esempio, al santuario e ai riti di Demetra ad Eleusi, forse anche al culto dionisiaco e alle credenze orfiche, che comportano d'altronde molte oscurità. Ma l'essenziale è il sorgere, con Omero, di dèi con un carattere nuovo, gli Olimpi, e, soprattutto, fra loro, la triade sovrana Zeus-Poseidone-Ade e da un altro lato Apollo e Atena. Sono con tutta probabilità per la maggior parte divinità politiche, nel senso iniziale del termine: il loro culto è essenzialmente civico, collegato alla *polis* come unità che tende verso il proprio autogoverno. Al contrario, gli dèi dei misteri sono sia personali sia sociali. In questo modo, a Eleusi, non era necessario essere ateniese per partecipare al culto; per il poco che ne sappiamo, non era fatta nessuna distinzione fra uomini e donne né, probabilmente, tra uomini liberi e schiavi. C'era certo una condizione di ammissione: bisognava essere iniziati, ma, tranne questa riserva, il culto si rivolgeva a tutti, cosa che non accadeva assolutamente per Atena, dea civica di Atene, il cui culto era riservato agli Ateniesi liberi (uomini e donne, per una volta[f]). In altri termini, i riti eleusini, come del resto i culti orfici o dionisiaci, si rivolgono a tutti indipendentemente dall'inserimento politico degli individui. Ma per ritornare a quella che possiamo chiamare la corrente centrale della religione greca, il magma di significazioni sociali che si crea all'epoca della stesura finale dei poemi omerici e attraverso di essi è a mio avviso contemporaneo alla costituzione della *polis* – di cui è allo stesso tempo l'espressione, attraverso l'adesione della comunità dei cittadini liberi ai valori "politici" incarnati, in particolare, dai loro dèi.

---

[89] <Il Seminario IX, dedicato in parte a Esiodo, è perduto.>

Ebbene, in questa corrente, troviamo già l'idea – abbiamo potuto constatarla a proposito dell'episodio dei Ciclopi nell'*Odissea* – che la legge è posta dagli esseri umani e dalla comunità politica, l'*agora*. Ma troviamo anche l'idea che la morte, che può essere scelta invece che subita, è definitiva, senza speranza di un aldilà, che non c'è quindi niente da aspettarsi dagli dèi dopo la morte – un aspetto che libera ogni sorta di possibilità di azione. A questo si oppone, come una persistenza del fondo preomerico, ma in funzione anche probabilmente di un riemergere continuo di elementi di questo tipo, un insieme di credenze relative all'immortalità nel senso forte del termine: non quelle ombre simili a fantasmi che sono i morti nell'*Odissea*, quando Ulisse (episodio della *Nekuia*) le fa risalire dagli Inferi, ma una sopravvivenza piena[g], che implica talvolta la metempsicosi – elementi abbondantemente presenti nell'orfismo. Ciò va di pari passo con l'idea di una retribuzione che punirà in una vita futura il bene o il male che facciamo e forse anche – almeno virtualmente – con un certo allontanamento dell'individuo di fronte alla comunità politica. Vorrei tuttavia mettervi in guardia: ciò che propongo qui è solo un'ipotesi e, ad ogni modo, soprattutto non bisognerebbe credere ad una separazione assoluta nella realtà. Vi ricordo che ho parlato proprio adesso di magma, di polifonia: abbiamo a che fare con due tendenze che coesistono. E da entrambi i lati – la corrente omerica, ionica o politica, l'orfismo e le correnti mistiche a partire dal V secolo – si trovano sia una persistenza di un'eredità sia una creazione rinnovata. Ciò che bisognerebbe fare idealmente – ma che non possiamo affrontare qui – sarebbe studiare concretamente l'interrelazione continua di questi due elementi, la loro interpenetrazione nel dispiegarsi del mondo greco. Comunque sia, uno dei punti di appoggio di questa ipotesi risiede naturalmente nella grande crisi dell'immaginario greco alla fine del V secolo, con il crollo della democrazia ateniese e tutto ciò che lo accompagna, che va di pari passo con una reviviscenza delle credenze nell'immortalità dell'anima. Troviamo, ad esempio, a partire dal IV secolo, delle iscrizioni funerarie che fanno menzione di un'altra vita, di una ricompensa – testimonianze che non si incontravano prima, a parte in un'unica eccezione (un'iscrizione trovata a Potidea[h], che del resto risale all'ultimo terzo del V secolo). Per dirlo in una maniera provocatoria: bisognava che la democrazia crollasse affinché l'immortalità positiva dell'anima riapparisse.

Passando ora alla religione omerica vera e propria, partirò da alcune osservazioni sia sul mondo degli dèi contenuto nel capitolo «Moralità e valori» omerici nel libro di Finley, che ho già citato, sia da alcune considerazioni sull'opera di Otto su *Gli dèi della Grecia*, che a dire il vero avrebbe potuto benissimo chiamarsi *Gli dèi di Omero*. Questi autori sviluppano due concezioni opposte della religione greca che sono abbastanza rappresentative delle tendenze interpretative principali, nonostante quella di Otto sia d'altronde piuttosto minoritaria[i]. Per Otto, gli dèi di Omero sono il sacro per eccellenza, nel senso del radicalmente altro dall'essere umano. Per Finley, il tratto essenziale degli dèi olimpi sarebbe il loro carattere antropomorfo[j]. Si può pensare che esso sia un tratto comune a tutte le religioni ad una prima analisi: dopo tutto, anche quando i cristiani vogliono prendere le distanze da ciò che chiamano idolatria, non fanno nient'altro che, secondo la cosiddetta teologia negativa, conferire a Dio degli attributi umani, immanenti e, in ogni caso, pensabili dall'uomo. Questo è appunto ciò che tale teologia negativa rifiuta, affermando, secondo una tradizione neoplatonica rappresentata in particolare dallo Pseudo-Dionigi, che non si possa dire ciò che Dio è. A questo proposito, vi raccomando la lettura di un libro recente intitolato *Dio senza l'essere*[90], un compendio, realizzato da un credente, di tutta questa corrente di pensiero, molto ben fatto e sul quale probabilmente ritornerò di tanto in tanto. In poche parole, ci dovremmo sbarazzare dell'ontologia perché conduce all'idolatria. Ma, alla fine del suo libro, l'autore fa sorgere come per miracolo, come definizione-determinazione-attributo di Dio, l'amore – come se l'amore non avesse niente a che fare con un affetto umano, come se fosse meno idolatrico o antropomorfico definire Dio attraverso l'amore piuttosto che attraverso l'essere! (Lasciamo da parte la questione di sapere se, nella proposizione "Dio è amore", la copula "è" ha un valore ontologico). Quindi, dire che gli dèi olimpi, o gli dèi greci in generale, sono antropomorfi, non ci permette di andare molto lontano. Questa opposizione fra divinità secondo il loro grado di antropomorfismo forse è solo apparentemente filosofica, oppure lo è nel

[90] <J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 (trad. it. *Dio senza l'essere*, a cura di C. Canullo e A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2008).>

senso cattivo del termine, cioè gravato dalle categorie filosofiche tradizionali. A mio avviso, la maniera migliore di comprendere veramente ciò che significano gli dèi greci è vedere che essi sono ciò che, nell'uomo, è più dell'uomo o ciò che si impone alla vita degli uomini senza che essi possano controllarlo – vale a dire senza che essi possano controllare *sé stessi*[k]. Ci sono esempi molto chiari di questo nei due poemi, ma soprattutto nell'*Iliade*, quando un dio penetra la mente di un eroe per gettarlo nel panico, infondergli coraggio, ispirargli l'idea efficace o interviene nel suo corpo per decuplicare le sue forze o, al contrario, per annichilirle[91]. Non dobbiamo dedurre da ciò, come è stato scritto a torto, che gli dèi siano solo dei predicati simbolici di facoltà umane: sarebbe assurdo. Essi sono una piena presentificazione di ciò che è insito nell'uomo e di ciò che, nell'uomo, è più dell'uomo, inteso nel senso di un soggetto delimitato, cosciente e padrone dei suoi atti. Con questo, non voglio nemmeno identificare gli dèi con l'inconscio; parlo di ciò che supera l'uomo nel senso più elementare e più profondo del termine. Posto questo, l'idea di antropomorfismo – a condizione di non limitarla all'aspetto esteriore dato alle figure degli dèi – è sia vera sia falsa. Essa è evidentemente vera ad un livello superficiale: gli dèi sono rappresentati ad immagine degli uomini, sia nei loro corpi (le statue) sia nel loro psichismo (essi si parlano, litigano fra di loro, si desiderano fra di loro o desiderano gli umani) sia anche nella loro organizzazione sociale – aspetto giustamente spesso osservato, fra gli altri, da Finley – (assemblee, liti, rapporti di potere con preminenza di un unico sovrano, Zeus). Ma si dimentica un altro aspetto che è molto importante: gli dèi sono anche fatti a immagine dell'uomo in quanto sono sottomessi ad un destino – ci ritorneremo. D'altra parte, l'interpretazione antropomorfica, ad un livello più profondo, è falsa nella misura in cui le potenze che designa il termine "dèi" non hanno per definizione niente a che vedere né con l'uomo empirico né con la "natura" – come nelle interpretazioni che riducono la religione greca ad una divinizzazione di forze naturali. Ovviamente, a prima vista, c'è del vero in questo modo di vedere: Poseidone è il mare, Zeus il tuono, Ade la morte, Demetra la potenza che feconda la terra, Apollo il sole, la luce, eccetera. Tuttavia, non è così ad un livello fondamentale nella religione greca, cioè nella religione olimpica. O, per essere più precisi, questo è vero solo per gli dèi minori, che sono molto certamente un residuo. Per esempio, in un episodio celebre dell'*Iliade*[92], al momento dell'assalto finale di Achille, il fiume Scamandro, che è un dio, interviene fisicamente per fermare le sue imprese: rompe i suoi argini, inonda la piana e arriva quasi ad annegare Achille. Entrano allora in gioco gli dèi alleati di Achille e degli Achei: Atena chiama Efesto, dio del fuoco, che lancia le sue fiamme su Scamandro e brucia il letto del fiume, che finisce per sottomettersi e per ritirarsi. Scamandro agisce in questo caso come un fiume (è nella natura di un fiume straripare) che sarebbe anche più di un fiume (infatti straripa intenzionalmente). Ma, come tutti gli altri dèi minori greci, che non fanno parte dei dodici grandi dèi olimpi, egli è fondamentalmente caratterizzato dal tratto essenziale, insormontabile, della localizzazione. La localizzazione, in questo contesto, non è da prendere semplicemente nel senso geografico, benché sia il caso di questo fiume, delle ninfe, delle divinità delle acque, e così via. Bisogna comprendere la localizzazione come l'essere in un punto del tempo o dello spazio, quindi come una limitazione in relazione ad un'occasione del fare o ad una proprietà delle cose. E sono d'accordo con quelli che pensano che si tratti essenzialmente di dèi sopravvissuti, e che Demetra stessa, dea molto importante, avatar di una Dea-madre iniziale, appartenga ad uno strato più antico. Al contrario, gli Olimpi non possono essere identificati con questa o quell'altra zona o forza naturale: ognuno di loro dispone di un regno o dominio specifico, che è qualcosa di molto diverso. A questo proposito, vorrei attirare la vostra attenzione su un passo famoso dell'*Iliade* dove si parla della spartizione dei poteri fra gli dèi[93]. Siamo durante una fase favorevole ai Greci, Poseidone li aiuta probabilmente oltre il consentito, tanto che il combattimento rischia di prendere una piega che non corrisponde affatto al piano di Zeus. Allora Zeus invia la messaggera degli dèi, Iride, per dire a Poseidone di smettere di intervenire a meno che non voglia subire una rappresaglia (il contenuto

---

[91] <Si veda per es. il canto VII, 1-7 (Atena presta la sua forza a Diomede), 123-132 (Atena gli fornisce delle istruzioni per il combattimento); canto XVI, 698-704 (Apollo impedisce la vittoria di Patroclo), eccetera.>

[92] <*Iliade*, XXI, 200-384.>

[93] <*Iliade*, XV, 170-219.>

esatto della minaccia rimane velato). Poseidone, molto irritato, risponde denunciando l'arroganza di Zeus e ricorda come ognuno dei tre grandi dèi abbia ottenuto la sua di sovranità. Questo è un punto molto importante perché si allontana dalla versione abituale del mito, che si trova più tardi tanto in Esiodo quanto in Eschilo. Ecco cosa dice Poseidone[94]: «Noi siamo tre fratelli nati da Crono, che Rea ha messo al mondo: Zeus, io e per terzo Ade, che regna sui morti. E tutto è stato suddiviso in tre e ognuno ha avuto (*emmore* ha la stessa radice di *moira*, il sorteggio) la sua prerogativa. Io, ho sorteggiato (*elachon*, da *lanchanō*) il mare grigio per abitarlo sempre; Ade ha sorteggiato le tenebre e Zeus ha estratto a sorte (*elanchē*, ancora) il vasto cielo con l'Etere e le nuvole. Ma la terra e il grande Olimpo sono comuni a tutti e tre». Poseidone conclude: non mi lascerò intimidire. Iride tenta di ammorbidirlo ricordandogli che gli *esthloi* (i valorosi, la brava gente) possono perfettamente cambiare opinione e pronuncia questa frase decisiva: «tu sai che le Erinni sono sempre dalla parte dei primogeniti». Ebbene, il primogenito, in questa versione, è Zeus (contrariamente alla versione esiodea[95], più nota, dove Zeus è l'ultimogenito). Dopo aver riflettuto, Poseidone cede. L'aspetto rilevante di questa storia è che, malgrado la priorità della sua nascita, Zeus non pretende né di monopolizzare la totalità dell'eredità e nemmeno di decidere da solo della sua ripartizione: questa si svolge tramite il sorteggio[l]. Non insisterò mai abbastanza sull'importanza capitale di questa procedura, attestata così precocemente in questo passaggio. Ad Atene, la scelta dei magistrati avviene tramite il sorteggio e, più in generale, da Erodoto ad Aristotele, il regime democratico si definisce per il sorteggio dei magistrati[96] o per la rotazione delle cariche. Al contrario, agli occhi dei Greci l'elezione è un principio aristocratico: si eleggono i migliori, mentre in democrazia tutti possono essere designati e si ricorre all'elezione solo per le funzioni che richiedono delle capacità particolari, per esempio quella di stratega.

Bisogna sottolineare le implicazioni di questo mito dei tre grandi dèi che estraggono a sorte i loro domini: non esiste alcun legame essenziale fra ciascuna di queste divinità e il suo dominio. Si sente dire che Poseidone è solo la divinizzazione antropomorfica del mare, o Zeus quella del cielo e del tuono, e così via. Ebbene, qui, Poseidone è il dio del mare *per caso*; Zeus è il dio del cielo *per caso*; Ade è il dio dei morti e del mondo sotterraneo *per caso*. Dal momento che si è un dio, si deve avere un dominio proprio; tuttavia, Poseidone, per esempio, non è la sublimazione della potenza del mare. Naturalmente, una volta assegnato questo dominio, i suoi emblemi tenderanno ad essere marini o quasi-marini: troveremo forse che le sue statue hanno i capelli più ricci di quelli degli altri dèi; spiegheremo che il cavallo, animale di Poseidone, ha una parte collegata al mare… Allo stesso modo, dopo la ripartizione, Zeus potrà essere rappresentato dalla saetta, come un re di Francia o di Inghilterra potrebbe essere rappresentato da un oggetto qualunque relativo al suo dominio: è una banale metonimia. Ma il legame fra il dio e il suo dominio è aleatorio, il che esclude l'ipotesi di una rappresentazione antropomorfica di questa o quest'altra forza della natura. E per tornare a questa oscillazione, nella comprensione degli dèi greci, fra l'umano e ciò che è al di là dell'uomo, è vero che questi dèi non hanno niente a che vedere con tutto ciò che è l'uomo empirico, con ciò che egli conosce in modo abituale, con ciò che egli più o meno fa e controlla. Ma, ad un altro livello, ciò al posto del quale gli dèi stanno è umano in questo specifico senso, cioè che gli uomini possono averne conoscenza in modo eccezionale – è questo che significa il contatto con il divino. E gli dèi, soprattutto, sono delle figure del senza-fondo, dell'abisso, sia fuori dall'uomo sia all'interno dell'uomo stesso. Del resto, potremmo chiederci, al limite, come distinguere fra ciò che è nell'uomo e ciò che è fuori di lui, quando si parla delle cose ultime.

Tuttavia, ovviamente gli dèi non sono né onniscienti né onnipotenti. Sanno più degli uomini, ma non sanno tutto. In questo modo, essi non conoscono tutto il futuro, poiché è il Destino che lo decide e nell'*Iliade* vediamo Zeus pesare le sorti su una bilancia[97]. Loro stessi sono sottomessi a

---

[94] <*Iliade*, XV, 187-193.>

[95] <ESIODO, *Teogonia*, 453-506.>

[96] <Si veda per es. ERODOTO, *Storie*, III, 80 (sorteggio); per un quadro più completo del governo democratico, cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VI, 1317b 19-20.>

[97] <Si veda, per es., *Iliade*, VIII, 69-72; XXII, 208-213.>

questo destino, una forza impersonale chiamata *moira* o, più tardi, *heimarmenē*. Un'osservazione a questo proposito: Finley crede di rilevare una certa incoerenza fra l'idea di un destino che si impone a tutti, uomini e dèi, e quella di un destino architettato dagli dèi, come talvolta sembra sia il caso nei poemi omerici[98]. Dopo tutto, sarebbe straordinario se non ci fossero incoerenze nelle credenze: una religione non è un sistema geometrico. Ma, in maniera più profonda, a mio avviso, non è presente un'incoerenza autentica. Si tratta piuttosto di due strati differenti di significazioni religiose. Vediamo in effetti intervenire gli dèi in un dominio che trascende molto quello degli umani e sul quale regnano: essi fanno essere, impediscono di essere o aiutano ad essere, distruggono. Esiste tuttavia un dominio che riguarda la sorte ultima degli umani e nel quale gli dèi non sono sovrani, così come essi non sono signori del loro proprio destino. In questo caso mi assumo il rischio di un anacronismo, faccio un salto di tre secoli, dal momento che trovo questa idea nel *Prometeo incatenato* di Eschilo – ma a mio avviso essa è congruente con lo spirito di Omero. Dunque, nel *Prometeo*, sembra non solamente che Zeus non sappia tutto, dal momento che invia a Prometeo dei messaggi affinché riveli un futuro a lui noto e sconosciuto da Zeus, ma, attraverso un certo numero di frasi e di minacce proferite da Prometeo, si comprende che esiste un destino che deve imporsi a Zeus e che provocherà la sua distruzione, la sua caduta (ritorneremo su tutto questo). Già Esiodo diceva che prima di Zeus Urano, poi Crono, erano stati destituiti. Prometeo allude a questi episodi nelle sue minacce. Vi ricordo che Prometeo è un Titano, appartiene quindi alla generazione preolimpica; allo stesso tempo, è un disertore, dal momento che ha aiutato gli Olimpi a sconfiggere i suoi fratelli Titani, che sono della generazione di Crono. Grazie alle sue relazioni con queste divinità molto arcaiche, Prometeo ha una certa conoscenza del futuro[99]: non che sia onnisciente (non aveva previsto esattamente quale sarebbe stata la propria sorte, come punizione per aver rubato il fuoco), ma egli ha questa conoscenza relativa ad una *moira* che si impone agli dèi e che rischia di provocare la caduta di Zeus.

Finley rileva un'altra incoerenza fra la supremazia assoluta di Zeus e alcuni elementi che la limitano nei poemi. Ad esempio, nell'*Iliade*, troviamo delle assemblee degli dèi, ma non si può dire che esse comportino una deliberazione in senso stretto. Non è così nemmeno nell'*Odissea*, ma il modo di procedere delle assemblee divine è più vicino ad una assemblea veramente deliberativa, dove la discussione prevale e dove il sovrano prenderà la sua decisione solo dopo aver ascoltato tutte le opinioni. Credo che qui ci sia una differenza importante, su un dato punto, fra i due poemi; penso che essa corrisponda a due strati storici distinti. Non parlo qui di strati di scrittura ma di strati di significazioni. Le assemblee descritte nell'*Odissea* sono da mettere in parallelo con la presentazione dei Ciclopi, che sono definiti come non umani perché essi non hanno assemblee deliberative: questi sono due segni della penetrazione nell'universo dei poemi omerici di significazioni della *polis* in via di costituzione.

Riassumiamo e completiamo il quadro: questi dèi, o almeno i principali fra di loro, anche se acquisiscono degli attributi specifici, per sorteggio o in altro modo, sono in qualche maniera delle figure universali, non localizzate. Questa nuova religione, o questa nuova creazione interpretativa – e più che interpretativa – ricopre alcuni elementi precedenti senza nasconderli interamente: lo prova la sopravvivenza, per tutta l'epoca classica e postclassica, di culti puramente locali ai quali sono talvolta associate delle pratiche magiche. L'*Iliade* e l'*Odissea* non offrono quasi mai esempi di pratiche magiche relative agli dèi. Ne troviamo uno nel seguito dell'episodio di Circe, che è il dialogo con i morti. Circe, che è una maga, indica ad Ulisse l'atto magico che gli permetterà di evocare le anime dei morti e, nello stesso tempo, di far parlare l'indovino Tiresia e le altre ombre, facendo loro bere il sangue di animali uccisi per questo scopo[m]. Ma in questo caso, si tratta, molto probabilmente, solo di una sopravvivenza, come sopravvivono i vecchi miti cosmologici, che si ritrovano in Esiodo in un'altra forma – benché, ancora una volta, si assista alla creazione di un nuovo magma di significazioni. Parallelamente, e l'archeologia ce ne fornisce delle prove, antichi luoghi di culto

---

[98] <Si veda M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit.,* p. 134 (trad. fr. *Le Monde d'Ulysse*, *op. cit*., p. 167; trad. it. *Il mondo di Odisseo*, *op. cit*., pp. 162-163).>

[99] <Nella tragedia, Prometeo (vv. 873 ss.) dice di dover la sua conoscenza del futuro a sua madre Themis, che Eschilo identifica con la Terra (vv. 209-211).>

associati a delle realtà elementari e che rappresentano tuttalpiù dei vaghi santuari (degli *shrines*, come si dice in inglese) sono progressivamente abbandonati a favore di siti che sono dotati di autentici templi e che testimoniano un certo grado di astrazione. Infatti, la localizzazione di un tempio non è "naturale" nel senso in cui lo è quella del santuario di un dio-fiume, o di un bosco dedicato a delle ninfe, per esempio. Nello stesso tempo, essa non è totalmente arbitraria ma è *sostenuta* da una particolare caratteristica della natura: il Partenone sulla cima dell'Acropoli, il tempio di Poseidone all'estremità del capo Sunio, punto di riferimento dei marinai, eccetera. In altri casi, ci si può interrogare sulla scelta del luogo, come a Delo o a Delfi, dove, malgrado la maestosità del passaggio, non si osservano vincoli naturali, organici, determinati, tra il tempio e il suo sito.

La religione olimpica fa quindi arretrare gli elementi magico-mitici e, allo stesso tempo, segna l'eliminazione di riti cruenti, forse anche dei sacrifici umani. A proposito di questi ultimi, apriamo una parentesi: molto recentemente, un archeologo greco, Yannis Sakellarakis, ha portato alla luce a Creta un certo numero di resti archeologici risalenti al periodo minoico, o anche più recenti, verso il XV secolo a.C., che testimoniano molto probabilmente la pratica di sacrifici umani, o di atti di cannibalismo[n]. Inutile dirvi la levata di scudi che questa scoperta ha provocato in Grecia, con tutti i pretesi discendenti degli antichi Greci a gridare che si stavano disonorando i loro antenati e così di seguito. Dal lato del mito, vi ricordo la storia di Ifigenia, che Agamennone è costretto a sacrificare su ordine degli dèi per ottenere il vento favorevole che permetterà la partenza delle navi verso Troia. Questo racconto fa incontestabilmente parte del corpus mitico greco, ma Omero non lo menziona. Il solo riferimento omerico ad un sacrificio umano si trova nel canto XXIII dell'*Iliade*, quando Achille immola dodici giovani troiani sulla tomba di Patroclo e il poeta stesso prende le distanze da questo atto[100].

Qualche parola ora sui rapporti fra questi dèi e gli uomini. Secondo Finley[101], gli dèi greci sono privi di ogni qualità etica. È vero ed è fondamentale. Si potrebbero moltiplicare gli esempi. Nell'*Iliade*, ad esempio, siamo colpiti dalla costanza con la quale gli dèi mentono e complottano. Nell'episodio culminante, collocato verso la fine del poema, la morte di Ettore dovrebbe logicamente provare la superiorità eroica del suo avversario, Achille. Ma se voi leggete Omero, vedrete che non è assolutamente così: di fatto, questa morte è dovuta solo ad un infame inganno di Atena che, sotto le sembianze del Troiano Deifobo, convince Ettore a rimanere fuori dalla cinta di Troia, lasciandogli intendere che insieme trionferanno su Achille[102]. In seguito, nel corso del combattimento, lei stessa restituirà ad Achille la picca che egli ha già lanciato… e questo è solo un esempio fra cento altri. Quando parlo di infamia, naturalmente, il termine è assolutamente improprio, perché secondo la concezione greca non c'è alcun giudizio morale da dare su questo genere di condotta. Gli dèi intervengono negli affari degli uomini per aiutare o distruggere e hanno ciascuno il proprio campione; tuttavia, ciò che si ottiene da loro non è legato ad alcun merito particolare, anche se, naturalmente, gli dèi non presterebbero man forte ad un personaggio mediocre. In ogni caso, nessun comportamento umano ha per normale, prevedibile conseguenza l'attirare una ricompensa o una punizione da parte degli dèi. Allo stesso modo, il mondo omerico – e quello greco in generale – ignora evidentemente il peccato, non conosce né l'espiazione nel senso cristiano del termine né il timore reverenziale del cristiano verso il suo Dio. E, per citare di nuovo Finley: «l'uomo chiedeva agli dèi di aiutarlo nelle sue diverse attività; si rivolgeva a loro per i doni che avevano il potere di offrirgli o di rifiutargli. Ma l'uomo non poteva aspettarsi niente dagli dèi come consiglio per la sua condotta morale. Era fuori dal loro potere. Gli dèi olimpi non avevano creato il mondo, non ne erano quindi responsabili»[103]. C'è una bella frase di Dodds, che Finley riprende e che raffigura perfettamente questo tipo di rapporti

---

[100] <Si veda *Iliade*, XXIII, 175 ss.: «il suo cuore pensava ad opere malvage (*kaka erga*)».>

[101] <M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit.*, pp. 137-138 (trad. fr. p. 171; trad. it. p. 166).>

[102] <*Iliade*, XXII, 227-231; ma si veda la curiosa giustificazione della condotta di Atena in W. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, trad. fr. *Les Dieux de la Grèce*, *op. cit*., pp. 307-309; trad. it. *Gli dèi della Grecia*, *op. cit*., pp. 273-275.>

[103] <M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., p. 138 (trad. fr. p. 171; trad. it. p. 166) [traduzione dalla citazione in francese di Castoriadis; la versione italiana del testo di Finley è leggermente diversa, ma soprattutto è mancante dell'ultima frase (*NdT*)].>

fra uomini e dèi: «i principi d'Omero camminano per il mondo con audacia; temono gli dèi soltanto come temono i loro signori umani»º. Non ritroverete, in Omero o più tardi, questo tipo di affermazione che ricorre sempre nella religione cristiana, ebraica o musulmana: "Dio mio, sono indegno di te, dei tuoi benefici, sono solo un verme della terra, eccetera…". Nessun eroe omerico, nessun greco si considera indegno in rapporto agli dèi. È solamente più debole; se gli dèi sono più forti, essi non sono però, per essenza, ad un altro livello di dignità. Naturalmente, questo modo di vedere ha un effetto liberatore per l'azione e per la coscienza dell'uomo. Possiamo quindi chiederci come Finley – e concluderò su questo punto – che cosa ne sia in Omero degli uomini che non sono degli eroi, della massa. Infatti, questa distinzione fra eroi e *profanum vulgus* è molto netta nei poemi, almeno nell'*Iliade*. Finley nota giustamente che la massa non aveva più ragioni degli eroi di temere gli dèi; tuttavia, ciò che non dice, e che ai miei occhi è essenziale, è che, poiché la superiorità di alcuni uomini sugli altri non era sancita da alcuna garanzia divina, essa riposa necessariamente o sulla credenza o sulla pura forza. Ebbene, in un mondo dove Dio non è lì per dire la verità, ma dove la verità è la posta in gioco dello sforzo umano, la credenza della legittimità del potere sociale andrà dissolvendosi. Lo si vede già nell'*Iliade*, quando Diomede dice ad Agamennone[104], il re dei re: «sì, tu sei *basileus*, tu hai lo scettro, ma in realtà non vali niente». La regalità è quindi già criticata e lo sarà sempre di più nella misura in cui emerge il *logos* comune (processo già all'opera in Omero). Quanto alla forza, una volta scossa la convinzione della legittimità dei poteri stabiliti, essa appartiene naturalmente al *dēmos*, alla maggioranza, che la utilizzerà effettivamente per stabilire il suo potere. In questo senso, una religione come quella omerica non era certo una causa, ma una delle condizioni che hanno permesso l'emergere simultaneo di una libera ricerca e di una collettività democratica.

[104] <*Iliade*, IX, 38-39.>

## VII – Seminario del 12 gennaio del 1983

Vorrei anzitutto riprendere e concludere sulla religione greca precisando i quattro punti seguenti, formulati in modo negativo: la religione greca non è una religione rivelata; non accorda nessun privilegio all'antropogonia; non contiene nessuna promessa di immortalità; i suoi dèi non hanno nessun carattere "nazionale", sono posti come universali.

In primo luogo, quindi, la religione greca non è una religione rivelata. È probabilmente per noi un'evidenza – e ricordarlo ha del resto pertinenza solo per quelli che vivono all'interno di una religione della rivelazione. Ma l'essenziale è il collegamento fra questa assenza di rivelazione e la prima presa di coscienza immaginaria del mondo in Grecia. Nessuna rivelazione, quindi nessun dogma, nessuna verità *ne varietur* che riposa su un'autorità trascendente. Questo permette anzitutto variazioni considerevoli nella tradizione teologica, la coesistenza di teogonie differenti (Omero, Esiodo e probabilmente anche altre tradizioni) e le varianti locali di numerosi miti. Si tratta di una possibilità di trasformazione, di movimento, che resterebbe astratta se non ci fossero anche delle collettività umane che vogliono e possono farne qualcosa. È infatti ciò che è successo: questa possibilità astratta è diventata discussione della rappresentazione sociale. Si vedono anche in questo caso le trappole che ci tendono le interpretazioni causalistiche, le spiegazioni che vogliono rinviare ad alcuni fattori univoci nella storia, perché l'assenza di rivelazione e di dogma non è affatto una creazione specifica dei Greci; è anzi il caso più frequente, almeno prima dell'ebraismo. Allo stesso modo, niente è più comune delle variazioni nella tradizione, nei miti di ogni società. Lévi-Strauss ha scritto i quattro volumi di *Mitologica* prendendo come punto di partenza un mito amerindo, estendendo la sua analisi, attraverso innumerevoli trasformazioni e varianti, a centinaia di altri racconti[a]. La semplice variazione della rappresentazione in quanto tale non potrebbe essere causa di una messa in discussione della rappresentazione sociale, in Grecia non più che altrove. Tuttavia, per mezzo anche di altri elementi, essa permette la sua discussione e, alla fine, la sua messa in discussione. Per riprendere il nostro confronto con la tradizione monoteistica, vediamo che, nel mondo ebraico, malgrado l'esistenza di tradizioni differenti, a partire da un certo momento i redattori di ciò che chiamiamo l'*Antico Testamento* provano bene o male ad elaborare una versione coerente, univoca – essa non può esserlo, naturalmente, è piena di anacronismi e di contraddizioni. Ma essi provano ciononostante ad arrivarci, ed è questo che diventerà il testo canonico. Da quel momento, si dà una sola possibilità: non la messa in discussione aperta del mondo di rappresentazioni sociali incarnate nel dogma, ma l'interpretazione. Un lavoro che comincia probabilmente dopo l'Esodo e che produrrà questo corpus gigantesco che raccoglie innumerevoli discussioni e interpretazioni del testo biblico, il *Talmud*.

È quindi grazie a questa libertà che forniscono l'assenza di rivelazione, l'assenza di formulazione canonica di un dogma – e per mezzo anche di un altro fattore di cui parleremo più avanti – che c'è stata in Grecia ri-creazione perpetua del mito (si potrebbe certo parlare di reinterpretazione, ma questo non sarebbe sufficiente, a meno di prendere il termine interpretazione in un senso molto forte). L'esempio che più colpisce, il più pregnante, il più ricco di questa ri-creazione è la tragedia. Abbiamo già parlato della tragedia e del fatto che tutto vi è già conosciuto in anticipo, che non c'è incertezza e ci eravamo oltretutto domandati quale poteva essere l'interesse dello spettatore in questo caso. Ebbene, c'è tuttavia attesa e incertezza, non in rapporto agli avvenimenti, a ciò che alla fine succederà, ma in rapporto al nuovo significato che assume il mito in ogni nuova opera, che il poeta tragico ri-crea grazie ad alcuni cambiamenti, minimi o importanti, dell'intreccio. E questo ci permette anche di vedere fino a dove può spingersi questa libertà. Infatti, ciò che il poeta presenta in questo modo fa parte di una festa ufficiale della città, le Dionisiache, e, perciò, del culto civico. Si tratta in qualche maniera di un'espressione della comunità politica. E tuttavia, possiamo notare che il poeta può alterare delle parti importanti del mito, ma, soprattutto, appoggiandosi su queste alterazioni, talvolta minime, può fornirgli un nuovo significato. Ciò sarebbe difficilmente concepibile senza questo primo tratto, l'assenza di rivelazione.

Passiamo al secondo aspetto: in opposizione a quella monoteistica, la religione greca non accorda nessun privilegio all'antropogonia, alla creazione dell'essere umano. Non c'è fabbricazione, creazione o produzione ad opera di una potenza superiore di un essere privilegiato e singolare che sarebbe l'uomo. L'uomo è un essere come gli altri. Egli possiede naturalmente uno statuto particolare, sul quale la riflessione greca ritornerà instancabilmente e che si può trovare già nel mito. Ma non c'è un divario ontologico, se così si può dire, né un atto creatore specifico dell'uomo, almeno nella religione greca. Malgrado le enormi differenze di cui abbiamo parlato, l'uomo è su un piano che non è radicalmente separato da quello degli dèi; niente potrebbe esprimerlo meglio della frase di Dodds già citata sui «prìncipi di Omero»[105]. Sarebbe certo falso dire che Zeus è solo un supereroe, un Agamennone alla *n* potenza, ma nessun abisso li separa, non c'è frattura ontologica[b].

Si tratta di un punto fondamentale, che esige di stare particolarmente attenti: bisogna provare a comprendere bene ciò che significa in questo caso tale assenza di separazione. Prendete per esempio i lavori più recenti sulla mitologia greca, questa corrente che è brillantemente rappresentata in Francia da Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet e Marcel Detienne. Vi consiglio di leggere in particolare, fra i libri di quest'ultimo, *Dioniso e la pantera profumata* come pure l'introduzione di Vernant ai *Giardini di Adone*[106]. Vernant insiste a giusto titolo sul fatto che la mitologia greca stabilisce sempre una distinzione rigorosa fra tre piani: quello della natura non umana, delle bestie e delle piante non "umanizzate", il piano dell'umano, che include ciò che l'umanità ha umanizzato (animali domestici, piante coltivate, eccetera, attributi dell'umano, che in quanto tali non potrebbero essere disgiunti da lui) e il piano, infine, del divino. Egli mostra che il sacrificio non è unicamente destinato a rendere omaggio agli dèi, ma che è anche lì per ricordare, grazie a delle specie di segni diacritici – lui stesso non utilizza questo termine – la distinzione non solamente fra mondo divino e mondo umano, ma anche fra il mondo umano e ciò che è al di sotto di esso. È inconcepibile, per esempio, uccidere un cinghiale per un sacrificio; si sacrificano solo animali addomesticati, in particolare i buoi, e si offrono agli dèi cereali coltivati. Ciò che è offerto deve appartenere al mondo umano, che distacca una parte di sé per farne il sacrificio agli dèi.

Non si può che essere d'accordo a questo proposito. È evidente che il mondo greco – e qualsiasi altro mondo, del resto – non potrebbe esistere o sprofonderebbe nella follia, se vivesse in un'unità immediata e indifferenziata dell'umano, del preumano e del sovrumano. Bisogna che ci sia articolazione e questa articolazione è contrassegnata da migliaia di aspetti. Ne vedremo oltretutto un segno o, piuttosto, una miriade di segni assolutamente caratteristici, nella famosa storia dei Ciclopi dell'*Odissea*, dove la distinzione fra umano e non-umano è contrassegnata in maniera categorica e assolutamente ricca di significati. Ma se c'è articolazione, non c'è frattura. È questo che bisogna vedere bene. Non c'è autentica trascendenza, distanza infinita fra l'umano e il non-umano, sia che questo non-umano si trovi al di sopra dell'uomo sia che esso se ne trovi al di sotto, se così si può dire.

È molto difficile, se non addirittura impossibile per noi, che siamo ancora immersi, a questo riguardo, nell'universo della teologia cristiana, cogliere la qualità di questa rappresentazione sociale – un mondo che è insieme uno e articolato (ma, anche in questo caso, ci sarebbero delle riserve molto importanti da fare; ci ritorneremo a proposito delle nozioni caos e cosmo). Malgrado l'idea della creazione dell'uomo da parte di Dio a sua immagine, la grazia e tanti altri elementi, malgrado l'antropomorfismo del dio cristiano, e anche ebraico, che non si tratta qui di dimenticare, c'è nella tradizione cristiana questa ontologia della separazione, della frattura, del divario radicale. E in un certo senso, ci si può domandare se riusciamo effettivamente a liberarci di questa visione del posto dell'uomo nell'essere, che per secoli è stata quella del mondo nel quale noi siamo nati. Solo la pratica dei testi e l'immaginazione ricreatrice permettono, forse, di avvicinarsi a quest'altra visione del mondo in cui c'è articolazione e non separazione, ma niente garantisce che si possa raggiungere. È

---

[105] [Si veda il Seminario VI, p. 108 (*NdT*).]

[106] <M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977 (trad. it. di M. De Nonno, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari 1981, rist. 2022); ID., *Les Jardins d'Adonis*, Gallimard 1972, introduzione di J.-P. Vernant, postfazione dell'autore (trad. it. di L. Berrini Pajetta e A. Ghilardotti, *I giardini di Adone*, Raffaello Cortina, Milano 2009).>

una questione alla quale, ad ogni modo, non potremmo rispondere in anticipo. Comunque sia e per rimanere per adesso ad osservazioni puramente negative, è chiaro che non c'è separazione radicale, non fosse altro perché dei passaggi fra i tre domini sono sempre possibili. I casi in cui in un mito un uomo è trasformato dagli dèi in animale o in pianta sono legioni; la metà dei miti greci parlano di questo. Allo stesso modo, ci sono altri casi – sono certo molto più rari, ma esistono – in cui tale essere umano completamente eccezionale, come Eracle o Ganimede, è trasformato in dio o semi-dio, o un essere divino in un'altra specie, in una costellazione ad esempio. Questi passaggi non sono, come l'incarnazione del Dio cristiano, dell'ordine del miracolo (ci sarebbe del resto molto da dire sulla questione del miracolo…). In secondo luogo, non dimentichiamo il carattere non antropomorfico ma, se così possiamo dire, antropico degli dèi, di cui ho parlato l'ultima volta. Infine, aspetto ancora più importante, e che ci riporta alla questione dell'antropogonia, non solamente l'uomo non è una creatura degli dèi, ma nessuno degli esseri lo è: pietre, bestie non addomesticate o domestiche, uomini e dèi emergono parallelamente e indipendentemente, durante un processo e a partire da un dato iniziale che per Esiodo è il caos – e sono tutti soggetti alla *moira*. In rapporto a quest'ordine ultimo del mondo – emergere a partire dal caos e sottomissione di tutto ad una *moria* – non c'è uno statuto particolare degli dèi che li differenzierebbe dagli uomini. Vediamo in questo caso tutto ciò che ci separa dalla teologia cristiana e anche ebraica[107].

Una digressione ora sull'idolatria. Di che cosa si tratta? Mi permetto di rimandarvi su questo a *Istituzione della società e religione*[c] (il cui contenuto sarà certamente familiare a quelli che hanno seguito il seminario dei due anni precedenti), dove propongo questa tesi che ogni religione è necessariamente idolatria. Infatti, ogni religione deve necessariamente, per esistere come religione socialmente istituita, dare una figura a ciò che essa chiama trascendenza – quando la chiama così –, a ciò che noi chiameremo Caos, Abisso o Senza-Fondo. Questa figura può essere una statua, ma anche una storia (perché una storia può essere anch'essa una figura), un discorso, un verbo o *il* Verbo. Dire che Dio è Verbo è naturalmente ancora idolatria. I soli ad aver chiaramente compreso questo sono i teologi della teologia negativa o apofatica, per i quali la teologia ha appunto per compito la negazione di tutti gli attributi che l'uomo potrebbe concepire di Dio. Troviamo d'altronde nell'*Antico Testamento*, e già nel profeta Isaia, che è uno degli autori più antichi, una critica dell'idolatria, del culto delle *xoana*, come si dice nel testo dei Settanta, cioè delle figure materiali, critica che fa appello al senso comune, piuttosto voltairiana: come si può credere che questi pezzi di legno che si bruciano siano degli dèi, eccetera? Non ho studiato la questione e non so se possiamo sapere quale fosse l'autentico rapporto con i loro idoli dei popoli che circondavano Isaia nella Palestina della sua epoca, i Madianiti e altri Moabiti. Credevano veramente che quel pezzo di legno o di pietra fosse il dio? Domanda immensa e per la quale non c'è probabilmente risposta. È possibile e pure certo che ci siano state delle società in cui un oggetto materiale qualunque fosse il dio stesso, in persona. Ma penso che con il tempo si crei inevitabilmente una situazione duplice: la statua non è più un feticcio, essa ha sempre un carattere sacro e partecipa del divino in un modo indescrivibile, ma non è il dio in persona. È un simbolo della divinità, un simbolo venerabile – ma che non lo incarna più. Tuttavia, per una parte importante della popolazione, sussiste probabilmente una dimensione feticista di questo rapporto con gli emblemi, i rappresentanti immanenti della trascendenza.

E i Greci? Non ho mai pensato che il caso più frequente, in Grecia, fosse quello del fedele persuaso che tale statua, che tutti sapevano essere opera di Fidia, fosse il dio. Ma poco importa qui ciò che siamo disposti a credere o no. Citerò piuttosto le parole di Ippolito nella tragedia di Euripide[108] (mi si obietterà che si tratta di un'epoca relativamente tarda, probabilmente l'ultimo quarto del V secolo e che Euripide è il più "intellettuale" dei grandi tragici, ma poco importa). Ippolito, rivolgendosi ad Artemide, la dea che lui venera per eccellenza, le dice una frase molto bella, che è una frase da innamorato: «io sono con te e noi ci scambiamo parole, io ascolto la tua voce, ma non vedo il tuo occhio (*omma*, "occhio", è in questo caso una metonimia per "viso")». Ebbene, Ippolito è

---

[107] [*Annotazione a margine*: Se ci sono anche degli accenni di "creazione divina", questa <non gioca un ruolo> privilegiato.]

[108] <EURIPIDE, *Ippolito*, 85-86.>

sulla scena, davanti alla statua di Artemide. È davanti a questa statua che dice: «io sono con te, noi ci scambiamo parole, sento la sua voce (una statua non parla), ma non vedo la tua figura (ma una statua si vede)». Questo significa per l'appunto che Ippolito sa bene, e lo dice, che quando siamo davanti alla statua del dio, non vediamo il dio; il tragico può dirlo di fronte al pubblico ateniese perché questo viene considerato, se non come ovvio, almeno come accettabile. Percepiamo del resto la doppia inversione: è davanti alla statua ma non vede la dea; la statua chiaramente non parla, ma egli sente la sua voce. Evidentemente, la voce è il senso, è il discorso, egli è in comunicazione con la dea. La dea gli parla, o gli risponde, ma è sempre una voce, non è una visione. Non credo che sarebbe difficile trovare altri elementi che mostrino in modo molto chiaro che, quando si parla di idolatria, almeno nei Greci, non bisogna rimanere alla visione polemica dei padri cristiani dei primi secoli e immaginarsi che il fedele credesse semplicemente che la divinità fosse presente in quella statua. No: c'era un rapporto, mediato dalla statua, senza presenza reale ma con sacralità.

È vero che c'è anche un'esperienza della "presenza" divina. L'ho recentemente sperimentato, è stata una sorte di "notte di Pascal", se vogliamo, ma da fuori. Ero in Israele durante le feste di Natale e degli amici mi hanno spinto ad andare a Betlemme. Ho potuto allora scendere nella cripta in cui si suppone abbia avuto luogo la nascita del bambino divino. I fedeli assistevano lì ad una messa. Era esattamente la stessa cosa che ho potuto osservare a più riprese in India, vedendo i fedeli davanti alle statue di Vishnu o Shiva: Dio era lì. Sociologicamente, il Cristo era in questa cripta. Non dal punto di vista della scienza fisica né, forse, della filosofia, ma dal punto di vista sociologico il Cristo era lì, era sempre lì in procinto di nascere. E le persone che si trovavano in quel luogo sperimentavano questa presenza reale della divinità. È un'esperienza che avete forse fatto nei posti dove il culto cristiano è associato a fenomeni soprannaturali, che sia Lourdes o altrove. C'è quindi una categoria di fedeli che evidentemente vive una relazione con il luogo, con ciò che è accaduto o che sta accadendo, come se ci fosse un portare alla presenza la divinità. Ma questo l'osservatore può solo ricostruirlo percependo degli atteggiamenti, dei gesti, eccetera, e cercando di fare astrazione della presenza dei venditori di souvenir. Nella cripta di Betlemme, non ci sono venditori e questo vi prende alla gola: per i credenti, Dio è lì.

Alla fine, che cosa bisogna intendere per idolatria? È impossibile pensare ad una vera religione, con un'esistenza sociale, senza che la trascendenza sia "presente" da qualche parte nel mondo; al limite, se essa non è presente in una grotta, essa è presente in un discorso, in un libro, o forse, molto semplicemente, per alcuni filosofi, nel fatto di poter formulare l'imperativo categorico. Ma essa è presente, essa "si annuncia".

Terzo punto: non c'è nella religione greca né promessa né speranza. Abbiamo visto che, nella misura in cui c'è immortalità, quest'ultima è peggio di una morte definitiva, è sopravvivenza di ombre miserabili senza intelletto, senso e ricordo (pensate alle ombre degli Inferi nell'*Odissea*); degli esseri la cui condizione è del resto al limite del pensabile. Questa è l'atteggiamento della corrente dominante della religione greca. È vero che, probabilmente a partire dal VI secolo a. C., sorgono in opposizione a questo delle correnti che possiamo chiamare, se vogliamo, mistiche, benché il termine in questo caso sia pessimo. Tuttavia, sono correnti marginali, che deviano rispetto alla corrente centrale. Esse sono soprattutto rappresentate dall'orfismo, poi dalle sette pitagoriche, ancor più minoritarie. Queste correnti si oppongono manifestamente alla religione olimpica così come la troviamo in Omero. Esse presentano per esempio un'altra cosmogonia, in cui il caos non è più il punto di partenza di tutte le cose; esse sono molto chiaramente acosmiche e di fatto contro la città, anche quando non lo dicono in maniera esplicita. Sappiamo per di più che nell'orfismo l'antropogonia, il momento della creazione dell'essere umano, è assolutamente centrale, un aspetto che è evidentemente carico di senso. Queste sette raccomandano, da un lato, un'alimentazione totalmente o parzialmente vegetariana e, dall'altro lato, se non un'astinenza sessuale totale, almeno una vita sessuale soggetta a più vincoli di quanto fosse allora correntemente ammesso. E sia gli orfici sia i pitagorici rifiutano il sacrificio animale, rifiutano quindi questo marchio dell'articolazione fra l'umano e il divino.

Quello che è così esplicitamente formulato – i testi di Vernant e di Detienne che ho appena citato sono molto ricchi e assolutamente probanti a questo proposito – è la volontà di raggiungere una

sorta di divinizzazione dell'essere umano. Rendere l'uomo simile agli dèi non attraverso un atteggiamento di sfida, come nella storia del serpente della *Genesi*, ma attraverso lo sforzo etico, nella pietà. Non è sorprendente che queste correnti – certamente gli orfici e i pitagorici più rigorosi – siano nello stesso tempo a-cosmici, a-politici e persino anti-politici, contro la città. Infatti, è evidente che se un tale obiettivo – la divinizzazione – è raggiungibile, se può essere proposto e perseguito, interessarsi a ciò che accade in questo mondo diventa del tutto irrisorio. È questa la conclusione a cui giungono esplicitamente gli orfici e alcuni pitagorici, perché è la sola alla quale può giungere, al massimo, una religione della trascendenza. Se si può veramente *athanatizein*, divinizzare sé stessi, non si vede quale interesse possano avere l'*agora*, l'*ekklēsia*, la tragedia, Salamina, i Persiani, la costruzione dei templi o qualsiasi altra cosa. Sull'importanza di queste considerazioni nel ritiro dagli affari del mondo, leggete Pascal. È a questa tendenza degli orfici che Pindaro risponde all'inizio del V secolo con quei famosi versi in cui dice che è assurdo voler essere immortale e che bisogna *thnata phronein*: pensare, avere una disposizione d'animo che corrisponde allo statuto dell'essere mortale[109]. E dice anche che niente è più vano o ridicolo che disprezzare quello che si ha davanti a sé e mirare sempre a qualcosa che è lontano e altrove[110]. Questi versi esprimono una componente essenziale dell'atteggiamento greco classico.

Il quarto e ultimo punto riguarda il carattere "nazionale" o meno degli dèi. È un problema intrinsecamente difficile, che esigerebbe l'aiuto di una quantità enorme di dati che rientrano nel campo dello studio comparato delle religioni; tuttavia, non è probabilmente eccessivo dire che nel complesso – almeno prima della comparsa di quelle che sono state chiamate le religioni universali della salvezza: buddismo, cristianesimo o islam – ogni popolo si sceglie degli dèi, li pone come i *propri* dèi e li contrappone a quelli degli altri. Ebbene, a questo proposito, io credo che si possa affermare che per i Greci i loro dèi non sono "gli dèi dei Greci", ma molto semplicemente *gli* dèi. In altre parole, ci sono due aspetti in questa religione. Da un lato, dopo Gernet[111] e anche prima, la religione greca è stata vista – e molto giustamente, perché si tratta di certo di un aspetto fondamentale – come una religione civica, una religione della *polis*: il culto "politico" riguarda la città, che lo assume, lo organizza, lo regola, ne sancisce l'osservanza. Quelli che si fanno carico di alcune cerimonie non appartengono ad un corpo sacerdotale che si perpetuerebbe da sé, designato secondo delle procedure particolari: sono nominati dalla città. Ma, dall'altro lato, gli dèi a cui questo culto si rivolge, anche se possono aver un rapporto privilegiato con questa o quell'altra *polis* (Atena e Atene, Era e Argo…) non sono per questo gli dèi esclusivi di queste città, non sono nemmeno gli dèi esclusivi dei Greci, ma "gli dèi", molto semplicemente – gli dèi di tutti. Questo appare chiaramente sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea*: i Troiani non hanno altri dèi e i mostri come i Ciclopi possono certo disprezzare gli Olimpi e rifiutare di rendere a loro omaggio, ma si tratta comunque dei medesimi dèi. Non ne hanno altri e non dicono nemmeno, per esempio, che gli dèi non esistono: questi mostri molto potenti, credono molto semplicemente di poter permettersi il lusso di tenere loro testa. È vero che questa è una costatazione a doppio taglio, perché a chi dice che nella religione greca gli dèi sono posti come universali, si potrà sempre ribattere che i Greci, che lo vogliano o meno, impongono in tal modo questi dèi universali a tutti. Obiezione in un certo senso inconfutabile, ma non è questo l'essenziale. Quello che è importante per noi, nel contesto della nostra discussione, è che, nonostante questi dèi siano legati ogni volta con un culto particolare alla città, non hanno un carattere etnico o "nazionale" e sono quindi, in questo senso, "universali". È molto significativo a questo proposito che i Greci abbiano sempre voluto trovare delle equivalenze o riconoscere dei prestiti: "il dio che noi chiamiamo Zeus, gli Egizi gli danno quest'altro nome, oppure Eracle, che troviamo in tale forma presso gli Egizi,

---

[109] <PINDARO, *Pitica III*, vv. 59-62: «Dobbiamo chiedere agli dei / cose conformi alle menti mortali, / consci di ciò che è ai nostri piedi / e di quale sorte siamo noi partecipi. / Non ambire, mio cuore, ad una vita immortale / ma esaurisci le vie del possibile» (trad. it. di B. Gentili, *Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1995, p. 95).>

[110] <*Ivi*, vv. 23-25: «C'è una razza tra gli uomini / totalmente vana, / che le cose nostrane vitupera / e scruta quelle remote, / a caccia di fantasmi / con speranze inani» (*op. cit*., p. 91).>

[111] [Cfr. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris 1968 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, prefazione di J.-P. Vernant, Mondadori, Milano 1983) (*NdT*).]

è da questi che lo abbiamo preso in prestito", eccetera. Questo atteggiamento, già presente in Erodoto, si confermerà in seguito.

Vengo ora a ciò che, nei poemi, soprattutto nell'*Odissea*, è per me un'affermazione di significati che riguarda l'essere della società e ciò che è un'umanità che vive in società, differenziandosi, proprio per questo, dal non-umano, in contrapposizione non solamente alla semplice assenza di alcune caratteristiche umane, ma dal non-umano come mostruoso. Prenderemo in esame in particolare il famoso episodio dei Ciclopi[112], discusso mille volte fin dall'Antichità, e già da Platone e Aristotele[d] – si parla dei Ciclopi anche nella *Teogonia* di Esiodo, ma si tratta solo di un'allusione piuttosto breve[113] (in ciò che segue, ho spesso attinto ad un eccellente elaborato di una giovane normalista, Myrto Gondicas, dove sono molto ben individuati alcuni punti significativi). Conoscete probabilmente tutti l'episodio, quindi mi limiterò a ricordare l'essenziale: Ulisse, sbarcando con i suoi compagni sull'isola dei Ciclopi, viene fatto prigioniero da uno di loro, Polifemo, un mostro cannibale. Dopo averlo fatto ubriacare e avergli cavato il suo unico occhio con un enorme palo, Ulisse riesce a scappare, ricorrendo in particolare ad un famoso stratagemma: fa credere a Polifemo che il suo nome sia *Outis*, cioè "Nessuno", e quando il mostro chiede aiuto agli altri Ciclopi, questi gli rispondono: se nessuno ti fa violenza, allora sei malato, invoca nostro padre Poseidone… Questa storia si inscrive nel racconto delle avventure che Ulisse fa da Alcinoo, il re dei Feaci. Appartiene a quel gruppo di avventure che potremmo chiamare "esotiche", non greche, e che, con un'unica eccezione[114], hanno luogo tra esseri più o meno fantastici, Lotofagi, Ciclopi o Lestrigoni. Gli ascoltatori di questi racconti, i Feaci, sono al crocevia fra questo mondo esotico, o addirittura mostruoso, e il mondo greco, il mondo della guerra di Troia, quello che incontra Telemaco presso Nestore e Menelao. Non insisterò sui Feaci – la parola stessa vuole dire "gli uomini grigi": ci sono in loro dei tratti che li collocano al confine del mondo visibile e del mondo dell'aldilà[115], ma altri tratti segnano con molta forza la loro appartenenza all'universo umano, "civilizzato", diremmo noi. Essi hanno, per esempio, un re con uno *skēptron* che comanda altri "re", hanno una sorta di *agora*, di assemblea, e dei *kērukes*, degli araldi. La posizione della regina in confronto al re è piuttosto singolare, poiché essa sembra giocare un ruolo tanto importante quanto lui, aspetto che non è (a quest'epoca) greco. Comunque sia, anche i Feaci sono radicati nel mondo umano, il che significa che Ulisse può essere ben accolto, sedersi tranquillamente in mezzo a loro e raccontare le sue avventure, davanti ad un uditorio che nutre effettivamente un interesse per esse.

Ritorniamo ai Ciclopi. Ciò che colpisce nella definizione che è data di loro è che essa procede essenzialmente per negazioni. Naturalmente, intervengono dei tratti positivi anche nella loro descrizione, non fosse che per la presentazione del gigantesco Polifemo, che assomiglia ad un picco boscoso in mezzo ad alte montagne. Ma fin dall'inizio, quando Ulisse vuol far comprendere ai suoi ascoltatori cosa sono i Ciclopi, dice loro: dopo la nostra partenza dal paese dei Lotofagi, abbiamo ripreso la navigazione e siamo arrivati nella terra dei Ciclopi (Ciclope vuol dire "occhio rotondo"), *huperphialōn athemistōn*. *Huperphialos* è orgoglioso in maniera esorbitante, che non ascolta nessuno, che non si sottomette a nulla. *Athemistoi* sono quelli che non hanno *themistes*, delle leggi poste, delle istituzioni (Bérard traduce *athemistoi* con «senza fede né leggi»). Essi sono arrivati al paese di persone che non seminano né arano e che non hanno né *agorai boulēphoroi* (delle assemblee che emettono o che esprimono, o nelle quali si formano, delle *boulai*, cioè, al tempo stesso, degli avvisi e delle decisioni) né *themistes* (cioè delle istituzioni). Ognuno regna su sua moglie e sui suoi figli, *oud'allēlōn alegousi*, e non si curano gli uni degli altri, oppure: non si frequentano.

Abbiamo quindi in questo caso la descrizione di ciò che possiamo chiamare, se vogliamo, uno stato di natura, tranne per il fatto che lo sarebbe in modo antifrastico o ironico, perché si tratta di uno stato di mostruosità. Sono delle persone che non lavorano o, in ogni caso, che non si dedicano a quello che è per i Greci il lavoro per eccellenza, cioè la coltivazione della terra. Del resto, non ne hanno

---

[112] <*Odiseea*, IX, 105-555.>

[113] <Cfr. ESIODO, *Teogonia*, 139-146, dove i Ciclopi sono figli della Terra e non di Poseidone.>

[114] <Il sacco della città dei Ciconi, *Odissea*, IX, 37-61>.

[115] <Cfr. *Odissea*, VII, 199-200.>

affatto bisogno: confidano negli dèi immortali e presso di loro tutto cresce spontaneamente. Bisogna segnalare tuttavia che Polifemo, invece, ha un'attività: si occupa delle proprie pecore e produce del formaggio, il che non è trascurabile. Vale la pena notare questo aspetto perché l'assenza di autentiche polarità o opposizioni binarie potrebbe qui porre un problema alle analisi di tipo strutturalista[e]. Tuttavia, non troviamo presso gli altri Ciclopi alcun lavoro o tecnica degni di essere menzionati, benché Ulisse e i suoi compagni percepiscano da lontano dei fumi[116]… Siamo al contrario colpiti di constatare a quale punto Ulisse abbia uno sguardo sul mondo dei Ciclopi che potremmo quasi definire tecnico, quando cerca di elencare ciò che essi fanno o non fanno e segnala anche le possibilità di sfruttamento che offrirebbero queste isole a dei popoli civilizzati[117], tanto che è stato possibile vedere in questo una sorta di appello alla colonizzazione[f]. Ma il punto sul quale vorrei insistere è questa definizione di ciò che è propriamente umano che si delinea per contrasto, quando, l'abbiamo visto, Ulisse presenta questi mostri dicendo che essi non hanno né assemblee deliberative né *themistes*. Quest'ultimo termine è stato talvolta tradotto con «tribunali», ma io credo che si debba qui fare attenzione alla radice della parola: si tratta di leggi, di istituzioni poste. È vero che viene detto che ogni Ciclope *temisteuei*, fa la legge per i suoi figli e per sua moglie, ma viene aggiunto subito: senza preoccuparsi degli altri. I Ciclopi sono quindi come una sorta di *pater familias*, ma il verbo *themisteuein* esclude che un Ciclope possa uccidere arbitrariamente sua moglie o i suoi figli. Un altro aspetto interessante, sul quale non possiamo soffermarci in questa sede, è che la loro mostruosità è relativizzata dal fatto di possedere la parola, aspetto che permette d'altronde che ci sia una storia dei Ciclopi e che non si tratti di una semplice prova come di fronte a Cariddi e Scilla. Ma l'essenziale, ripetiamolo, è questo: cosa impara quindi un bambino greco ascoltando un rapsodo recitare l'*Odissea*? Che quelli che non hanno *agorai boulēphoroi*, assemblee deliberative della comunità, sono dei mostri. Che quelli presso cui non ci sono *themistes*, leggi poste, sono dei mostri e non umani.

Certo, potremmo sfumare alcuni aspetti. L'*Odissea* non è un testo teorico e, soprattutto, non è un trattato di scienza politica o di geometria. Le significazioni di cui parliamo sono di un altro ordine ed è questo che gli interpreti contemporanei hanno spesso la tendenza a dimenticare. Perché, l'abbiamo visto, nella non-umanità ci sono dei gradi, delle tappe intermedie, non è una tabella con dei più o dei meno. Per esempio, nel corso dei loro viaggi Ulisse e i suoi compagni arrivano dai Lestrigoni, che sono anch'essi degli esseri abbastanza mostruosi, grandi come delle montagne – e che sono allo stesso modo dei cannibali. Ma sono dei cannibali sociali, hanno una città, delle assemblee e un re[118], anche se non sono dei «mangiatori di pane» (questo epiteto è nell'*Odissea* una cellula ritmica formulare). Quanto ai Cimmeri, di cui si parla nel canto XI, sono un *dēmos*, hanno una *polis*[119] e se sono più che umani, proprio come gli Etiopi, quest'altro popolo che abita alle estremità del mondo, non sono certamente dei mostri.

Bisogna insistere su questo: troviamo già nei poemi omerici, fin dall'inizio, la posizione delle *agorai boulēphoroi* e delle *themistes* come elementi caratteristici dell'umano (notiamo di sfuggita che, se c'è ambiguità nel termine *boulēphoroi*, non è molto diversa da quella che si trova nel francese con "délibératives" e che, alla fine, non si tratta solamente di poter decidere, ma anche di riflettere, di chiedersi su che cosa prenderemo o meno una decisione). Tuttavia, il tema dell'*agora* – e questo interessa direttamente la nostra indagine – rimanda anche ad altri luoghi dei poemi. È vero che c'è una differenza piuttosto netta fra quello che è l'*agora* nell'uno e nell'altro poema, ma essa è forse meno netta di quanto alcuni abbiano voluto dire. Nell'*Iliade*, l'*agora* è l'assemblea dei guerrieri liberi – non solamente degli eroi – ma ci sono solo gli eroi, i grandi signori, che parlano. Abbiamo visto che quando Tersite, un uomo del popolo, prende la parola, Ulisse lo insulta e lo colpisce con il suo scettro: non avrebbe dovuto parlare. Se è vero che questa *agora* è soprattutto una cassa di risonanza per i discorsi degli eroi, essa è anche in alcuni casi un mezzo per i capi di tastare il polso dell'"opinione". L'*agora* può allora reagire, come nel canto II dell'*Iliade*, quando, davanti all'assemblea, Agamennone

---

[116] <*Odissea*, IX, 167.>
[117] <*Odissea*, IX, 130 ss.>
[118] <*Odissea*, X, 100-134.>
[119] <*Odissea*, XI, 14.>

finge di voler togliere l'assedio e i guerrieri lo prendono in parola e si precipitano verso le navi[120]… Ma è vero che nell'*Iliade* questo ruolo attivo dell'*agora* è abbastanza limitato. Nell'*Odissea* la situazione è diversa, che si tratti dell'*agora* degli dèi[121] o di quella di Itaca[122], quando Telemaco affronta i pretendenti: in quel caso, c'è un autentico dibattito, benché non accada lo stesso in altri episodi. Per esempio quando Ulisse, arrivato con i suoi sulla piccola isola paradisiaca che è di fronte a quella dei Ciclopi[123], convoca un'assemblea (*agorēn themenos*) e dice ai suoi compagni che il grosso delle truppe rimarrà sul posto e che lui, con un pugno di uomini, si recherà sull'isola più vicina per vedere quali uomini la abitano: se essi sono *hubristai* («che non osservano alcuna regola», ma la parola è, a dire il vero, intraducibile), selvaggi e senza giustizia, oppure se essi sono ospitali e rispettano gli dèi. Non è sorprendente, naturalmente, che Ulisse e i suoi compagni, dopo aver affrontato delle prove spaventose, sognino di trovare un posto dove ci siano persone *philoxenoi*, ospitali. Ma è interessante notare che è questa caratteristica "ospitale e rispettoso degli dèi" – in particolare di Zeus, che protegge stranieri e supplicanti – che viene in primo luogo alla mente di chi vuole definire coloro che non sono selvaggi, ingiusti e *hubristai*. Comunque sia, chiaramente, abbiamo a che fare in questo caso con un'assemblea che sembra essere stata convocata solo per mettere al corrente delle decisioni del capo.

Tuttavia, nell'episodio dei Ciclopi troviamo, l'abbiamo visto, un altro elemento, come se si alzasse il tiro: è ciò che viene espresso dall'uso del termine *boulēphoroi*, "deliberative" – che porta una *boulē*, un parere, una decisione forse – per qualificare le assemblee. Alcuni vi potrebbero vedere, naturalmente, uno degli ultimi strati di accrescimento dei poemi. È altamente possibile; tuttavia, come ho già detto all'inizio, per noi non cambia nulla e anzi rafforza ciò che stiamo dicendo, perché traduce il fatto che il poeta, il compositore monumentale, è lui stesso impregnato di significazioni immaginarie sociali – di significazioni politiche, in questo caso – che fa entrare nei poemi, a costo di commettere un enorme anacronismo sociale-storico introducendo in quello che si suppone essere il mondo eroico, o in quelli che noi chiamiamo i secoli oscuri, delle istituzioni che appartengono alla Ionia del secolo VIII, dove la *polis* si costituisce – con le sue *agorai boulēpheroi*.

Per terminare questa panoramica sui poemi omerici, vediamo brevemente i *germi* contenuti in questi testi che potranno svilupparsi nel mondo greco successivo e che finora non abbiamo menzionato esplicitamente. Chiediamoci tuttavia anzitutto quali sono gli elementi del mondo dei poemi che spariranno nella creazione dei secoli VII, VI e V. Naturalmente, a sparire è soprattutto questa opposizione netta, che fa parte integrante dei valori del mondo eroico, fra l'eroe e il *vulgum pecus*, questa svalutazione degli esseri ordinari illustrata in maniera quasi caricaturale dall'episodio di Tersite: ci sono i capi della guerra e poi gli altri e se un semplice guerriero si immischia in ciò che non lo riguarda, ha diritto a dei colpi di bastone o di scettro. Questo elemento in seguito scompare, anche se la storia politica ce ne offre delle sopravvivenze nell'affermazione di alcuni valori da parte dell'aristocrazia, o da parte dei poeti dell'aristocrazia, come Teognide o Pindaro.

Ciò che rimarrà, naturalmente, è anzitutto una risposta alla domanda: cosa può augurarsi l'essere umano in un mondo che non è stato fatto per lui e che, in quanto tale, non contiene nessuna risposta evidente? Da Omero fino circa ad Alessandro, la risposta è stata il *kleos* e il *kudos* – la fama e la gloria – come valori, se non supremi, almeno assolutamente cardinali. Sono questi due famosi elementi a fornire alla cultura e alla creazione greche questo carattere agonistico che alcuni hanno messo giustamente in rilievo[124] e che appare chiaramente in questa affermazione che troviamo due volte nell'*Iliade*[125]: in fin dei conti, l'essenziale è *aien aristeuein*, essere sempre nell'*aristeia* (*aristos*, superlativo di "buono", non nel senso morale ma come suprema eccellenza) e di *huperochon emmenai*

---

[120] <*Iliade*, II, 86-156.>
[121] <*Odissea*, I, 11-95; V, 1-42.>
[122] <*Odissea*, II, 1-259; cfr. anche *ivi*, XVI, 375-382.>
[123] <*Odissea*, IX, 170-178.>
[124] [*Annotazione a margine*: Cfr. Burckhardt <*Storia della civiltà greca*>, Arendt <*Vita Activa*>.]
[125] <*Aien aristeuein kai huperochon emmenai allōn*: «ch'io sempre fossi fra gli altri il migliore e il più bravo» (trad. di R. Calzecchi Onesti), *Iliade*, VI, 208 (Ippoloco a suo figlio Glauco, dal lato troiano); *Iliade*, XI 784 (Peleo a suo figlio Achille).>

*allōn*, essere superiore agli altri – che sia nel combattimento, in Omero, oppure nei giochi, ad Olimpia o a Nemea. Ritroveremo questo elemento anche nella città, nel senso che la solidarietà dei cittadini, l'esistenza della comunità, non possono in alcun modo essere dissociate dall'aspetto agonistico: chi sarà il migliore? A parte ogni questione di contenuto, gli stessi poeti tragici scrivono per vincere un concorso, perché vogliono essere incoronati, ottenere il primo, il secondo o il terzo premio. È certo che questo aspetto è legato anche, in un modo o nell'altro, a tutto ciò che accade nel dominio del sapere propriamente detto. L'agonistico può diventare, evidentemente, polemica e eristica: io so meglio di te, io posso mostrare che quello che tu dici è falso, il mio discorso è superiore al tuo. Dal momento che non c'è una fonte trascendente della verità né legge sacra né dogma (gli dèi non parlano, se non per bocca degli oracoli, ma gli oracoli sono un'altra storia), e non c'è, di fatto, interprete autorizzato dalla verità, divinamente ispirato, il campo è aperto alla competizione, che è, in questo caso, una competizione discorsiva: chi parlerà meglio, chi convincerà meglio gli altri, chi darà prova di maggiore persuasione o avrà gli argomenti più forti[g]. È significativo a questo proposito che l'espressione classica per "l'argomento più forte" sia "*ho kreittōn logos*". *Kreittōn* è il comparativo di *agathos* quando questa parola ha a che fare con il coraggio o con la forza. *Ho kreittōn logos* non è solo l'argomento più forte e più potente: è quello che *si impone*. Da tutto questo, teniamo quindi a mente il carattere centrale del *kleos* e del *kudos*, inseparabili del resto dall'onore (la *timē* di cui parla Achille), l'alto valore riconosciuto all'individuo dalla collettività nella quale vive, nella misura in cui lo fa proprio. Segnaliamo infine un altro elemento che i Greci del periodo classico metteranno al centro dell'atteggiamento del cittadino, ma che troviamo già nell'*Iliade*: la *parrhēsia* o la franchezza[h], il fatto di dire quello che si pensa, di non nascondere la propria opinione quando si tratta di questioni importanti. Questo per quanto riguarda gli elementi, diciamo così, positivi.

Da un punto di vista negativo, possiamo veder spuntare nei poemi – ma non insisterò su questo punto – l'abbozzo di una critica della regalità, come per esempio nel canto IX dell'*Iliade*, quando Diomede sbatte in faccia ad Agamennone: "Zeus ti ha donato lo scettro, ma ti ha negato il coraggio"[126]. Si tratta certo di una critica, una dissociazione fra la funzione regale e le qualità positive che giustificherebbero il fatto di essere re. Si tratta di un abbozzo anche di una critica della morale eroica, di cui ho già parlato, quando nel canto IX Achille chiede: perché dunque gli Argivi devono muovere guerra ai Troiani? E aggiunge: niente vale quanto la vita, ritornerò a casa. È come un punto interrogativo sul *kleos* e sul *kudos* dell'eroe: tutto questo, perché?

Troviamo nei poemi anche i primi depositi di una certa concezione della giustizia – il punto merita di essere approfondito più a lungo. Bisogna cogliere bene l'importanza della cosa. È vero, è a partire soprattutto da Esiodo che vediamo apparire una risposta allo stato a-sensato del mondo, una risposta umana, anche se essa è presentata come il prodotto della volontà di Zeus. In rapporto a questa prima presa di coscienza del mondo, nella quale nessun senso è offerto all'uomo, in cui non ci sono né redenzione né speranza, se non la quasi-immortalità della fama e della gloria, vediamo sorgere l'idea che il mondo non è altro che questa semplice sostituzione di un ente con un altro ente, questa sorta di circolazione dell'emergere e della distruzione, che sarebbe propria di ciò che è (ci ritorneremo lungamente), ma anche che c'è una *dikē* – una giustizia. Cos'è precisamente questa giustizia? Domanda evidentemente enorme e che rimane sempre aperta. Tuttavia, se è vero che è a partire da Esiodo che essa viene esplicitamente formulata, bisogna notare che tale questione della giustizia (vale a dire l'idea che non ci sono solamente delle cose "che si fanno", corrette, o che apportano la gloria, ma anche delle cose giuste o ingiuste, senza che si possa del resto fondare definitivamente quest'ultima distinzione) è già presente nei poemi omerici. Abbiamo detto e ripetuto che questo elemento si trova già nell'*Odissea* e il fatto è indiscutibile. Nel canto XXII, quando la serva Euriclea grida di gioia davanti ai cadaveri dei pretendenti, Ulisse la fa tacere e le dice che non bisogna trionfare in tal modo su questi uomini, perché sono gli dèi che li hanno abbattuti per punirli delle loro iniquità[127]. E ci sono molti altri passaggi in cui viene fatta menzione della giustizia di Zeus[128], in cui

---

[126] <*Iliade*, IX, 37-39.>
[127] <*Odissea*, XXII, 407-416.>
[128] <*Odissea*, XIII, 213-214; XIV, 85 ss., 259 ss.; XXIV, 351-352.>

ai violenti e agli ingiusti sono contrapposti quelli che rispettano la giustizia e gli dèi[129]. Ma troveremo anche degli elementi assolutamente analoghi nell'*Iliade*, che è, secondo l'opinione di tutti, anteriore all'*Odissea*. Si potrebbe dire, ancora una volta, che i versi che discuteremo sono degli accrescimenti estremamente tardi; ma, ripetiamolo, questo non ci pone alcun problema, tutto il contrario. Prendiamo qui solo un esempio fra molti altri[i], nel canto XXIV. Dopo la morte di Ettore, Achille non solamente rifiuta di permettere che abbiano luogo i suoi funerali, ma lega ogni giorno il cadavere al suo carro e lo trascina attorno alla tomba di Patroclo. Il dodicesimo giorno, Apollo si ribella (versi da 33 a 54) e accusa gli dèi riuniti di essere *schetlioi* e *dēlēmones*, crudeli e malefici, rimproverandoli di aver dimenticato le offerte di Ettore. Nella sua furia, Achille non si limita, come tutti, a piangere una persona a lui cara, finendo così per accettare quello che la *moira* dà a tutti. Continua ad oltraggiare il cadavere di Ettore, fatto che non è né buono né bello. Bisogna permetterlo? L'intervento degli dèi è una circostanza ricorrente nei poemi e, in quanto tale, non ci interessa in questa sede. Quello che bisogna in compenso notare è che esso deve aver luogo per rispondere ad un eccesso in rapporto ad una norma giusta, o che c'è, almeno in questo caso, l'idea di una tale norma, di una *dikē*, di qualcosa che "dovrebbe essere". Questa *dikē* si applica anche nel momento in cui non si potrebbe parlare di legge positiva. Che ci siano delle norme nei rapporti tra i Greci, che il furto, l'omicidio, l'adulterio siano proibiti sotto certe condizioni è evidente. Ma non si tratta di diritto positivo – Achille è davanti al cadavere di un nemico. Ciò che Apollo fa notare non è che Achille ha violato una legge, ma che i suoi atti non sono "ciò che bisogna fare", non sono giusti, nel senso di *dikaion esti*. È un'anticipazione dell'idea di un principio, di una norma che, anche se essa non è formulata in maniera rigorosa, come una legge scritta, deve guidare e permettere di valutare gli atti e i comportamenti[130].

Un ultimo germe infine: il superamento del mondo eroico come mondo, se così possiamo dire, individualista, dove tutto è incentrato in modo molto esplicito sull'eroe, le sue imprese e il suo destino. Un'idea che si trova già nell'*Iliade*, in un verso di cui alcuni hanno messo in dubbio il senso evidente, a mio avviso assolutamente a torto. Il Troiano Polidamante fa notare ad Ettore che gli *oiōnoi*, gli uccelli, dicono che non deve ingaggiare combattimento – l'augurio non è buono. E l'eroe risponde: «il solo buon augurio (uccello) è difendere la propria patria»[131], *amunesthai peri patrēs*. È stato detto[k] che non bisogna attribuire troppa importanza alla parola "patria", che l'idea di obbligo verso la comunità corrisponde ad una fase successiva. Io credo che se rimettiamo il termine nel contesto dell'insieme dei discorsi che Ettore rivolge ai Troiani e che gli eroi greci rivolgono agli Achei, è difficile sfuggire alla conclusione che ci sia nei poemi un'autentica percezione della comunità, di questa collettività che già si sta costituendo – percezione che supera la semplice considerazione del *kleos* e del *kudos* dell'eroe.

Vorrei terminare sottolineando che la tensione fra questi due elementi sarà presente per tutta la storia greca. Se volessimo imitare gli Antichi, diremmo che è la fonte tanto delle fortune quanto delle disgrazie del mondo greco, ma questo aspetto non ci tratterrà qui. Mi limiterò a far notare che, in questa creazione greca, di nuovo, c'è una sorta di polarità ben regolata, se così posso dire, fra, da una parte, il *kleos* e il *kudos*, questa spinta essenzialmente legata all'individuo e dove predomina l'elemento agonistico, e, dall'altra parte, la solidarietà della *politeia*. Un ultimo esempio per concludere. A metà del V secolo, nel celebre epitaffio di Eschilo, viene detto (è formulato con una bellezza estrema, che la traduzione non può rendere): «è Eschilo, figlio di Euforione, che questa tomba ricopre, / si è spento a Gela (città della Sicilia), fertile nel grano: / Il suo coraggio (o: la sua forza) efficace (o: di ben comprovata esperienza) il bosco di Maratona può dirlo / e il Medio dai lunghi capelli anche, lo conosce bene»[l]. Che esso sia stato scritto da Eschilo stesso o da qualcun altro, poco importa: è certo l'epitaffio che gli si addiceva. Eschilo è eccellente, ha un *kleos* e un *kudos*. Perché? Non grazie a ciò che ha scritto (l'*Orestea*, *Prometeo*, eccetera…), ma perché si è battuto come un prode fra i prodi a Maratona. In altre parole: è eccellente come cittadino Ateniese e

---

[129] <*Odissea*, VIII, 575-576; IX, 214-215; XIII, 200-202; XVIII, 141-142.>

[130] [*Annotazione a margine*: Al di là della "legge positiva". Cfr. *Antigone* di Sofocle[j].]

[131] <*Iliade*, XII, 243: *heis oiōnos aristos amunesthai peri patrēs* [«solo un augurio è buono, battersi per la patria» (trad. it. R. Calzecchi Onesti)].>

combattente. È evidente che, tenuto conto dell'epoca in cui è stato redatto questo epitaffio, c'è come una sorta di provocazione in esso: alla morte di Eschilo, le sue opere venivano ancora rappresentate in Magna Grecia; ogni Greco che non fosse sperduto nella profondità della sua campagna sapeva chi era e cosa aveva fatto. Ebbene, l'epitaffio dice, in una sorta di sfida: non si parlerà di tragedia, parliamo della battaglia di Maratona[m]. Per quelli di voi a cui divertono queste cose: in una poesia di Kavafis[n], dei giovani di Sidone, nove secoli più tardi, ascoltano un attore recitare l'epitaffio di Eschilo durante un banchetto. Un giovane convitato, appassionato di letteratura, si alza e esclama: "ma suvvia, è inammissibile, quando si è scritto quello che si è scritto, limitarsi a dire che si è combattuto a Maratona, come tutti gli altri!". Siamo davvero in un periodo di decadenza. Infatti, ciò che si vede giustamente, in questo epitaffio, è l'importanza cardinale dell'appartenenza alla città, della solidarietà con il corpo dei cittadini combattenti.

## DOMANDE

– <*Sui Greci, i mostri e i Barbari.*>

C'è fra "mostri" e "Barbari" una differenza assolutamente enorme, di cui riparleremo forse a proposito di Erodoto e della creazione dell'etnografia. In poche parole, i mostri di Omero sono veramente dei mostri, mentre i Barbari, come tutti sanno, sono all'inizio solo quelli che invece di parlare greco fanno un rumore incomprensibile: *bar-bar*. Vi ricordo che in russo i tedeschi sono i *nemtsy*, i muti: non parlano russo, quindi non parlano. Ma Erodoto comincia dicendo che racconterà le imprese dei Greci e dei Barbari. Quando si legge Erodoto, e già quando si legge l'*Odissea*, è impossibile non essere colpiti dal carattere estremamente positivo di tutto ciò che viene detto degli Egizi (questo è del resto un tratto costante nei Greci). Eppure, gli Egizi sono dei Barbari, proprio come i Persiani, l'altro popolo che ha sempre affascinato i Greci. Parentesi: sapete che nel libro di Arnaldo Momigliano, pubblicato in francese con il titolo *Sagesses barbares* [titolo originale: *Saggezza straniera*][o], l'autore si stupisce del fatto che è stato necessario attendere il III secolo a.C. per trovare la prima menzione degli Ebrei e della loro religione nei testi greci. Detto con tutto il rispetto dovuto al grande storiografo italiano, è il suo stupore che mi stupisce: non si vede cosa avrebbe potuto spingere i Greci ad interessarsi degli Ebrei, se non il fatto di constatare (a partire dal momento in cui essi lo hanno effettivamente fatto) che la loro religione era decisamente molto bizzarra. I Greci erano in compenso letteralmente ossessionati da altri due popoli: gli Egizi e i Persiani. Per farla breve, diciamo che gli Egizi incarnavano per loro il sapere, i Persiani il potere statale – è un popolo che aveva saputo creare e conservare uno Stato immenso. Il sapere e il potere: ecco ciò che attirava presso di loro i Greci, che del resto vi ritornano incessantemente. Erodoto attribuisce ai Persiani cose che non avrebbero neppure sognato, fino all'invenzione della democrazia[p]… In Senofonte, e molto più tardi ancora, ritroviamo questo fascino per il popolo che ha saputo costituire un tale impero – anche gli Egizi c'erano riusciti, ma, all'epoca in cui i Greci cominciano a far parlare di loro, erano già un popolo sottomesso. Gli Egizi annotavano, dice Platone[q], tutto ciò che era accaduto sulla terra. L'ammirazione dei Greci non aveva limiti. Erodoto[132] racconta che gli Egizi potevano risalire nel loro passato a più di trecento generazioni. Lo storico Ecateo di Mileto si era vantato davanti ai sacerdoti egizi di conoscere i suoi antenati fino alla quindicesima generazione – alla sedicesima c'era un dio. Allora, dice Erodoto, i sacerdoti lo hanno condotto in una sala del tempio dove si trovavano trecentoquarantacinque statue delle generazioni successive dei re d'Egitto. E, se essi non credevano che un uomo potesse discendere da un dio, dissero ad Erodoto che ci fu un tempo in cui gli dèi stessi regnavano sulla terra d'Egitto. I Greci hanno del resto attribuito agli Egizi ogni sorta di sapere misterioso, esoterico, eccetera.

---

[132] <ERODOTO, *Storie*, II, 142-144.>

– <*Domanda non udibile*>

Molto brevemente – perché ne ho già parlato l'ultima volta e ci ritorneremo quando parleremo della nascita della filosofia e della sua elaborazione – c'è per me un nucleo della presa di coscienza immaginaria del mondo da parte dei Greci (vale a dire coesistenza di un Caos e di un Cosmo, assenza di speranza in una vita migliore dopo la morte, eccetera) ed è questo il punto di partenza di una liberazione dell'azione e del pensiero. Ecco ciò che caratterizza la corrente principale del pensiero greco. È vero che, marginalmente, è sempre esistito qualcos'altro – benché, nei secoli VII e VI, questo non sia tanto sicuro… Ma alla fine, a partire da un certo momento, diciamo, al termine del VI secolo e il V secolo a.C., comincia a manifestarsi – primo elemento – questa tendenza marginale di cui ho già parlato e che cerca effettivamente qualcos'altro, qualcosa che non è di questo mondo, che non è nella città. Si tratta, naturalmente, dell'orfismo e del pitagorismo. Questo aspetto si combina con – secondo elemento – quelle che bisogna certamente chiamare le necessità proprie del movimento filosofico o, piuttosto, le sue quasi-necessità. Con questo intendo dire che non è del tutto un caso se, fin da Parmenide, il risveglio della filosofia conduce ad una sorta di teologia razionale. Questo appare con chiarezza in Platone, benché ci si possa chiedere se il termine "razionale" sia in questo caso veramente appropriato. Ma alla fine è a partire proprio da questo momento che l'ontologia tende a diventare onto-teologia. Terzo elemento: alla fine del V e all'inizio del IV secolo, assistiamo alla sconfitta di Atene e di tutto ciò che Atene simboleggia – in breve, alla crisi della politica. Da quel momento in poi, queste correnti marginali cominciano a prendere il sopravvento, non solamente fra i filosofi, fra quelli che chiameremmo oggi gli <"intellettuali">, ma anche nella società, con la propagazione sempre più importante di credenze che promettono l'immortalità e l'arrivo di dèi orientali attorno ai quali si organizzano alcuni particolari misteri, come, ad Atene, Sabazio o un'Artemide tracia chiamata Bendis. Quest'ultimo elemento è, quindi, la dissoluzione del mondo greco che aveva creato la *polis* democratica e portato avanti i valori della creazione, del fare nel mondo. E a partire dal momento in cui questo elemento si intreccia in qualche modo con il movimento della filosofia, la questione si complica evidentemente in modo spaventoso. Infatti, abbiamo da un lato la curva stessa dell'evoluzione sociale-storica generale e ciò che viene in questo contesto introdotto nella filosofia e si trasforma attraverso di essa in necessità, direi quasi opportunista, di raggiungere alcune conclusioni – poi, dall'altro lato, ciò che deriva dalle necessità proprie della filosofia, ciò che sorge nella filosofia come una quasi-necessità del pensiero stesso. Per essere un po' meno criptico: nell'ottica di Platone, bisogna, da una parte, che ci sia un dio come garante ultimo degli affari umani, ma dall'altra anche che l'essere, in un'ottica più filosofica, in una certa visione di questo essere, tenda a diventare indifferenziabile da ciò che chiamiamo dio.

## VIII – Seminario del 26 gennaio 1983

Per concludere su ciò che è stato detto e introdurre l'argomento di cui ci occuperemo adesso, presenterò alcune considerazioni sul mito in generale e, naturalmente, sul mito in Grecia. Ne abbiamo parlato fin qui essenzialmente attraverso i poemi omerici, il cui contenuto è profondamente intrecciato con il mondo mitico. La nostra discussione prenderà ora come punto di partenza (o come testa di ponte, se volete) le figurazioni mitiche che fornisce Esiodo nella *Teogonia*, figurazioni che del resto sussisteranno molto tempo dopo. Un'altra ragione per interrogarci sul mito è questo problema storico, storiografico, di sapere se la nascita della filosofia in Grecia traduca una rottura radicale con la mitologia (prima posizione) o se essa sia solo una continuazione (seconda posizione). Discussione che ha occupato per molto tempo, e occupa del resto sempre, gli specialisti[a]. Ho già lasciato intendere che io fornisco una risposta che rifiuta entrambi i termini.

Contrariamente a ciò che afferma quella che chiamerei l'ideologia dominante in sociologia e in storia, nel modo in cui si esprime in particolare nello strutturalismo, il senso o la funzione del mito non consiste nell'operare un'organizzazione logica del mondo e, soprattutto, non secondo una logica di opposizioni binarie (crudo/cotto, miele/cenere, eccetera). Troviamo certo una logica binaria nel mito, ma essa è solo uno strumento, se così si può dire. Questo, del resto, non ha niente di sorprendente, poiché dopo tutto questa logica binaria è molto semplicemente la forma fondamentale di ciò che io chiamo la logica insiemistico-identitaria o, se volete, una logica strumentale. Una logica della classificazione e della separazione, che procede quindi sempre da A/non-A, sì/no e che spinge talvolta ciò che il logico chiamerebbe semplicemente contraddizione (A/non-A) verso un'opposizione polare (A/l'opposto estremo concepibile di A, che non è assolutamente la stessa cosa). In breve, il mito, se contiene la logica binaria, è molto lontano dall'esaurirsi in essa. Gli autori più perspicaci – Vernant, per esempio – lo comprendono del resto perfettamente e mostrano il ruolo dell'ambiguità in questa logica della polarità. Tutto questo costituisce ai miei occhi un timido tentativo di liberarsi dal peso strutturalista o logicista e avvicinarsi in qualche modo – se non è troppo tirare l'acqua al mio mulino – ad una logica dei magmi. L'autentica organizzazione del mito è infatti quella di un magma. Anche se comporta necessariamente una dimensione insiemistico-identitaria, senza la quale nessuna asserzione sarebbe più possibile (se affermo l'identità di A e di non-A, bisogna nello stesso tempo che ponga la loro distinzione assoluta, senza la quale la mia frase non avrebbe più nessun senso), c'è un'altra dimensione che gli è specifica. Se vogliamo rappresentarci concretamente la cosa, possiamo comparare il mito – facendo molta attenzione, perché questo genere di passaggio è sempre rischioso (si tratta di un'analogia, non di un'omologia) – a ciò che Freud chiamava le formazioni dell'inconscio. Non che il mito sia una formazione dell'inconscio; è qualcosa di completamente diverso, è una formazione dell'immaginario sociale che non è né conscio né inconscio nel senso che questi termini hanno nella teoria psicoanalitica. Tuttavia, ciò che li accomuna è la pluralità dei livelli sui quali si svolgono tanto l'esposizione quanto la significazione del mito. E anche il fatto che attraverso questa pluralità di livelli, il mito fa essere delle significazioni che non sono coordinate fra di loro come se obbedissero ad una logica insiemistico-identitaria. Personalmente direi, ed è una definizione, che il mito è la figurazione per mezzo di un racconto del senso di cui una società data investe il mondo. Oppure, se si vuole, il mito mette in atto questo senso, questa significazione attribuita da una società al mondo, figurandola attraverso un racconto[133]. Più specificamente, ma riassumendo molto perché il mio proposito non è ora di parlare del mito di per sé stesso, se si spingesse più lontano l'analogia freudiana, ci sono in sostanza uno e anche più sensi manifesti del mito, che si leggono nella figurazione, cioè nella presentazione di una storia o di un racconto; poi c'è quello che si può correttamente chiamare un senso latente, vale a dire quello che il mito significa sul mondo e sugli uomini.

Ammettiamo quindi che si consideri il mito in questo modo. Del resto, nella mia ingenuità, non vedo come si potrebbe considerarlo diversamente: non vedo come una società potrebbe esistere

---

[133] [*Annotazione a margine*: Cfr. ora Ricœur?]

senza dare senso al mondo e a sé stessa in questo mondo; poi, si sa benissimo che essa non comincia a dare questo senso nei discorsi filosofici, che del resto non lo offrono e che, anche una volta che la filosofia esiste, toccano solo una minima parte della società. Se si pone la questione così, non si può evidentemente più affrontare il rapporto fra mitologia e filosofia secondo l'alternativa tradizionale, rottura radicale o semplice continuazione. Infatti, il mito, come depositario primo delle significazioni immaginarie centrali di una società, contiene naturalmente in germe qualcosa come la filosofia, nella misura in cui risponde alla domanda *sul senso*, risposta che è evidentemente data senza che ci sia stato un interrogarsi esplicito: noi leggiamo la domanda nella risposta, nel fatto che una risposta è data. In questo caso, ecco un interrogativo che potrà sembrare incongruo: perché quindi questo deposito di significazioni si fa precisamente sotto questa forma del mito e non di un discorso, di un'esposizione sistematica? Perché bisogna che la risposta alla domanda sul significato del mondo, della società, degli atti degli uomini, eccetera, prenda la forma di una figurazione attraverso un racconto i cui elementi sono degli atti? Non possiamo non domandarcelo, ma sappiamo immediatamente che non esiste risposta a questa domanda, almeno non una risposta a priori. È così: l'umanità comincia – e continua del resto – in questo modo, incarnando la significazione in una figurazione. E il discorso così come noi lo concepiamo, quello che tenta di e tende a liberarsi di ogni elemento figurativo, è molto evidentemente una creazione ulteriore, che si origina appunto in Grecia, almeno per quanto riguarda la corrente della storia nella quale noi ci troviamo.

Un'altra domanda incidentale: qual è la differenza fra il mito e la fiaba? Domanda che è lontana dall'essere trascurabile, dato che un autore così importante come Georges Dumézil, che ha dedicato cinquant'anni della sua vita a riflettere sulla mitologia e ha fornito in questo campo dei contributi essenziali – vi consiglio vivamente di leggere di lui tutto ciò che vi capiterà sottomano – ammetteva ancora, nel 1970[b], che non mai potuto comprendere la differenza. Per illustrare ciò che è in gioco, ci si potrebbe interrogare su ciò che separa, diciamo, il mito di Edipo dalla fiaba di Pollicino… Evidentemente, non è per caso che dopo Edipo parli di Pollicino, ma ci sono probabilmente degli esempi migliori. Io credo molto semplicemente che la risposta a Dumézil sia che il mito è portatore di un senso *essenziale* per la società considerata, e di un senso che, almeno per questa società, è *universale*. Non commenterò questi due termini, che si intrecciano: in questo contesto, l'essenziale è in gran parte universale. È logico, del resto. Dopo tutto, una fiaba è una storia che si racconta ai bambini e poco importa che si possa o meno fare un'analisi, psicoanalitica o di altro tipo, di Cappuccetto Rosso. Ciò che conta è che, a parte appunto i significati che pretende di svelare un'interpretazione psicoanalitica, questa fiaba non dice quasi niente alle persone che la conoscono. Almeno niente di essenziale o di universale, o banalità come: attenti al lupo… Allora se questa risposta è chiara come il sole, perché esitiamo a darla? Probabilmente perché affermare che il mito è portatore di un senso universale ed essenziale per la società nella quale emerge implica l'abbandono di ogni criterio formale di distinzione. Non si può più trovare nella forma del racconto, nella sintassi o nei termini utilizzati, un criterio di differenziazione. Anche un computer ben programmato sarebbe incapace di decidere se tale racconto è una fiaba o un mito: dal punto di vista formale, entrambi sono simili. Il criterio che abbiamo adottato implica che noi – noi che parliamo, o colui che indaga, colui che ricerca – ci prendiamo la responsabilità di dire: ecco, qui, in tale mito, c'è un senso essenziale e universale per la società considerata, che non si trova in quella fiaba; infatti, quest'ultima riporta una storia naturalmente sempre fornita di un senso – altrimenti non la racconterebbe – un senso forse importante, ma non un senso essenziale, che organizza il mondo. Nello stesso tempo, assumendosi questa responsabilità, accettiamo che possa esserci incertezza, che fiaba e mito non sono necessariamente separati da una cortina di ferro, che possono esserci degli ibridi, dei casi intermedi. Se leggete l'*Iliade* o l'*Odissea*, vi porrete costantemente la domanda: si tratta di un mito o di una fiaba? E non potrete rispondere se non in funzione di un certo numero di decisioni, di postulati non arbitrari, che saranno emersi man mano che l'indagine prosegue e saranno diventati i criteri discriminanti di ciò che sono le significazioni che formano il mondo greco. E, in molti casi, esiterete sulla classificazione. Del resto, a partire dal momento in cui si considerano le cose in questo modo, questa classificazione perde la sua importanza.

Ritorniamo al rapporto fra mito e discorso. Il mito, quindi, presenta la figurazione, in un racconto, delle significazioni essenziali per la società considerata; il discorso, invece, farà emergere queste significazioni in funzione di una creazione nuova, ponendo esplicitamente una domanda alla quale vuol dare delle risposte ragionate: siamo allora, quasi immediatamente, nell'ordine del discorso filosofico. E ciò che permette di spiegare perché e come questo passaggio si compie è che in un certo numero di casi, in particolare con i miti greci, si ha a che fare con delle significazioni essenziali ed universali, che non valgono solamente per la società che le ha generate. Per prendere un esempio estremo, il mito amerindo che costituisce il punto di partenza dei quattro volumi di *Mitologica* di Lévi-Strauss è un puro oggetto, non ci dice niente. Esso mostra al massimo (se si riprende l'interpretazione di Lévi-Strauss) come queste tribù hanno incarnato in un racconto ciò che è per loro la distinzione fra natura e cultura o, per dirlo velocemente, fra il crudo e il cotto. Distinzione che si trova ovunque, anche in Grecia – è precisamente l'oggetto del libro di Vernant e Detienne, *La cucina del sacrificio*[134]. Questo rimanda al fatto che la società si differenzia dal mondo presociale, o da ciò che essa crede essere tale, e che essa si racconta questa storia sotto la forma di un mito (o "fiaba") sul passaggio dal crudo al cotto (la civilizzazione è un sistema dove si cuoce ciò che si mangia, dove non si mangiano i propri simili). Ma la portata del mito amerindo non va oltre la società considerata o, se va oltre, si tratta, se non di una banalità, almeno di una verità così generale e astratta che non ci insegna molto.

Il caso della mitologia greca è differente. Vi ho detto prima durante l'anno che i miti greci sono veri, affermazione che può apparire provocatoria, ma che significa esattamente questo: l'essenziale e l'universale dei miti greci lo è anche per noi – e non solamente in quanto proveniamo da questa tradizione: lo è per tutti. E in questo caso, ecco un enorme punto di domanda. Io pongo (è un postulato) che ovunque incontreremo qualcosa dell'ordine della problematica del narcisismo o della problematica edipica (diretta o invertita, o addirittura negata, poco importa), ma è solo in Grecia che troveremo i miti di Narciso e di Edipo. Ciò che conta in questo caso è che il mito va molto al di là di una semplice figurazione dell'opposizione natura/cultura o anche permesso/interdetto; esso pone una presa di coscienza del mondo e comporta un magma di significazioni. E poi, secondo punto – al quale, certo, io sono particolarmente sensibile in funzione delle mie stesse preoccupazioni filosofiche – i miti greci sono veri perché essi rivelano una significazione del mondo che non può essere ridotta ad alcun tipo di razionalità, una significazione che presenta costantemente il senso su un fondo di a-sensato, un fondo di non-senso, o il non-senso come ciò che penetra ovunque il senso.

I rischi di fraintendimento sono molteplici. Per farmi meglio comprendere, citerò l'esempio di un ricercatore così sottile e fecondo come Marcel Detienne che, all'inizio della sua opera *Dioniso e la pantera profumata*[135], combatte ciò che lui chiama un ellenismo umanista, che è stato effettivamente più o meno quello del XIX secolo, perché questo ellenismo avrebbe visto – il che è esatto – nella mitologia greca una prima figura della razionalità. Da un punto di vista storiografico, l'osservazione è giusta: in quel caso siamo di fronte ad una delle proiezioni retrospettive operate sull'Antichità greca da parte di un Occidente razionalista e positivista, che considera sé stesso come rappresentante per eccellenza dell'umanità razionale e come l'erede, attraverso la tradizione occidentale, del glorioso "miracolo greco". In questa visione, la mitologia greca *deve* essere già razionale, il che garantisce la sua specificità (i nostri antenati non erano dei selvaggi!). Abbiamo in quel caso, grosso modo, lo stereotipo di un certo atteggiamento dell'ellenismo umanista. Detienne e altri lo combattono e hanno assolutamente ragione. Ma essi si collocano su un terreno che, in un certo senso, è completamente falso. Infatti, appunto, ciò che la mitologia greca rivela in fatto di significazione non è una razionalità. Ciò che vi si rivela come significazione ultima del mondo è l'a-

---

[134] <M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, 2e éd. 1983 (trad. it. di C. Casagrande, G. Sissa, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati-Boringhieri, Torino 2014).>

[135] <M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, *op. cit*., p. 45 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, *op. cit*., p. 23). Su quello che segue, si veda C. CASTORIADIS, *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 283-286, rééd. pp. 354- 356 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 202-204).>

sensato; il senso emerge, come figura, a partire o sul fondo di questo a-sensato, ma è sempre condannato a ritornarci. Ed è questo il calcio d'inizio, o ciò che costituisce, se volete, il terreno che nutre l'immaginario greco e che permetterà la creazione tanto della filosofia quanto della democrazia.

Per illustrare questo, ritorno ad un elemento che, dal punto di vista dell'ordine delle ragioni filosofiche non è la prima, ma che lo è invece da un punto di vista antropologico, cioè l'atteggiamento greco di fronte al mondo così come si rivela nel modo di considerare la speranza. È un argomento che ho già affrontato e vorrei tornarci brevemente sottolineando il rapporto che esso presenta con la creazione della filosofia e della democrazia[c]. Per fare questo, riprendiamo qui le tre famose domande di Kant sugli interessi dell'uomo: "Che cosa posso conoscere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è permesso sperare?". Sulle prime due, non ho qui una risposta pronta da dare. Vi ricordo semplicemente che la discussione è inaugurata dai Greci. Ma sulla terza domanda, ho una risposta: *niente*. E sostengo che questa risposta è all'origine della presa di coscienza greca del mondo. Bisogna naturalmente precisare il termine "speranza": speranza o aspettativa hanno due sensi. Da una parte un senso corrente, empirico – ontico, direbbe Heidegger – che si riferisce al fatto che abbiamo nella vita quotidiana, faccia a faccia con la realtà, un certo numero di attese, limitate-delimitate, ed in rapporto con le nostre attività. Ci aspettiamo che il sole sorga di nuovo domani, di trovare dei pesci nel mare, di vedere il grano crescere e il bambino nascere vivo, eccetera. Questa speranza rinvia del resto a tutta una serie di problemi molto importanti, di ordine insieme cosmologico e psicologico. Come mai abbiamo queste attese ed è giusto così? (Perché infatti si può affermare, contro tutti gli scettici, che il sole sorgerà domani e così di seguito). Questo si sovrappone a problemi essenziali della teoria della conoscenza. La posta in gioco qui è il presumere una certa regolarità nelle cose e, in particolare, che si tratti di fenomeni la cui regolarità li rende positivi per gli uomini o, in ogni caso, relativamente "gestibili". *A contrario*, nessuno direbbe che ci aspettiamo la nostra morte, benché l'evento sia completamente dello stesso ordine di probabilità del sorgere del sole, se non quanto al momento, almeno riguardo al fatto. Ma l'aspettativa, o la speranza, ha anche un altro senso, non più ontico ma ontologico, ed anche "destinale", per riprendere il termine dei traduttori di Heidegger: l'idea di un accordo fondamentale, ultimo, al di là di tutte le contraddizioni e opposizioni possibili, fra le nostre aspirazioni più profonde e ciò che accadrà. L'idea di una sorta di armonia fra il mondo, il cosmo, e ciò che noi siamo, che comprende evidentemente in modo privilegiato ciò che noi desideriamo. Questa aspettativa implica quindi che l'ordine del mondo – questo cosmo del cosmo, se così si può dire – includa la risposta alle nostre stesse aspirazioni. Una tale rappresentazione si trova in molte società, forse in tutte. È in ogni caso ai miei occhi la posizione monoteista fondamentale. Ebbene, essa è completamente assente nel primo atteggiamento greco, almeno fino al V secolo, ed è quello che traspare nel mito di Pandora in Esiodo[136], di cui riparleremo. Sapete che Pandora arriva dagli uomini come un dono degli dèi, ma questo dono è una trappola ed essi avrebbero dovuto rifiutarlo. Pandora aprirà il famoso vaso, da cui scapperanno tutti i mali familiari all'umanità. Quando lo richiude, la speranza rimane al suo interno. Ecco, quindi, la visione greca della vita umana: abbondanza di mali di ogni sorta e assenza di speranza – questa speranza rinchiusa in una scatola che non si può più aprire.

Abbiamo quindi un mondo che emerge dal caos, dove l'esistenza stessa appare come un eccesso, una *hubris* (è il senso del famoso frammento di Anassimandro che leggeremo più tardi) e in seno a questo mondo un essere umano che, contro ogni aspettativa, può contare dopo la morte solo su una vita peggiore della morte, come abbiamo visto a proposito dei poemi omerici. Ebbene, lo ripeto, questa visione condiziona in modo essenziale tanto la nascita della filosofia quanto quella della democrazia. Infatti, se la posizione iniziale consiste nel dire che il mondo è significazione dall'inizio alla fine, non c'è spazio per filosofare o, almeno, si filosoferà una sola volta per tutte, si edificherà un sistema che tradurrà nel nostro linguaggio ciò che è per noi il senso del mondo. Ugualmente, se il mondo è solo caos, non c'è alcuno spazio per filosofare. La possibilità storica della filosofia dipende dal fatto che il mondo, allo stesso tempo, è e non pensabile. Ed anche, naturalmente, dal fatto che non

---

[136] <ESIODO, *Le opere e i giorni*, 53-105; si veda anche *Teogonia*, 558-612[d].>

ci sia un Dio che abbia rivelato la verità del mondo, altrimenti al posto della filosofia avremmo al massimo un'interpretazione della parola divina. E questo vale per la totalità del mondo umano. Voglio dire che l'attività politica degli uomini, l'obiettivo esplicito di un'istituzione della società da parte di una collettività che istituisce sé stessa, presuppone anch'essa l'assenza di un ordine ideale predefinito di cose umane, ma ugualmente l'assenza di una semplice fatticità come il puro regno della forza. Si tratta di instaurare un certo cosmo in un mondo umano che, senza escludere ogni forma di ordine, non è ordinato da sé dall'inizio alla fine. Detto altrimenti, due elementi devono essere posti simultaneamente: non esiste legge sociale conosciuta o imposta in anticipo che sarebbe valida una volta per tutte, la legge deve essere instaurata contro gli elementi caotici, hubristici, del mondo umano; nello stesso tempo, questi elementi non sono tali da rendere impossibile l'instaurazione di una legge – allo stesso modo, ciò che è non è semplice non-senso, ma senso sul fondo del non-senso, o penetrato dal non-senso. Di conseguenza, abbiamo intrapreso un compito non infinito, come dicono talvolta i filosofi, ma interminabile.

Vengo ora al significato della coppia di termini opposti *chaos* e *kosmos*, che, con l'altra coppia *hubris* e *dikē*, di cui parleremo molto a lungo, ha a mio avviso un'importanza fondamentale nella presa di coscienza greca del mondo. La seconda opposizione non è affatto omotetica alla prima, ma ha una parentela profonda. E se io qui le avvicino è perché penso che ci siano due dimensioni nella problematica che aprono: la dimensione propriamente filosofica e la dimensione antropologica, alla quale ho fatto allusione in quello che ho appena detto.

Prendiamo la dimensione filosofica. Cominciamo dal termine *chaos*. Il primo testo dove lo si trova è la *Teogonia* di Esiodo. A quando risale? In passato, si datava Esiodo (ed anche Omero) piuttosto indietro, verso la metà del IX secolo. Secondo la datazione generalmente accettata al momento – con la quale, nella misura in cui posso avere un'opinione, sarei piuttosto d'accordo – bisognerebbe situare Omero nella seconda metà del secolo VIII, e collocare Esiodo, che è visibilmente posteriore, verso l'anno 700 a.C. Abbiamo del resto delle testimonianze che vanno in questo senso[e]. In ogni caso, è il testo più antico che possediamo dopo i poemi omerici.

Dopo un'invocazione iniziale alle Muse molto più lunga di quella che si trova in Omero e che è in sé stessa molto interessante, leggiamo nella *Teogonia* quest'affermazione sorprendente: prima di ogni cosa, *Chaos genet[o]*[137]. Mi dispiace di non poter addentrarci qui in una riflessione su questa espressione straordinaria. Se volessimo essere diretti, bisognerebbe tradurre: «prima il Vuoto è divenuto», o «prima è accaduto il Vuoto». Naturalmente potremmo sottilizzare, dire che se Esiodo non utilizza l'imperfetto del verbo *einai* (essere), ma l'aoristo del verbo *gignomai* (accadere o diventare), questa scelta è determinata da ragioni metriche. Poco importa, il testo è questo: prima è divenuto, è accaduto, il Vuoto. Dopo il Caos è diventato *Gaia eurusternos*, la Terra dai larghi fianchi, o dal largo petto, base certa, dice Esiodo, perennemente offerta a tutto ciò che esiste; e, in terzo luogo, Eros[f]. Abbiamo in questo caso degli elementi quasi indipendenti. Seguono le genealogie: queste entità ne genereranno altre. Così, dal Caos emergono l'Erebo (l'oscurità totale) e la Notte nera[138], poi dalla Notte l'Etere ed il Giorno, eccetera. La Terra genera per partenogenesi un essere suo pari, Urano (il Cielo); ella giace con lui – primo incesto documentato nella storia greca –, il che produce la generazione dei Titani e da questo momento suppongo che voi conosciate il seguito.

A proposito di questo Caos iniziale, bisogna anzitutto evitare un malinteso: esiste la tentazione di identificarlo immediatamente con ciò che noi designiamo con questo termine, cioè una mescolanza informe. Ebbene, è assodato che il nome *chaos* è collegato al verbo *chainō*, che in francese significa "*béer*" [essere spalancato] (da cui "*béance*" [apertura]). Si tratta quindi una cavità, di un vuoto. Abbiamo numerosi passaggi che attestano questo senso e sappiamo che il termine prenderà solo molto più tardi il senso che gli riconosciamo, che il greco renderebbe piuttosto con *kukeōn* (mescolanza informe, brodo): bisogna per questo attendere il I secolo[g]. Ma al verso 116 della *Teogonia*, la parola Caos ha senza alcun dubbio il suo senso primario, quello di vuoto. E questo vuoto rinvia ad un substrato, ad una matrice primordiale. Abbiamo in questo caso un esempio di ciò che Olof Gigon[h]

[137] <ESIODO, *Teogonia*, 116.>
[138] <ESIODO, *Teogonia*, 123.>

chiama «la straordinaria potenza di astrazione» di Esiodo. Tutto deve sorgere sul fondo del vuoto, l'essere accade a partire dal non-essere essenziale del vuoto – qui, io traduco Esiodo nel gergo filosofico moderno, platonico e post-platonico[i].

Tuttavia, c'è nella Teogonia un altro significato legato al Caos, anche se Esiodo non lo chiama con questo nome e che mi interessa in prima istanza perché – lo dico candidamente – ciò che io ricerco qui sono gli antecedenti dell'idea di caos, dell'abisso, del senza-fondo, nel senso che io do a questo termine[139]. E questo, lo si trova alla fine del racconto della lotta fra gli Olimpi e i Titani[140]. Vi ricordo la genealogia: Terra (*Gaia*) e Cielo (*Ouranos*) hanno generato i Titani. Il più giovane fra di loro, Crono, si impadronisce del potere supremo evirando suo padre (e la *Teogonia* fornisce già il senso del mito originario presentato in *Totem e Tabù* di Freud nel 1914: perché il padre originario evira i suoi figli? Risposta: per evitare di tessere evirato da loro. È questa la circolarità del mito). Dopodiché Crono, per evitare di subire la stessa sorte, non «divora» i suoi figli, li inghiotte semplicemente tutti interi. Ma sua moglie Rhea, che è anch'essa una figura della Terra, nasconde l'ultimogenito, Zeus, che, divenuto grande, farà risputare a Crono tutti i suoi fratelli e le sue sorelle. I Cronidi si stabiliscono allora sull'Olimpo, da cui combatteranno i Titani che si trovano sulla vetta del monte Otri. Zeus lo espugnerà grazie al dono della folgore da parte dei Ciclopi e all'aiuto di tre mostri, i Centimani (Cotto, Briareo e Gige) che getteranno i Titani sconfitti sotto la Terra, nel Tartaro, dove li incateneranno[141]. Questo luogo è descritto da Esiodo come tanto lontano dalla Terra quanto essa lo è dal Cielo, cinto da un muro di bronzo, con un'apertura circondata da una triplice fila di ombre. E «sopra sono cresciute le radici della terra e del mare infecondo» (vv. 727 e seguenti; per andare veloce, cito la traduzione di Mazon).

Cosa ci dice questo passo? Non cerchiamo di mettere a nudo delle contraddizioni, di estrarre un sistema: abbiamo in questo caso veramente a che fare con un magma di significazioni figurate e rappresentate. Che cosa c'è nello spirito del poeta e nell'immaginario sociale della sua epoca? Anzitutto, l'idea di Caos come vuoto che accade, a partire dal quale sorgono gli esseri – e primariamente dei sotto-esseri, come Gaia o Eros. E, nello stesso tempo, la significazione-rappresentazione di un luogo/non-luogo (il Tartaro) al di sopra del quale crescono le radici della Terra. Mi collocherò qui dal punto di vista della significazione, senza fare dei commenti di tipo estetico o altro: questa Terra di cui ci viene detto che è venuta dopo il Caos e probabilmente a partire dal Caos è qui presentata come se avesse le sue radici, in un certo senso, nel Tartaro. Ed è lì dentro che vengono imprigionati i Titani, dèi mostruosi e hubristici, in questa sorta di matrice primordiale, innominabile: il Tartaro gioca qui il ruolo di un caos nel senso secondo del termine. Non si tratta semplicemente del vuoto, anche se evidentemente c'è bisogno anche del vuoto per mettervi i Titani. Questo secondo senso è quindi presente in Esiodo stesso. Viene subito dopo un altro passo (vv. 736-819) che descrive il Tartaro molto nel dettaglio. Bisogna sapere che i filologi moderni, quasi unanimemente, lo considerano come se non fosse della mano di Esiodo o, se si vuole, della sua bocca, ma un'interpolazione aggiunta al poema in un periodo sconosciuto. Per quanto io possa giudicare, non essendo uno specialista, gli argomenti a sostegno di questa tesi sembrano molto solidi. Ma nessuno contesta che questo passo, o altri simili, rappresenti una tradizione che esisteva parallelamente a Esiodo, prima e dopo di lui. Anche in questo caso, ciò che ci interessa non è stabilire l'autenticità di questi versi, nel senso filologico del termine, ma sapere in quale misura fanno parte della tradizione dell'epoca e quali significazioni traducono. A questo proposito, non c'è dubbio: non è un'aggiunta del V secolo o dell'epoca alessandrina. Ebbene, che cosa ci dice questa descrizione del Tartaro? Vi si legge per esempio che lì si trovano le fonti e le estremità di tutte le cose, del Mare, della Terra, del

---

[139] <Si veda soprattutto *Institution de la société et religion* (1982), in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 364-384, rééd. pp. 454-480 (trad. it. *Istituzione della società e religione*, in *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 9-30); anche *Une interrogation sans fin* (1979), in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., p. 252, rééd. p. 313; *L'imaginaire: la création dans le monde social-historique* (1981), in *ivi*, p. 219, rééd. p. 272 (trad. it. *L'immaginario: la creazione nel dominio sociale-storico* in ID., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, Ets, Pisa 2021, p. 151).>

[140] <Episodio della lotta contro i Titani: cfr. ESIODO, *Teogonia*, 629-746; gli Olimpi passano in vantaggio grazie all'aiuto di Cotto, Briareo e Gige, *ivi*, 711-717; Titani gettati nel Tartaro: *ivi*, 717-746.>

[141] <ESIODO, *Teogonia*, 714-744.>

Cielo stellato; questi sono dei «luoghi spaventosi e ammuffiti, che fanno orrore agli dèi, abisso immenso di cui non si potrebbe raggiungere il fondo»[142] («Abisso», qui, è *chasma*, parola apparentata con *chaos*). E lì dentro si scatenano tempeste senza fine, dei vortici perpetui che riempirebbero di terrore anche gli dèi, dice Esiodo: «lì svetta la spaventosa dimora della Notte infernale, che nuvole oscure avvolgono»[143]. Si vede che l'autore del passo non è avaro di immagini e di epiteti per descrivere questo luogo in cui, ancora una volta, viene detto esplicitamente che affondano le radici di tutto ciò che esiste; si tratta di un luogo che quindi in certo senso nutre queste esistenze e che, nello stesso tempo, è descritto come disordine totale, oscurità totale e terrificante. Abbiamo quindi in questo caso un'immagine del fondo dell'essere, o degli enti, che viene molto chiaramente posta.

Per quanto riguarda questa matrice originaria, questo substrato, abbiamo anche a che fare in fin dei conti con due idee, due significazioni. La prima è quella del verso 116: il Caos come Vuoto, come Abisso. Il mondo sorge *ex nihilo*. L'essere stesso è anzitutto un vuoto. Se traduco nella mia terminologia, si ha in questo caso l'idea di una creazione radicale, di una creazione a partire dal nulla, e una creazione del nulla stesso a partire da un iper-nulla. Seconda significazione, espressa allo stesso tempo nei versi sul Tartaro che sono di Esiodo (essenzialmente i versi 727-728 sulle radici e, in maniera più estesa, i versi dal 720 al 735) e, ancor di più, nell'interpolazione che vi ho appena riassunto: è l'idea di un *kukeōn*, di una mescolanza informe, terrificante, che contiene tutto e nutre tutto. Ebbene, è questa seconda idea – è molto sorprendente, qui posso solo proporre questa tesi – che è chiamata a giocare il ruolo più importante nello sviluppo della filosofia greca.

Vediamo qui emergere dal vivo, in una connessione vivente ed immediata, una significazione filosofica essenziale a partire dalle significazioni mitologiche che la contengono già. È l'idea di un caos-abisso nel senso di una mescolanza informe dove coesistono tutte le forme a venire, che è in ogni caso la condizione effettiva di possibilità e della realtà delle forme (è ciò che significa l'immagine delle radici: l'elemento nutritivo contenuto in questo sostrato). Ebbene, questa significazione appare fin dall'inizio della filosofia, con l'*apeiron* di Anassimandro, questo famoso principio posto, secondo quanto dirà Aristotele, come *archē*, come elemento primordiale. La nostra principale fonte è qui un passo del commento di Simplicio sulla *Fisica* di Aristotele, redatto un millennio più tardi[j]. Anassimandro, quindi, dice che l'*archē*, il principio, l'origine degli esseri è l'*apeiron*[144]. La parola "*apeiron*" è in rapporto con *peras* (il limite, la fine, il completamento). "*Apeiron*", naturalmente, nel greco filosofico dell'epoca di Aristotele e dopo, significherà "infinito". Ma il suo senso fondamentale, che bisogna assolutamente avere in mente e che è il più importante per la filosofia greca e per la storia della filosofia, un senso sistematicamente occultato per venticinque secoli, non è l'infinito, è l'*indeterminato*[k]. Questo si evince molto chiaramente da tutte le opposizioni che si trovano nei testi greci, compresi nei filosofi, fra *peras* e *apeiron*. Ci sarebbero del resto altri giochi etimologici da fare in questo caso: *peras* è vicino a *peira* (l'esperienza, il sapere, il conoscere). L'indeterminato è quindi anche l'inconoscibile, ciò che è senza limite né fine, ma non, ancora una volta, nel senso di una infinità matematica; si tratta della fine nel senso di de-finizione, de-limitazione, de-terminazione (nella determinazione avete termine, *terminus*).

Riparleremo in dettaglio di ciò che Anassimandro intende precisamente con *apeiron*, ma le testimonianze sulla persistenza e il ruolo di questa significazione non si fermano con lui, anzi. Leggiamo così in Achille Tazio[145], astronomo e filosofo del III secolo d.C., che Talete e Ferecide di Siro ponevano l'acqua come principio di tutto (il fatto era peraltro noto per Talete) e che Ferecide chiamava anche l'acqua "caos". Questo prova bene la presenza in quest'epoca della seconda significazione del caos, non quella che deriva da *chainō* (il vuoto), ma quella che lo mostra come qualcosa di indifferenziato, che contiene delle possibilità di differenziazione. Si troveranno delle idee analoghe in Anassagora. Esiste anche un'incredibile citazione di Senofane, che è stato visto come il

---

[142] <ESIODO, *Teogonia*, 739-740.>
[143] <ESIODO, *Teogonia*, 744-745.>
[144] <Sull'*apeiron*, si veda il Seminario X, pp. 148 ss.>
[145] <DK 7 B 1a.>

fondatore della scuola eleatica, il frammento 28 dell'edizione Diels-Kranz[146], in cui egli dice: «noi vediamo la fine (*peiras*) della Terra qui, vicino ai nostri piedi, dove essa è accanto all'aria, ma verso il basso questa va fino all'infinito (*eis apeiron*)». Vorrei anche segnalarvi un frammento[147] di un pitagorico tardo, Filolao (fine del V secolo a. C.), dove viene detto che la *phusis* si è messa insieme, coordinata, organizzata (*harmochthē*, verbo greco da cui deriva "armonia") nel cosmo ordinato (*en tō kosmō*) *ex apeirōn te kai perainontōn*, a partire dall'infinito-indeterminato e dal finito-determinato, dall'illimitato e dal limite. E, dice, il mondo intero e tutto ciò che è nel mondo è sempre fatto di *apeiron* e di *perainon* (o di *peras*), contiene sempre allo stesso tempo l'*apeiron* e il *peras*. Ritroveremo questa stessa significazione nei due grandi filosofi del mondo greco, in Platone e Aristotele, dove essa gioca un ruolo fondamentale. È sorprendente constatare la persistenza di questa significazione, l'impossibilità di disfarsene, in Platone l'idealista, quello che ha concepito l'essere come *idea*. Direi che egli sa che è impossibile disfarsi di essa. Nel *Filebo* (16c), lui cita, dice, un discorso antico e vero, secondo cui tutto ciò che può essere detto esistere è fatto di uno e di molteplice e possiede in sé stesso (*sumphuton*: che cresce con lui nel suo essere e nel suo divenire, co-nativo, se si vuole, prendendo "nativo" in senso ontologico e non empirico) il *peras* e l'*apeiron*. Tutto ciò che è non può venire all'essere se non contenendo costantemente insieme il *peras* e l'*apeiron*, il determinato e l'indeterminato, il definito e l'indefinito. Il *Filebo* è uno dei dialoghi più tardi di Platone. Ma ciò che è ancora più sorprendente è constatare il ruolo fondamentale che gioca questa significazione di un substrato caotico nel *Timeo*, questo grande dialogo che in un certo senso riunisce insieme la sua cosmologia e la sua ontologia, un dialogo decisivo per entrare nel suo pensiero. Si tratta di un dialogo tardo, ma non è uno degli ultimi. Viene a mio avviso appena prima o appena dopo l'enorme esplosione dialettica del *Parmenide* e del *Sofista*. In un certo modo, è opposto alla problematica di questi due dialoghi, opposto dialogicamente. È come se, nel *Parmenide* e nel *Sofista*, Platone, a sessantacinque o settant'anni, ricominciasse interamente da capo, uccidendo il padre Parmenide e rimobilitando la sua teoria delle Idee e la sua concezione di ciò che può essere una verità o un enunciato vero; invece, nel *Timeo*, il modo di procedere sembra completamente opposto. Ebbene, tendo a credere che non si scrivano sempre le cose le une dopo le altre – ma forse è solo una proiezione dovuta alle mie cattive abitudini. Io penso che Platone potesse avere una metà del *Timeo* nei suoi cassetti mentre stava scrivendo il *Sofista* e il *Parmenide*, o l'inverso, o entrambe le cose allo stesso tempo. E nel *Timeo*, tutto accade come se Platone si domandasse: bene, se facciamo ora il conto di ciò che noi possiamo plausibilmente e ragionevolmente dire sull'essere e il mondo (sono del resto più o meno le formulazioni di Timeo nel dialogo), che diremmo? E dice… il *Timeo*. Per andare veloce: esiste un "demiurgo", un artigiano che fabbrica il mondo, il *kosmos*, che impone l'ordine ad un substrato preesistente. Di questo ordine, contempla il modello in ciò che Platone chiama il vivente eterno, un'idea o un sistema, un "organismo" di idee. Il demiurgo cerca di fare del mondo qualcosa che si avvicina il più possibile a questo vivente eterno. Una volta portato a termine questo compito, non dichiara che è buono, come il Dio della *Bibbia*, ma si rallegra nel vedere questo mondo, paragonato ad un animale. Ecco cos'è per Platone il demiurgo.

Ebbene, questo *kosmos* dipende dall'imposizione di un ordine ad un substrato che, in quanto tale, è ribelle all'ordine. Questa idea ritorna più volte nel *Timeo*. Non voglio soffermarmi su questo, ma la si trova per esempio nel passo (48e-53b) in cui Platone discute ciò che chiama il ricettacolo o la *chōra*, cioè qualcosa di intermedio fra lo spazio e uno spazio riempito di materia. Descrive in quel caso qualcosa che esiste in sé, indipendentemente da e precedentemente a ogni forma, che può ricevere ogni forma senza tuttavia esservi organicamente adattato: non c'è armonia. E questa assenza di armonia si traduce nell'espressione di Platone quando dice, a più riprese, che il demiurgo impone un ordine al mondo *kata to dunaton*, per quanto sia possibile. C'è qualcosa che è superiore alla potenza del demiurgo, è la resistenza del substrato a lasciarsi definire da un ordine da parte a parte. Il limite di questa divinità è appunto l'essere-così di un substrato che manifestamente non è la pura creazione di un Dio personale. Ecco perché, alla fine dei conti, non c'è, in un senso ultimo, teodicea

[146] <DK 21 B 28.>
[147] <DK B 1.>

in questa concezione: è a causa di questa dualità iniziale e perché l'azione razionale e sensata (per utilizzare dei termini moderni) del demiurgo può esercitarsi solo su questo substrato ribelle.

Personalmente, penso che Platone stesso abbia fatto l'esperienza di questa insubordinazione del substrato nel dominio in cui meno ce lo aspetteremmo: quello della matematica. <È noto che l'esistenza dei numeri irrazionali> ha posto un problema capitale per il pensiero greco. Esistenza che deriva del resto immediatamente dal teorema di Pitagora, poiché il rapporto della diagonale di un quadrato, o dell'ipotenusa di un triangolo rettangolo, con i loro due lati rispettivi non è razionale. Noi sappiamo che se il lato vale 1, l'ipotenusa vale radice di 2, che non è una quantità razionale. Ciò che appare in questo caso come uno scandalo sconvolge il pensiero greco e lo fa entrare in un periodo di fermentazione intensa, da cui uscirà con Eudosso di Cnido, che risolve il problema degli irrazionali più o meno nella stessa maniera in cui lo farà più tardi Dedekind, grazie ad una teoria delle proporzioni e delle approssimazioni. L'importante, per Platone, è che ha appena vissuto una delle conquiste capitali della matematica della sua epoca, il completamento della costruzione dei poliedri regolari e, nello stesso tempo, la dimostrazione che questi poliedri regolari sono nel numero di cinque. Esiste un numero infinito di poligoni regolari a due dimensioni, ma ci sono solo cinque poliedri regolari nello spazio: a quattro, a sei, a otto, a dodici e a venti facce. Platone, protraendo un pensiero che risale ai pitagorici e che continua in epoca attuale anche nella fisica fondamentale, vuole stabilire un rapporto fra matematica e fisica. Vuole, cioè, poter mettere in rapporto ciò che egli considera gli elementi della materia (terra, acqua, eccetera…) e ciò che gli appare come le unità elementari dell'essente e del pensabile, nel modo in cui esse si presentano nella stereometria, cioè i poliedri regolari. Quindi, egli assegna ad ogni elemento un poliedro regolare e dice, per esempio, che il fuoco è costituito da tetraedri – poco importa l'attribuzione esatta – e così di seguito, riservando una delle forme per la figura globale del cosmo. Cerca allora di costruire questi poliedri regolari a partire da triangoli, il che è assolutamente plausibile, poiché il triangolo è la figura elementare in uno spazio a due dimensioni. E lì, egli scopre che non può farlo secondo dei rapporti razionali. Ciò significa che se poniamo un triangolo equilatero, per esempio, come elemento di fabbricazione di questi poliedri, non c'è rapporto razionale fra il lato di questo triangolo e i lati, le facce, i volumi, eccetera, dei poliedri generati. Platone incontra quindi lui stesso in questa ricerca, quando si mette al posto del demiurgo, questo carattere irriducibile del substrato nel razionale. In quel caso, non si tratta nemmeno di un substrato materiale, è già un substrato razionale, puramente pensabile, matematico[148]. Ecco perché impiega a più riprese la costruzione *kata to dunaton*, per quanto si può fare: il demiurgo non può razionalizzare interamente il mondo che egli fabbrica.

Questo aspetto si ritrova ancora in Aristotele, per il quale nella materia c'è un *apeiron*, che è il limite del concepibile: ciò che sarebbe assolutamente privato di forma e di determinazione[149]. Questa significazione permarrà nella filosofia greca, in totale opposizione con l'onto-teologia moderna che deriva evidentemente da un'altra significazione, quella di un Dio creatore razionale assoluto, per la quale, in un certo senso, non può esserci irriducibilità ultima in ciò che egli ha creato. Da questo l'idea della matematizzazione, che non è moderna (è greca), ma che prende tutta un'altra piega, in particolare con Descartes e a partire da lui, e alla fine genera l'illusione moderna del sistema, sconosciuta ai Greci. Aristotele non ha mai scritto un sistema. Il Medioevo ha fatto violenza ai suoi testi per presentarlo come sistematico. Illusione moderna che è evidentemente l'omologo dell'illusione di una razionalità dell'essere in ogni suo aspetto.

## DOMANDE

[148] [*Annotazione a margine*: Più esattamente, è ancora più ricco: questo substrato della matematica è lo spazio – e lo spazio contiene in sé l'*ir*-razionale, l'*arrhēton*, sotto forma di radice di 2, per esempio. *Da cui* il carattere "irrazionale" della *chōra*.]

[149] <ARISTOTELE, *Metafisica*, Z, 10, 1036a 9, 1037a 27; *Fisica*, III, 6, 207a 25.>

*– Non sono d'accordo quando lei dice che il sistema è un'illusione moderna. Dopotutto, sono gli stoici i primi che hanno detto che ciò che era era razionale dall'inizio alla fine…*

Lei ha assolutamente ragione, anche se questo ci conduce al III secolo.

*– Allora lei fa iniziare la modernità dal III secolo a. C.?*

Non sarei il primo! C'è chi è stato capace di affermare, a dire il vero, che la modernità inizia con il III secolo. E la modernità nel senso della ricerca non solo di un sistema, ma anche di una salvezza trascendente. Questa comincia anche a partire dal IV secolo, perché è allora che fioriscono queste correnti orfiche e pitagoriche attestate nel VI secolo e di cui vi ho già parlato. Ma avete perfettamente ragione a dire che gli stoici apportano l'obiettivo di una sistematizzazione rigorosa con, del resto, un'ontologia che è per l'essenziale una teologia.

*– Quali sono nella mitologia gli elementi di razionalità che annunciano l'avvento della filosofia? Qual è la dimensione filosofica della mitologia?*

La dimensione filosofica non è evidentemente nel modo di procedere, nel modo di esposizione. Essa è, come ho tentato di dire, nelle significazioni. Oggi ho soprattutto insistito su questa significazione essenziale che è il caos e sulle sue due accezioni. Naturalmente – ed è ciò che emerge dalla *Teogonia* – si trova nello stesso tempo l'idea di un ordine imposto o esistente e che si identifica, come si vedrà a proposito di Anassimandro, con la *moira*, questa legge della ripartizione, suprema e impersonale, che è la stessa per tutti. Io penso che sia nella congiunzione di queste due significazioni, il caos e questa legge impersonale che si impone anche agli dèi, che bisogna cercare le radici, la matrice prima, il terreno sul quale è potuta nascere la riflessione filosofica.

*– Si può parlare di un senso del sacro nella religione omerica?*

Abbiamo già affrontato questo argomento l'ultima volta. Tutto dipende da ciò che intendiamo per sacro. Se riprendiamo il senso che io do a questo termine, cioè presentazione dell'Abisso nel mondo, c'è evidentemente qualcosa di sacro nella religione greca. Questa nozione, certo, non è semplice. Citavo l'altra volta il caso della grotta di Betlemme. In che cosa consiste la presentazione dell'Abisso in questo mondo e fino a dove essa può spingersi? Questa incontra incontestabilmente un limite che si può chiamare, se si vuole, feticismo, e che è presente ovunque. L'icona vista come un oggetto di cui si può raschiare la pittura per farne una pozione curativa esiste da secoli ed è sempre presente. Ebbene, questa icona è un oggetto sacro, ma il fedele che la venera pensa a ciò che io chiamo Abisso – e che lui chiamerà con tutt'altro nome – che si realizza in essa, in un modo che non è affatto lo stesso per un musulmano o per un ebreo. Infatti, questi si proibiscono di rappresentare Dio, benché non possano fare a meno di un certo numero di luoghi santi dotati, come il Muro del Pianto, di un privilegio fondamentale nella loro stessa realtà e non solamente sul piano simbolico. Credo che sarebbe vano voler andare oltre questa definizione secondo cui il sacro è ciò che presentifica l'Abisso in questo mondo per i seguaci di una religione. Troveremmo, ancora una volta, una straordinaria gamma di sfumature fra il feticismo puro e semplice, rappresentato in praticamente tutte le religioni, e la forma più sublimata, nella quale il fedele pensa, al limite, che la presenza della trascendenza in questo mondo non è nient'altro che un discorso. C'è naturalmente una distanza straordinaria fra i due termini estremi, ma questo discorso è anch'esso sacro, il suo statuto non può essere rimesso in causa in alcun modo.

*– Lei dice che nel mito la risposta fa apparire la domanda, in qualche modo. Ma ci potremmo domandare da dove viene la domanda…*

Non lo so. Ma è così: l'essere umano, l'umanità, non può esistere senza far sorgere la questione del significato.

*– Che cosa ne pensa della risposta di Vernant, che riconduce questo all'organizzazione della città?*

In quel caso, temo che lei confonda cose diverse. Parlo di significazioni che erano presenti molto tempo prima della città, prima della ragione nel senso proprio del termine. Vernant dice che la *ragione* è figlia della città, non si riferisce alla significazione in generale. Come definire la ragione? È un altro abisso ancora. Diciamo che si tratta di questo movimento del pensiero che riflette, che si interroga, che si mette in discussione. Ebbene, una mitologia non si mette in discussione in sé stessa. E in questo preciso senso la mitologia non è la ragione. Per Vernant, questo vuol dire anche che la filosofia, la matematica, la storia, eccetera, sono «figlie della città». Io ho già detto che, pur essendo d'accordo nell'insieme con questa formula, la trovo, ciononostante, un po' unilaterale. La mia posizione è che la filosofia e la democrazia nascono insieme e dallo stesso movimento – non si può dire della ragione che è figlia della città a meno che non si prenda "ragione" in un senso molto secondo. La nascita della *polis* è *allo stesso tempo* nascita di una messa in discussione generalizzata. Questo è il senso primo della ragione. O, per dirlo diversamente, la costituzione della *polis* e di una comunità che si pone la questione della legge è già una filosofia in atto, non una filosofia in parole ma una filosofia agita, che solleva la questione di ciò che bisogna fare e nello stesso tempo la questione dei criteri in funzione dei quali vi si risponderà.

*– A proposito del mito di Pandora e della speranza: Aristotele dice che non si può essere coraggiosi se non si ha speranza, che il codardo è un uomo senza speranza*[150]*. Non c'è in quel caso una valorizzazione della speranza?*

Che Aristotele mi perdoni, tuttavia è quantomeno una considerazione, non direi limitata, ma certo un po' seconda. Perché anche al livello psicologico dove si pone è vero solo *hōs epi to polu*, come direbbe lui stesso: *la maggior parte delle volte*, non può esserci coraggio senza una certa speranza, ma questo non va al fondo delle cose. Perché si può parlare del coraggio della disperazione, del coraggio di colui che sa che tutto è perduto, si sa che questo esiste. Anche questo è noto, in particolare grazie ai Greci. Questa interpretazione di Aristotele resta quindi ad un livello descrittivo, secondo. Per andare al fondo delle cose: è perché non c'è speranza che l'universo greco può significare.

*– Lei dice che i miti greci sono veri perché essi svelano una significazione del mondo e che questa significazione non è razionale. Ma mi domando se il termine stesso di svelare non implichi che ci sia qualcosa che esiste per essere rivelato. D'altro canto, si potrebbe dire che i miti greci costruiscono delle significazioni che non esistevano prima di loro. Tutto questo è evidentemente legato al problema della verità, del suo svelamento.*

Le domande che lei solleva vanno molto lontano. I miti creano delle significazioni, le significazioni sono create: è la mia posizione di partenza, fondamentale. In rapporto a questo e in rapporto a tutto ciò che è, nel mio linguaggio, creazione storica – gli psicoanalisti *e* gli sciamani, la fisica moderna *e* la magia, la legge, i tribunali *e* il potere assoluto del monarca… – ci accontenteremo di dire (come è stato detto e come viene detto da tutte le parti, da Lévi-Strauss a tanti altri) che ci sono in quel caso solo produzioni di questa o quella cultura, che ogni cultura estrae a sorte, come scrive Lévi-Strauss, queste combinazioni piuttosto che quelle altre? E che non c'è niente da aggiungere? Con questa posizione, non potete evidentemente affermare né che i miti greci sono più veri di altri né

[150] <ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1116a.>

che la scienza occidentale differisce per la sua natura dalle rappresentazioni arcaiche del mondo. Vi risparmio il riutilizzo troppo facile di questa argomentazione contro Lévi-Strauss stesso: poiché il suo discorso sull'impossibilità di portare un giudizio di valore su altre culture è lo stesso il prodotto di una cultura, vale solo per questa cultura in particolare… io credo che possiamo andare più lontano, pur sapendo che a questo problema non c'è risposta definitiva. Infatti, si può riferire un mondo sociale-storico ogni volta creato a qualcosa che lo oltrepassa. Ad un livello assolutamente elementare e banale è evidente: anche le tribù più "primitive" sussistono grazie ad una quantità incredibile di pratiche che si riferiscono in modo adeguato a qualcosa che non è affatto creato dalla tribù. Si può accendere una scintilla sfregando due pezzi di legno, è un'invenzione; ma che il fuoco bruci e che questa proprietà permetta o impedisca alcune cose, questo, nessuna tribù lo crea *ex nihilo*. L'uomo lavora in quel caso su ciò che io chiamo il primo strato naturale, una realtà che gli permette di vivere e che sfrutta, se volete, ma in rapporto alla quale alcune cose funzionano o non funzionano: se si vogliono riscaldare i propri cibi, c'è bisogno del fuoco; se si vogliono dei vitelli, bisogna portare la mucca dal toro, non un mulo da un elefante. Queste sono delle pratiche in cui si incontra qualcosa di diverso dalla pura e semplice creazione della società e che traducono una logica inerente all'organizzazione della natura. Ma, ve l'ho detto mille volte, tutto questo non ci dice niente su ciò che è una società, eccetto delle banalità.

Adesso mettiamoci all'altro capo della stessa interrogazione, ossia la messa in discussione delle significazioni istituite: quando, per esempio, ci domandiamo in che modo il discorso della scienza occidentale abbia un carattere diverso dalle credenze arcaiche o se la nostra interrogazione sulla giustizia è qualcosa di diverso e di più che una singolarità, un'idiosincrasia culturale, o ancora sotto quali condizioni possiamo formulare un enunciato vero – perché, alla fine, è la domanda che lei pone… – io credo che siamo allora in una posizione differente, che dipende appunto da questa rottura. In questa creazione sociale-storica dell'apertura, della messa in discussione, dell'interrogazione, noi non siamo più rinchiusi all'interno di quella sfera del mondo sociale-storico senza mai poter guardare fuori.

Questo superamento della nostra stessa istituzione sociale-storica è certo molto enigmatico. Enigmatico anche in una doppia misura e, anzitutto, nelle sue condizioni di possibilità, poiché è esso stesso istituito socio-storicamente: crescendo, impariamo, o almeno alcuni di noi, che non possiamo credere a nulla che noi stessi non abbiamo potuto prima mettere in discussione. E questo è istituito, non sorge spontaneamente dall'anima umana, la quale tenderebbe piuttosto all'esatto opposto. Ma anche nella sua realizzazione, a questo livello, non possiamo evitare una discussione ogni volta specifica su ciò di cui si tratta: che cos'è la scienza occidentale? Che cos'è la religione cattolica? Che cos'è la filosofia?... Pensare è allora prendere la responsabilità di dire, per esempio: il mondo, l'essere, è caos. Ritenere vera questa affermazione, argomentarla. E se io incontro una mitologia, la mitologia greca, che presenta effettivamente l'essere come caos e il senso come ciò che emerge su un fondo di non-senso, io posso allora sostenere che questa mitologia è, sotto questo rapporto, "vera". Naturalmente, per Descartes-Spinoza-Leibniz, per i quali l'essere non è in modo evidente caos, questa mitologia è il prototipo stesso di un pensiero insufficiente, dove l'immaginazione prevale sulla buona ragione, e dire che l'essere è caos è non solamente falso ma, soprattutto, assurdo.

## X – Seminario del 16 febbraio 1983

> Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν [...] εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...], ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων (DK 12 A9/B1)[151].

Prima di entrare nella discussione di questo frammento di Anassimandro, vorrei ricordarvi a che punto siamo. Abbiamo parlato di due coppie di significazioni: *chaos* e *kosmos*, da una parte, *hubris* e *dikē* dall'altra, e vi ho già detto quanto, ai miei occhi, siano vicine. Se non c'è identità o equivalenza stretta, termine per termine, c'è certamente una parentela molto profonda. Questa parentela non è, in quanto tale, espressa da nessuna parte – se non implicitamente in questo frammento di Anassimandro, almeno nel modo in cui io lo interpreto – ma è supportata da tutto ciò che sappiamo della presa di coscienza immaginaria greca del mondo.

L'esplicitazione di questa omologia non rigorosa ci conduce a distinguere, sul piano antropologico, due livelli di senso della coppia *hubris/dikē*. Al livello più profondo, l'opposizione stessa si cancella per lasciar spazio a qualcosa che è semplicemente caos, legge di annichilimento che regna sul mondo. Nell'originaria concezione greca del mondo, non c'è nessuna *dikē* per l'uomo, nessuna retribuzione, nessun rapporto fra i suoi atti, i suoi meriti e il suo destino. Quale lettore, quale ascoltatore dell'*Iliade* potrebbe immaginare un solo istante che esista una corrispondenza fra chi sono Ettore, Andromaca – soprattutto Andromaca – e ciò che deve accadere loro ineluttabilmente? A questo livello, l'uomo è un essere come un altro, soggetto alle stesse determinazioni; non c'è nessuna "formula" cosmica che dice il diritto, eccetto quella che afferma una volta per tutte un diritto e uno solo: la morte – la quale non è evidentemente un diritto. Bisogna tenerlo a mente per comprendere queste parole di Anassimandro, che non scrive nel vuoto e non cade dal cielo, contrariamente a quello che vorrebbe Heidegger. Anassimandro scrive in *un* contesto storico e sociale e le sue idee si radicano in *queste* precise significazioni immaginarie.

Ora, ad un secondo livello, sociale e politico, c'è sicuramente una *dikē*, posta fin dall'inizio in Omero e che conoscerà una fioritura considerevole in Esiodo, soprattutto ne *Le opere e i giorni*. Questa *dikē* è quella che regola gli affari interumani e che porterà alla concezione di una legge instaurata nella e dalla città[152]. A metà del V secolo, Sofocle parlerà di «passioni istituenti» in quel famoso coro di *Antigone* dove il poeta celebra la potenza creatrice dell'essere umano, che insegna a sé stesso il linguaggio, il pensiero e le leggi che instaurano la città[153]. Riparleremo al momento opportuno di questa tragedia, ma occorre vedere fin d'ora che questo elogio dell'uomo, questa concezione dell'essere umano come creatore, è la traccia, il deposito più chiaro, di qualcosa che forma le città e il mondo greco a partire almeno dall'inizio del VII secolo. Ecco quindi il secondo senso,

---

[151] <Si tratta del frammento DK 12 A9/B1, tratto dal commento alla *Fisica* di Aristotele di Simplicio, che riprende Teofrasto. Si veda la traduzione di Kirk (fr. H.-A. de Weck) in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U.P., 1st ed. Cambridge 1957, 2nd ed. 1984, 2007, pp. 107 e 118 (trad. fr. di H.-A. de Weck, *Les Philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, sous la direction de J. O'Meara, Editions universitaires, Fribourg (Suisse) et Cerf, Paris 1995): «Anassimandro […] ha detto che il principio e l'elemento delle cose esistenti era l'*apeiron* (l'indefinito o l'infinito), diventando così il primo ad utilizzare questo termine a proposito del principio materiale. Egli dice che questo principio non è né l'acqua né nessuna delle altre cose chiamate elementi, ma che è un'altra natura, *apeiron*, nella quale trovano la loro origine tanto tutti i cieli quanto tutti i mondi che essi contengono. E la fonte del divenire delle cose esistenti è proprio quella in cui esse trovano il loro annientamento "secondo la necessità; infatti si infliggono mutualmente pena e castigo a causa delle loro ingiustizie secondo una ripartizione determinata dal Tempo", come lo descrive in termini molto poetici»[a].>

[152] <Si veda il Seminario VII, pp. 123-124.>

[153] <SOFOCLE, *Antigone*, vv. 332-375, in particolare 353-375. Cfr. *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle* (1991), in C. CASTORIADIS, *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999, pp. 31 ss.>

forse più limitato, ma certamente più importante, dal punto di vista dell'attività politica, della *dikē* e dell'opposizione *dikē/hubris*.

Alcune precisazioni di contesto, prima di venire al nostro frammento. Si dice che Anassimandro sia stato l'amico e l'allievo di Talete, il primo dei filosofi di Mileto – il primo filosofo. E bisogna sottolineare in questo caso uno dei punti essenziali che segnano la nascita della filosofia e la rottura che essa rappresenta: con i Milesi, si lasciano da parte le storie di cosmogonie che rimandano a entità "intuibili", percettibili, visibili, per dedicarsi alla ricerca e alla posizione di ciò che Anassimandro, secondo Simplicio, chiama "*archē*" o "*stoicheion*". Vale a dire un principio, un'origine o un elemento, che sia al di là di ciò che è dato, al di là del *phainesthai*, delle apparenze, si direbbe in linguaggio più moderno. E questo si distingue da ogni teogonia o da ogni concezione mitica per il fatto che è *irrappresentabile*. Questa rottura è così grande che si verificherà in due tempi. Con Talete, anzitutto, per il quale l'*archē*, il principio, l'origine degli enti sarà l'acqua – ma un'acqua, se così posso dire, ontologicamente pesante, un *Urwasser*, un'acqua primordiale, di cui l'acqua empirica, quella che si beve e nella quale ci si bagna è solo una trasformazione. Poi, subito dopo, con Anassimandro, per il quale è appunto l'*apeiron*, l'indeterminato/indeterminabile – e irrappresentabile – che è al principio di tutte le cose. E l'*apeiron*, ciò che non ha limiti (*peirata*) è anche ciò di cui non si può avere esperienza (*peira*, parola collegata a *peiras/peras*).

Non abbiamo nessun testo di questi autori, che ci sono noti solo attraverso frammenti, citazioni o allusioni di commentatori e di dossografi. Per Anassimandro, il frammento principale, di cui ci occuperemo oggi, è tratto dal commentario di Simplicio (VI secolo d.C.) sulla *Fisica* di Aristotele, che Simplicio stesso prende da Teofrasto, discepolo di Aristotele. Ci presenta Anassimandro come successore e discepolo di Talete, il primo ad aver chiamato *apeiron* questa *archē* degli esseri, questo principio e origine di tutto. Né l'«acqua né nessun altro degli elementi di cui si dice che esistono», ma *heteran tina phusin apeiron*, «un'altra natura infinita, indeterminata», da cui tutto è venuto. Simplicio commenta: Anassimandro non poteva fare uno dei quattro elementi classici (acqua, terra, fuoco, aria) il substrato, lo *hupokeimenon*, perché essi ci sono dati e si trasformano l'uno nell'altro; aveva bisogno di *allo ti para tauta*, «qualcos'altro oltre questo», oltre il fisico e il percettibile: l'*apeiron*, quindi, l'indeterminato. Gli elementi risulteranno dalla separazione di questo *apeiron*. Alla fine del frammento, Simplicio, o Teofrasto, aggiunge che Anassimandro esprime il suo pensiero con delle «parole piuttosto poetiche» – riferendosi con questo probabilmente ad espressioni come *dikēn kai tisin tēs adikias*.

Ci resta pure un frammento dello Pseudo-Plutarco[154], tratto anch'esso da Teofrasto, che dice esplicitamente che l'*apeiron* è la causa della nascita e della corruzione di tutto. E che afferma poi che il tempo per Anassimandro è infinito, in un senso quantitativo: *ex apeirou aiōnos anakukloumenōn*, tutto ha un movimento circolare di genesi e di corruzione da un tempo infinito e probabilmente per un tempo infinito. E questo principio, l'*apeiron*, è esso stesso «immortale e indistruttibile (o: incorruttibile)», come scrive Aristotele nella *Fisica*[155]. Ecco quindi il contesto.

Come avevo cominciato a dirvi l'ultima volta[156], si può, trascurando molti elementi, dare di questa frase di Anassimandro un'interpretazione superficiale, positivista in qualche modo: l'*apeiron* sarebbe allora una sorta di serbatoio di materia, da cui uscirebbero e dove ritornerebbero tutti i fenomeni e le entità. Si può anche leggerla in maniera, diciamo, più rispettosa e più nobile, come Jaeger[b], per esempio, la cui interpretazione è in un certo senso abbastanza vicina, o almeno non è estranea, a ciò che vi proporrò oggi, ma che per i miei gusti non è abbastanza radicale. E poi c'è Heidegger[c], che ritraduce questo frammento parola per parola ed i cui commenti sono, a mio avviso, più dei commenti su Heidegger da parte di Heidegger che su Anassimandro da parte di Heidegger. Vi presenterò – davvero brevemente – la traduzione alla quale egli arriva, ma temo che vi apparirà incomprensibile se non avete già letto questo autore.

---

[154] <PSEUDO-PLUTARCO, *Stromateis*, 2 (= DK 12 A 10).>
[155] <ARISTOTELE, *Fisica*, 203 b 10-13 (= DK 12 A 15).>
[156] <Nel Seminario IX (perduto).>

Dopo aver scartata come probabilmente inautentica, seguendo in questo Burnet[d], la parte della frase che va fino a *eis tauta ginesthai* – pur riconoscendo del resto che Anassimandro ha probabilmente dovuto dire qualcosa di equivalente – egli arriva dopo molte divagazioni alla traduzione di quello che rimane, secondo lui, come testo originale di Anassimandro: «[…] lungo il man-tenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo»[157]. *Chreōn* è tradotto con *Brauch*, scelta che pone già molteplici problemi. In tedesco, *ich brauche* vuol dire "io utilizzo", "io ho bisogno di qualcosa". Heidegger, invece, avvicina *Brauch* all'antico tedesco *bruchen* e al latino *frui*, che significano "godere di" qualcosa; e, alla fine dei conti, arriva all'interpretazione seguente di *chreōn*: «rimettere qualcosa alla essenza che gli è propria e salvaguardarlo mantenendolo come così essente-presente». È puro Heidegger, a ventiquattro carati! Rispetto all'espressione *didonai dikēn*, che vuol dire rendere giustizia a qualcuno, nel senso di subire una punizione da parte sua, è tradotto con «lasciar appartenere l'accordo». Per questo, Heidegger deve operare una dissociazione sintattica fra elementi che vanno insieme: l'*allēlois* (gli uni agli altri), che dipende da *didonai dikēn*, viene fatto dipendere unicamente dalla parola *tisin*, che è tradotto, con un errore filologico, come «cura riguardosa» (ritornerò più tardi sull'etimologia di *tisis*). In breve, nella versione di Heidegger, tutto accade nell'accordo degli esseri fra di loro, ma al prezzo dell'introduzione di un'espressione che non si trova nel testo: si tratta per l'appunto di «nella risoluzione» – in tedesco *im Verwinden*, termine che, a dispetto di ciò che dice il traduttore francese[e], non si oppone a *überwinden*, ma significa praticamente la stessa cosa, cioè "superare". In queste condizioni, si tratta per gli enti di accettare e di valutare giustamente l'esistenza dell'altro superando l'*adikia*. In breve, malgrado le indicazioni in senso contrario dell'autore[f], siamo in piena pastorale heideggeriana. Che fanno gli enti? Sono in accordo gli uni con gli altri, si riconoscono e hanno una valutazione corretta, non dell'ingiustizia, ma del disaccordo. L'invenzione arbitraria di Heidegger va in frantumi in questo modo di introdurre una parola che non esiste nel frammento e che dice esattamente il contrario di ciò che il contesto dà ad intendere: «superando» l'*adikia*. Si inserisce in una frase che dice «A» un segno che vuol dire «non-A». Misteri dell'ermeneutica contemporanea.

Torniamo ad Anassimandro. Una prima cosa colpisce, che a mia conoscenza non è stata sufficientemente sottolineata, è il *gar*. *Gar*, "*car*" o "*parce que*" in francese, *for* in inglese, *denn* in tedesco, ma la parola greca può anche significare "infatti". In ogni caso, resta nel dominio della spiegazione o della giustificazione. In francese, si scrive "p *car* q", ma si potrebbe certamente anche scrivere "q *donc* p", l'implicazione logica è la stessa: ha mangiato *perché* aveva fame; aveva fame *quindi* ha mangiato. Ma l'ordine logico della consecuzione utilizza la costruzione con "quindi". Bisogna allora leggere la frase di Anassimandro andando dal secondo membro al primo: gli esseri si danno gli uni agli altri la giustizia (*dikē*) e il pagamento dell'ingiustizia (la *tisis* dell'*adikia*), ed è per questo (*gar* invertito nella consecuzione logica) che è dalle stesse cose e verso le stesse cose (*eis tauta*) che l'accadere e la distruzione – o la generazione e la morte (*genesis* e *phthora*) – esistono per gli esseri. Dato che saremo senza sosta obbligati a fare avanti e indietro fra la seconda e la prima parte della frase, vi chiedo di tenere bene a mente questa articolazione logica, questa implicazione, quasi-implicazione della seconda parte verso la prima.

Il soggetto del secondo membro della frase è *auta*, cioè *ta onta*. Come sono qualificati questi *onta* nel resto del frammento? Come quelli a cui appartengono la *genesis*, l'accadere, e la *phthora*, la corruzione o distruzione. È il loro attributo essenziale. Questi *onta* sono anche presenti nella prima parte della frase al dativo plurale, *tois ousi*, essendo tutte queste occorrenze delle forme declinate di

---

[157] <M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in ID., *Holzwege* (1950), trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 347: κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. [La traduzione italiana che viene citata è di P. Chiodi. Il testo tedesco originale, che si può leggere nell'edizione edita da Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977, p. 372 è il seguente: «... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs». Castoriadis cita invece la traduzione francese di W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 448, che recita: « ... tout au long du maintien; ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord» (*NdT*)].>

*on*, participio presente del famoso – del terribile, maledetto e sinistro verbo *einai*, essere. E se si può tradurre questo *on* con ente, come fa Heidegger, non bisogna mai dimenticare che esso contrae i due significati di *einai* e di *on*, cioè di "essere" e di "ente". Questa ambivalenza è essenziale per tutta la storia della filosofia, Heidegger compreso. Quando i filosofi classici, Platone e Aristotele, pongono la questione ontologica, chiedono: *ti to on*, che cos'è l'essere/ente? Non chiedono: *ti to einai*. Aristotele utilizza frequentemente la forma *to einai*, l'infinito preceduto dall'articolo, come soggetto in numerose formulazioni, ma la sua domanda ontologica, come quella di Platone, è *ti to on*, che cos'è l'essere/ente. Abbiamo quindi in questa frase un'opposizione implicita fra, da una parte, gli *onta*, gli esseri, che sono presentati come plurali – e che lo sono necessariamente poiché vanno e vengono, appaiono e scompaiono, non ce n'è uno solo – e, dall'altra parte, qualcosa che non è presente, l'*on*, che secondo Anassimandro (o in base a ciò che crediamo di sapere di lui) sarebbe l'*archē* o lo *stoicheion*, l'essere autentico, *aidion anolethron*, permanente, eterno e indistruttibile e che chiama quindi *apeiron*.

Senza discutere in questa sede la questione del verbo *einai* di per sé, è tuttavia necessario dire a tal proposito qualche parola ancora. In tale frammento, d'altronde, questo verbo è tanto più enigmatico in quanto appare in tre forme. *Tois ousi*, anzitutto, lo si è visto, dativo di *ta onta*. *Esti*, in secondo luogo, terza persona dell'indicativo presente – *est* in latino, *is* in inglese. Infine, indirettamente, sotto la forma di *ginesthai*, «accade», «ha luogo», che è omologo a *esti* e non può qui significare qualcosa di diverso: *genesis esti* e *phthoran ginesthai* sono costruzioni identiche, due attribuzioni. Con *tois ousi*, si ha ciò che si chiamava, quando ho imparato la grammatica a scuola, un dativo di possesso: qualcosa è per qualcuno, a qualcuno. Esprime una relazione appropriativa, che può essere semplicemente descrittiva (*est mihi puer*, si dirà in latino, esiste un figlio a me, io ho un figlio), ma che in questo frammento è un'attribuzione essenziale. Anassimandro vi dice la verità ultima su ciò che è e come è: *esti tois ousi genesis*, è agli esseri accadere, accadere appartiene agli esseri – e tutto il resto della frase svilupperà questa qualificazione essenziale.

Soffermiamoci ora sul verbo *einai* stesso, anche solo per rispondere ad alcuni ellenisti, in particolare Havelock, nel libro di cui vi ho già parlato, *The Greek Concept of Justice*, che ritiene che vengano messi nei testi dei Greci antichi dei significati che sono esistiti solo in seguito. E che il verbo *einai* assuma tutta la sua piena valenza solo a partire da Platone. Credo personalmente che, a partire da Omero, si possano distinguere tre livelli di significati della parola. C'è anzitutto ciò che in linguaggio moderno chiameremmo significati logico-matematici, cioè l'appartenenza (i francesi *sono* uomini, l'insieme "francesi" appartiene al, è incluso nel sottoinsieme "uomini"), poi anche l'identità (due termini o concetti hanno un solo referente – inutile dare degli esempi). Questi sensi sono evidenti o, perlomeno, abbondantemente attestati. Eppure, si ha l'impressione, leggendo certi filologi moderni, che i Greci del tempo di Omero non sapessero né dire né pensare che qualcuno è qualcosa, che qualcuno appartiene ad una classe. Ebbene, non ci sono tribù, per quanto selvagge e arcaiche esse siano, che non possano dirlo o pensarlo.

In secondo luogo, "essere" è esistere: qualcosa è, questo è. Non credo che si possa distinguere questo senso esistenziale da quello che alcuni filologi moderni come Kahn[g] hanno chiamato il senso *veridicale*, <"veritativo" o di affermazione della verità di qualcosa>: entrambi sono identici. In Omero, naturalmente, le affermazioni di esistenza sono presenti ovunque, al presente come al passato e al futuro. Troviamo delle espressioni come *essetai hēmar*, «ci sarà un giorno» (dove Troia sarà distrutta, eccetera) e ci ricordiamo della famosa descrizione dell'indovino Calcante, di cui Omero dice che conosce gli *eonta*, gli esseri presenti, gli *essomena*, gli esseri futuri e i *pro eonta*, gli esseri che sono stati – descrizione del resto abbondantemente glossata, in particolare da Heidegger[h].

Alcuni filologi vorrebbero separare da questo senso esistenziale un senso locativo: qualcosa *è lì* – e si ritrova in questo caso quasi tutta l'interpretazione heideggeriana dell'essere come presenza. Io credo che tanto logicamente quanto filologicamente questo senso locativo indipendente non esista, eccetto che nelle forme composte. Quando essere, *einai*, fornisce delle determinazioni locative, il senso esistenziale è sempre presupposto: dire che una cosa è lì significa per forza anche dire che essa

è, nel senso di esistere. Quanto al sapere se si possa dire che una cosa esiste senza essere da qualche parte è una domanda filosofica molto profonda, che non possiamo discutere adesso.

Havelock, invece, distingue dal senso esistenziale un senso di status: "essere più coraggioso di", per esempio. Questo è, secondo me, un errore logico: questo senso di status è di fatto un senso attributivo, che si può formalizzare in modo logico-matematico facendolo rientrare nelle tre varietà di essere come copula determinativa attributiva. La discussione è confusa solo perché ci si accanisce nel voler trovare il caso in cui "essere" diventa semplice copula logica. Questo non accade mai: "essere" rimane sempre preso nei tre sotto-significati o sotto-usi di appartenenza, inclusione o identità. "*È*", in "A è B", sarebbe una copula logica solo se restassimo in pensieri vaghi; appena si ragiona, i contenuti sono immediatamente differenti.

Il terzo senso di "essere" – che segna l'emergere della filosofia – è l'*ousia*, l'essenza. Essenza, che viene dal latino *essentia*, dal verbo *esse*, e *ousia* – alla quale Platone ha dato questo senso –, che viene da *eimi*, *einai*, esprimono la stessa relazione. Questo è il senso che appare quando ci chiediamo, per esempio: che cos'è la giustizia? Non ci si interroga più sull'esistenza e si cerca al di là delle attribuzioni logiche. È quindi una domanda legittima, possibile anche? Forse no. Forse non si potrà mai dire ciò che è l'essenza di una cosa. Forse bisogna accontentarci di mostrare che essa è inclusa in, che essa appartiene a o che essa è identica a quell'altra. In ogni caso, è questo compito che la filosofia, almeno nella sua corrente dominante, si è assegnata: dire l'*ousia*, dire qual è l'essenza delle cose. Fino a rovesciare questa domanda su sé stessa – straordinario raddoppiamento, che alcuni giudicheranno delirante – per chiedersi che cos'è l'essere dell'essere, l'*ousia* dell'*ousia*: cosa si vuole dire quando si dice che qualcosa *è* al di là della semplice essenza?

Ma questa specie di torsione della domanda su sé stessa non è, ai miei occhi, unicamente né essenzialmente legata anche ad una evoluzione, arricchimento o alterazione, del senso di *einai* nella filosofia greca. Essa emerge di fatto in una configurazione dove la parola *einai* non è forse la più importante. Il fatto che non sia stato visto rimanda a questa spiacevole tendenza dei filologi e dei filosofi di considerare i sostantivi le parole importanti in un linguaggio e, secondariamente, i verbi. Possiamo vederlo nel nostro frammento con il *gar* troppo trascurato e lo rivedremo con *ex* ed *eis*. Allo stesso modo, nella domanda filosofica per eccellenza: *ti to on* (che cos'è l'essere-ente?) è il pronome *ti* che esprime ciò che è essenziale della domanda – e assume, tutto in una volta, una profondità straordinaria. Infatti, è completamente diverso chiedere *tis*: "chi" è tal dei tali? – È il signor X, o il signor Dupont. Il *ti* è in un certo senso indefinibile: per precisarlo o delucidarlo, si può solo ritornare alla questione ontologica stessa. Il francese inganna, poiché traduce *ti to on* con "qu'*est*-ce que l'*être*" [che cos'*è* l'*essere*"]. Ma l'inglese "*what is*?" o il tedesco "*was ist*?" ritrovano pienamente l'enigma greco e costringono a precisare la questione ontologica.

Ritorniamo adesso alla frase e, più precisamente, alla sua seconda parte. Anassimandro ci dice che gli *onta*, gli esseri, *didonai allēlois*, si danno gli uni agli altri, *dikēn kai tisin*. *Dikē* è la giustizia, che si può anche tradurre con "adeguamento" o, heideggerizzando un poco, "ristabilimento di un ordine che è stato turbato". Rispetto a *tisis*, Heidegger traduce la parola con "cura riguardosa", sostenendo che il suo significato «essenziale ed originario» sia la «stima»[i]. Lui lo fa derivare dal verbo *tio*, onorare (da cui deriva *timē*). Ma questo significa, semplicemente, confondere due parole. Quando Heidegger scrive il suo testo su Anassimandro, sono più di cinquant'anni che il filologo Schulze ha segnalato che è opportuno distinguere fra una famiglia etimologica da cui deriva *tiō*, *timē*, dove il significato essenziale è "rispetto", ed un'altra, da cui deriva *tinō*, *tisis*, in cui il significato essenziale è "punizione"[j]. Si troveranno alcuni esempi di *tisis* impiegati in questo senso in Omero, in particolare a proposito della «*tisis* dell'Atride», della punizione compensatrice attraverso la quale Oreste vendica suo padre, oppure in Esiodo; sono numerose poi in Erodoto[k].

Ma di cosa questi *onta* si danno giustizia e pagamento? Dell'*adikia*, dell'"ingiustizia". Anche in questo caso, Anassimandro non scrive nel vuoto, non utilizza le parole arbitrariamente, ma in un senso già plasmato da Omero, da Esiodo: entrambi, l'abbiamo visto, parlano di *dikē*. Ebbene, *dikē* si oppone talvolta ad *adikia*, certo, ma molto più spesso a *hubris*. Entrambe le parole sono, se non identiche, quantomeno strettamente legate; c'è un rinvio reciproco dell'*adikia* alla *hubris*. Così,

quindi, gli *onta* si danno giustizia e castigo per la loro ingiustizia o per la loro *hubris*. Ma quale *hubris*? È evidentemente questa *la* domanda. Ricordate: abbiamo già parlato, a proposito di Omero, della *moira*, questo destino, questa sorte impartita ad ogni uomo e ad ogni essere, i cui limiti non devono essere superati. Quando Patroclo vuole assaltare le mura di Troia, Apollo lo ferma: tu non puoi fare nulla che sia *huper moiran*, oltre la tua sorte, tu non puoi trasgredire i limiti che ti sono stati impartiti. E nella mitologia greca, in Omero, in seguito nella tragedia, di quali enti stiamo parlando se non di questi enti per eccellenza che sono gli umani, che cercano costantemente di trasgredire la loro *moira*, di andare *huper moiran*, oltre la loro sorte? Non credo sia forzare l'interpretazione vedere in questa *hubris* umana una tendenza innata, quasi consustanziale e di dedurne che la *hubris*, l'*adikia* di Anassimandro, è, anch'essa, naturale e comune a tutti gli esseri. Ma ritorneremo sul significato di questa *hubris*.

Proseguiamo la lettura della seconda parte della frase. Questo rendere giustizia e pagamento per l'*adikia*, per la *hubris*, si fa *kata tēn tou chronou taxin*, secondo l'ordine del tempo. Per molti, questa parte è posteriore ad Anassimandro perché ha una consonanza stoica. È forse effettivamente un'aggiunta ulteriore, che sembra del resto enunciare un'evidenza, una banalità, anche: c'è naturalmente un ordine del tempo. Tuttavia, questa precisazione assume tutta la sua forza se la si collega al *kata to chreōn*, «secondo ciò che è necessario», «secondo ciò che è dovuto», della prima parte del frammento: gli esseri si danno gli uni agli altri giustizia e pagamento della loro ingiustizia, della loro *hubris*, secondo l'ordine del tempo, per cui – *gar* invertito –, *kata to chreōn*, secondo ciò che è dovuto, *genesis* e *phthora*, generazione e corruzione, hanno luogo a partire dallo stesso e verso lo stesso. Siamo qui pienamente nel cuore del mistero di questa frase. La parola *chreōn* – che non è il *Brauch* heideggeriano, ed ancor meno il "*maintien*" del suo traduttore francese – è della stessa famiglia del verbo impersonale *chrē*, «è necessario», da cui deriva anche *chreia*, l'«uso», la «necessità», ma è anche legato a *chreos*, il «risarcimento», il «debito». Anassimandro sembra così, in questa parte della frase, commentare il significato del termine *chreōn*, che assicura il legame fra *dikē/tisis* e *adikia* da una parte, *genesis* e *phthora* dall'altra. Quello che si deve pagare sarebbe la *genesis*, la nascita; ciò che è dovuto sarebbe la *phthora*, la morte. Ma riprenderemo tutto questo più avanti.

Arriviamo ora alle domande essenziali e finali: «per cui secondo il dovuto, secondo ciò che bisogna pagare, è per gli esseri accadere e accade loro una corruzione, *ex hōn* […] *eis tauta*, a partire da quelle cose verso quelle stesse». *Ex* e *eis* rimandano qui a uno stesso, a un qualcosa, ma un qualcosa al plurale. E questo plurale pone un problema. Traduciamolo letteralmente: le "cose" a partire dalle quali è generazione agli esseri, verso queste cose accade anche la loro corruzione. Il frammento di Pseudo-Plutarco è, lo si è visto, molto più esplicito: è dall'*apeiron* che tutto viene ed è verso l'*apeiron* che tutto ritorna. Ma se si trattasse in questo caso dell'*apeiron* avremmo un singolare: *ex hou* (e non *ex hōn*) ed *eis touto* (e non *eis tauta*). Forse Simplicio si è sbagliato, in ogni caso quello che ci ha tramandato ha un senso. Più ancora che *hōn* e *tauta*, sono le due preposizioni *ex* ed *eis* che sono enigmatiche. Vi ho detto che si ha troppo spesso la tendenza, generalmente, a trascurare l'importanza delle preposizioni, a dare per scontato il loro significato. È uno sbaglio: esse sono forse quello che c'è di più misterioso nel linguaggio. Che vogliono dire "*à*" o "*de*" in francese? È molto più semplice fornire degli esempi per il loro utilizzo che definirle. Lo stesso per tradurle: fra due lingue, le equivalenze approssimative per i sostantivi, gli aggettivi, i verbi, sono correnti, ma fra preposizioni sono molto rare. Di conseguenza, l'*ex* di Anassimandro, vicino all'*ex* latino e forse anche al *de* francese, ha allo stesso tempo un significato locativo, temporale e di "origine": è il luogo da cui, il tempo a partire dal quale ed il principio, gli antenati. Rispetto all'*eis*, che sarebbe l'*ad* latino, l'"à" o il "vers" francese, ha anch'esso un senso locativo e temporale, ma esprime ancora un'idea di limite, di misura: fino a, tanto che, così come un significato di relazione, di intenzione.

Queste precisazioni permettono di dare della fine del frammento una prima interpretazione, che è certamente coerente con quello che sappiamo peraltro su Anassimandro: lo *ex hōn* […] *eis tauta* sarebbe questa grande riserva ontologica già richiamata, un'altra maniera di chiamare l'*apeiron*, da dove tutto avviene e dove tutto ritorna. Si è del resto già fatto di Anassimandro una sorta di padre del

principio della conservazione della materia[l]… In analogia con quello che si è detto durante i seminari precedenti, l'*apeiron* svolgerebbe il ruolo del *chaos* e gli *onta* sarebbero ciò che fa il *kosmos*, un universo ordinato all'interno del quale ci sono delle differenze, degli esseri e – che questa parte sia autentica o no – un certo ordine del tempo. Questa interpretazione è sostenuta sia dalla letteralità di questa parte della frase sia da quello che sappiamo dell'*apeiron* di Anassimandro, *archē* e *stoicheion*, origine, principio ed elemento: è la riserva, la scorta ontologica a partire da cui può sorgere un *kosmos*, il quale si distrugge di nuovo nel *chaos*, da cui nasce un altro *kosmos*, eccetera. Avremmo una sorta di movimento ciclico e istantaneo, permanente, *chaos* che diviene *kosmos* e *kosmos* che diviene *chaos*. Ma se rimaniamo a questo, la frase nel suo insieme non ha più senso. Non si vede assolutamente perché il *gar* collegherebbe il fatto che gli esseri si danno gli uni agli altri giustizia e pagamento per la loro *hubris* al fatto che è dovuto che essi ritornino nell'*apeiron* da dove essi sono emersi. Il *gar* non ha senso e il *chreōn* nemmeno. Non c'è affatto bisogno di far intervenire la *hubris* e la *dikē* per esprimere o un principio di conservazione universale della materia-energia o l'idea che ci sia un elemento o un'*archē* da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna. Non c'è nessuna necessità di addurre questa idea per giungere a questa conclusione. La conclusione sta in piedi da sola o può essere argomentata diversamente, ma essa non può essere argomentata a partire da questo. Non è perché c'è *hubris* e che la *hubris* viene pagata che la materia si conserva.

Vi proporrei quindi un'altra interpretazione, che mi sembra corrispondere molto meglio a quello che è scritto in questa parte della frase e permette soprattutto di rendere conto del frammento nel suo insieme. Ho per questo bisogno di tradurre l'*ex* e l'*eis* con "secondo": secondo lo stesso principio, o a partire dalla stessa necessità. Potrei dirvi, naturalmente, che niente garantisce che Simplicio riporti qui i termini stessi di Anassimandro, che in questo caso abbiamo il greco del VI secolo d.C. La prima parte della frase, invece, è scritta in un greco quasi trans-temporale, che rimane lo stesso da Platone a Simplicio, il bel greco filosofico con la sua simmetria, eccetera. È il greco di Anassimandro? Nessuno lo sa. Eppure, non bisogna nascondersi che ci sia nella mia scelta una parte di arbitrarietà; con questa interpretazione, però, il senso del frammento si rischiara: gli esseri si danno gli uni agli altri giustizia e pagamento della loro *hubris*, per cui, come è dovuto, è secondo la stessa necessità, lo stesso principio, che essi nascono e che essi periscono. Qual è quindi questo principio? Molto semplicemente – ecco il rovesciamento finale – che l'esistere stesso è in una certa maniera *adikia* o *hubris*, trasgressione[m]. L'*adikia* non è, come è stato detto, il persistere nell'esistenza oltre il proprio tempo, il semplice *huper moiran*. È in questo che Anassimandro si spinge più lontano di Omero: l'*adikia* è l'esistere stesso. E questo esistere deve essere distrutto secondo lo stesso principio che lo produce. Prevale alla fine una sorta di giustizia ontologica, che abolisce la *hubris* implicata dall'esistenza particolare. È in questo caso forse che ritroviamo la prima significazione: poiché ogni esistenza particolare implica una delimitazione, *peiras*, termine, essa deve ogni volta ritornare all'indeterminato.

Se riprendiamo adesso l'insieme del frammento, si ha una prima parte che commenta molto semplicemente la tesi generale di Anassimandro: tutto viene dall'*apeiron* e tutto vi ritorna; oltre gli *onta* concreti, c'è l'*on* che è *apeiron*, l'essere che è irrappresentabile, indeterminabile, eccetera. Ma questa prima significazione si trova inserita, mischiata, in una seconda – senza che ci sia identità, contraddizione, opposizione fra di esse – che da sola permette di dare senso all'articolazione della frase, al *gar* e al *kata to chreōn*. E questa ci dice che la *hubris* o l'*adikia* di cui gli esseri devono pagare il fio è la loro stessa esistenza. Infatti, è lo *stesso* principio, esistere e annichilire l'esistere, che presiede alla loro generazione e alla loro corruzione.

Parliamo dall'inizio di questi seminari del rapporto fra la prima presa di coscienza immaginaria del mondo da parte dei Greci e l'origine della filosofia e spero che la discussione di questo frammento di Anassimandro vi abbia fatto comprendere meglio ciò che intendo con questo: la generazione e la rottura, la parentela e la distanza fra le significazioni filosofiche e le significazioni mitologiche.

A mo' di conclusione, per permettervi di riprendere un po' il fiato e per avvalorare anche l'interpretazione finale che vi ho fornito, vorrei raccontarvi la storia del tiranno Policrate di Samo,

che morì crocifisso, nel modo in cui la riporta Erodoto[158]. Non è probabilmente una storia "vera" nel senso evenemenziale, ma è stata inventata in una cultura storica precisa e la sua verità è quindi molto più profonda: è quella di una visione del mondo. Pensate alla crocifissione di Cristo: che essa sia storica o no non è molto importante; ciò che conta è che è essa sia raccontata e come viene raccontata. Policrate prende il potere verso il 540 a.C. e muore nel 522 a.C.; ha quindi vissuto una generazione dopo Anassimandro. Era un uomo eccezionale, protettore delle arti e delle lettere, in particolare del poeta Anacreonte. Se dobbiamo credere a Erodoto, nessun altro tiranno poteva essergli paragonato quanto a magnificenza. Non dimenticate che il tiranno, in Grecia, non è l'oppressore, il dittatore moderno, ma il capo – in generale, il capo del *dēmos* – che si è impadronito del potere con la forza, durante questa fase dove l'aristocrazia vacilla e in cui il *dēmos* non è ancora in grado di istaurare il proprio stesso potere[n]. Ci potremmo divertire a confrontare la sua situazione a ciò che la tradizione marxista-leninista-trotzkista chiama il "bonapartismo". Policrate è quindi tiranno a Samo e tutto gli riesce bene: la sua corte è brillante, grazie alla sua flotta ha saputo rendere Samo potente, si è alleato con il faraone Amasis. Ebbene, questa perfetta riuscita preoccupa Amasis, che si confida con Policrate: tutto va troppo bene per lui, quello che sta vivendo è *huper moiran*; non bisogna temere l'invidia degli dèi? Policrate acconsente e decide per scongiurare questo di sacrificare un bene molto prezioso, uno smeraldo incastonato in un anello, che getterà in acqua, lontano dalla riva. Alcuni giorni più tardi, un pescatore di Samo offre al tiranno un enorme pesce. I servitori lo aprono e vi scoprono l'anello. Quando lo viene a sapere, Amasis capisce che Policrate è condannato, che gli dèi non hanno accettato l'offerta e rompe ogni rapporto con lui per non dover essere rattristato dalla caduta di un amico quando avverrà la disgrazia ineluttabile. Qualche tempo più tardi, infatti, la catastrofe arriva *kata to chreōn*: Policrate cade nella trappola che gli tende un governatore persiano e trova, dice Erodoto, una «fine miserabile». Bella storia, mi direte, ma perché ci interessa? Quello che ci interessa è questa domanda: qual è quindi la colpa di Policrate? Dov'è la *hubris* in tutto questo? Infatti, non c'è a prima vista niente di hubristico nel suo comportamento o, se preferite: niente di particolarmente hubristico per un tiranno greco di quest'epoca. La sua *hubris* è molto semplicemente di aver portato il suo essere ad un pieno compimento, è la sua riuscita troppo perfetta, senza una mescolanza di beni e di mali. Questo è contro *to chreōn*, contro ciò che è dovuto. Deve pagare questa ingiustizia, quindi è distrutto.

Mi fermo qui per rispondere alle vostre domande. Parleremo la prossima volta dell'essere e dell'apparenza, della verità e dell'opinione, della *phusis* e del *nomos*, della "natura" e della "legge".

## DOMANDE

– *Il* chreōn *di cui lei parla sarebbe quindi una sorta di* fatum*, di legge cieca?*

C'è naturalmente cecità, anzitutto nel senso che nessuno sa in anticipo, benché tutti gli uomini sappiano che ci sia questo *chreōn* – eccetto i folli, gli imbecilli o gli *hubristai* appunto. Ma, più profondamente, nella prima presa di coscienza immaginaria del mondo da parte dei Greci, la legge ultima è essa stessa cieca: essa è quello che è, emergere e distruzione, non ha alcuna ragione e non è razionalizzabile. Con una prevalenza, in quest'ottica, – dove interviene forse un elemento soggettivo o antropocentrico – della distruzione, dell'annientamento perpetuo ad opera di questa meta-legge, il *chreōn*, che conduce alla *katastrophē*, alla *phthora*, alla corruzione, eccetera. Ed è all'interno di questo che può emergere un cosmo, sempre concepito tuttavia come passeggero, ciclico, che si stabilisce, si distrugge, si stabilisce… Ma il *chreōn* non può essere spiegato facendo riferimento ad altre parole. Come "essere", per esempio, esso fa parte di quelle parole ultime – non potete spiegarle attraverso altre parole, non potete parlare che a partire da e intorno ad esse – che una lingua utilizza

[158] <ERODOTO, *Storie*, III, 39-47 e 120-125.>

senza essere in grado di definirle veramente. Soprattutto nel caso del greco, una lingua, come è stato detto, "spontaneamente" filosofica.

*– Qual è il rapporto fra l'*apeiron *di Anassimandro e la cosmologia dei Milesi? Questo* apeiron *è dovuto alla nuova immagine del mondo?*

"È dovuto" non penso: c'è in questa concezione dell'*apeiron* una sorta di intuizione che va al di là di ogni cosmologia. Proviamo a rifletterci insieme. Qualcuno tutto ad un tratto afferma che l'*archē*, l'origine o il principio di tutto, è l'indeterminato. Come concepire una tale affermazione? Se essa può evidentemente essere argomentata, avvalorata, da concezioni particolari su alcune classi di fenomeni, per l'essenziale essa si appoggia su un mutamento radicale che qualificherei, personalmente, di invasione dell'irrappresentabile. Dire che l'*archē* è *apeiron* significa dire che è inudibile, invisibile e pure incalcolabile – non solo quantitativamente, perché infinita, ma anche in quanto essa è intrinsecamente indeterminata. Ora, quale sarebbe il ponte fra questa intuizione-presa di coscienza centrale di Anassimandro e la sua cosmologia? Forse, e lo si è del resto proposto, quello che dice dei quattro elementi, che sarebbero formati per separazione e ricombinazione a partire dall'*apeiron*, cercando poi di capire come si possono ottenere delle concrezioni a partire dal non-concreto, dal non-determinato… Quello che ricorderei, da parte mia, della concezione cosmologica di Anassimandro è che essa introduce già il principio di ragione sufficiente. Egli dice infatti[o] che la Terra resta sospesa senza essere sostenuta né appoggiarsi su niente e che essa non cade perché, situata ad uguale distanza da tutte le cose, essa non è più attirata verso l'alto come verso il basso o di lato. Questo significa richiamare un principio di simmetria che è ancora il pane quotidiano della fisica contemporanea. Di più, molti dossografi ci riportano che Anassimandro concepiva innumerevoli mondi[p]. E qui non resisto alla tentazione di rimandarvi al numero di questo mese di *Scientific American*[159], dove impariamo – l'ultima novità in materia di cosmologia contemporanea – che il nostro universo sarebbe solo uno dei $10^{78}$ universi che hanno avuto origine dall'esplosione iniziale. Questa cifra non è affatto infinita, ma si tratta comunque di molti universi. Sembra quindi che si sia passati da una concezione in cui l'universo visibile risulterebbe dal big-bang all'idea che al momento del big-bang e per $10^{35}$ secondi si è prodotta una quantità enorme di fenomeni, di cui uno solo si è "localizzato": il nostro piccolo universo. Questo non ha forse in realtà alcun rapporto con Anassimandro, ma ce l'ha certo con l'idea dell'indeterminato.

*– Quale potrebbe essere il posto del tempo nell'interpretazione di Anassimandro che ci ha appena fornito? Sarebbe piuttosto una modalità dell'indeterminato oppure una via di passaggio fra l'indeterminato e l'essere, nel senso di presenza, di essere-lì? Infatti, non è evidentemente per caso che Heidegger parlava dell'essere e del tempo…*

È un'ottima domanda, alla quale non posso rispondere in modo diretto. Ancora una volta, c'è qui il *to kata tēn tou chronou taxin*, che una maggioranza di filologi è concorde nel definire un'aggiunta posteriore. Altri dossografi, altri frammenti parlano di un tempo *aidios*, eterno, interminabile. E *taxis*, perdipiù, richiama un'idea di ordine che va piuttosto contro l'*apeiron*. Non posso dirvi di più ora, ma la vostra domanda, così come quella sul *chreōn*, mi dà l'occasione di insistere su un punto importante, che stavo per dimenticare. Nel pensiero di Anassimandro si ha già quello che chiamerei il veleno della biforcazione filosofica, cioè il fatto di non poter mai stare da nessuna parte in modo definitivo. Quando pone l'*apeiron*, l'indeterminato, quest'ultimo è tuttavia, in un certo senso, determinato *kata to chreōn*, soggetto ad una determinazione che è anch'essa universale e incontestabile. Abbiamo quindi un principio che stabilisce la consistenza sostanziale ultima dell'essere, che è determinato filosoficamente come *apeiron* ma che, nello stesso tempo, è soggetto ad un'altra determinazione, il *kata to chreōn*, o piuttosto il *chronos*, che probabilmente a questo livello

[159] <«Science and the Citizen», *Scientific American*, 248, February 1983, pp. 58-59 («The Inflationary Universe»).>

è secondo, più esterno, più superficiale. Il *chreōn*, ciò che è dovuto, il dover essere, è una necessità che si impone all'*apeiron*. Anche se si dice che è solo una fase dell'*apeiron*, è anche qualcosa di diverso, poiché se avessimo solo l'*apeiron* non ci sarebbe *chreōn*. Perdonatemi questo paragone, ma il "lancio" della filosofia è un po' come quello di un razzo: il primo stadio (porre un principio, l'*apeiron*, in questo caso) contiene già il secondo (l'essere costretti a pensare la differenza fra ciò che è e ciò secondo cui esso è). Questo è del resto il *pons asinorum* della filosofia, è la ragione per la quale la deriva verso la teologia razionale appare così rapidamente nella sua storia, con l'idea di un dio filosofico allo stesso tempo essere e principio, legge del suo essere. Ma su tutto questo ritorneremo.

## XI – Seminario del 23 febbraio 1983

Ciò che bisogna avere costantemente in mente quando si parla della filosofia greca antica – o della Grecia antica in generale, del resto – è che questa filosofia non emerge in una qualunque radura dell'Essere, ma viene alla luce come una lotta permanente contro quello che si può giustamente chiamare un incubo, l'incubo del non-essere, della generazione e della corruzione e, più in generale, dell'inconsistenza di ciò che è. Questa lotta rimanda in fin dei conti a tre opposizioni: quella fra ciò che è e ciò che appare – di cui parleremo a lungo oggi e probabilmente anche la prossima volta –, quella fra l'opinione e la verità, quella fra natura e la legge, o piuttosto *phusis* e *nomos*, opposizione che non bisogna del resto separare, altrimenti le prime due diventano banali. Benché la terza (*phusis*/*nomos*) sia formulata esplicitamente solo un po' più tardi, verso la metà del V secolo[a], si trovano i suoi primi depositi molto presto e, in un certo senso, già in Esiodo.

Abbiamo parlato di Anassimandro e abbiamo visto che il frammento che stavamo discutendo non può veramente avere senso a meno che non si colleghi l'essere degli enti, o la loro esistenza, all'essere nel senso di essenza, e a meno che non si colleghi anche questa esistenza ad una legge universale, impersonale, questo *chreōn* di cui parla Anassimandro, che è una legge di generazione e di distruzione costanti – *chreōn* che, in questo frammento, risponde ad una *adikia*, ad una *hubris* che siamo in ultima analisi costretti a far coincidere con il fatto stesso di esistere. Siamo obbligati a farlo perché Anassimandro non parla di alcuni esseri che sarebbero particolarmente ingiusti o, in un modo o nell'altro, malvagi. Non dice, per esempio, che gli esseri che vorrebbero persistere nell'esistenza oltre il tempo che è loro assegnato devono pagare per questa pretesa esorbitante. Parla, invece, in maniera assoluta, universale: tutti gli esseri, *ta onta* (*tois ousi* al dativo plurale). Naturalmente, si può vedere anche in questa affermazione la prima formulazione di un enunciato che riguarda la totalità degli enti, per qualificala: essa è caratterizzata dalla *genesis* e dalla *phthora*, sottomessa al *chreōn*. Vi dicevo anche che da questo frammento appare implicitamente quello che potremmo chiamare la divaricazione, la scissione, la deiscenza che si ricrea costantemente nel cuore dell'interrogazione filosofica, questa dualità ultima, ineludibile e insuperabile, qualsiasi cosa facciamo. Da una parte, ci sono, *esti*, degli esseri, *onta*, e questi esseri si possono qualificare, dare loro degli attributi, persino tentare di definire la loro essenza, nel terzo senso del verbo essere di cui parlavamo l'altra volta. Ma c'è anche ciò secondo cui è ciò che è, *kata to chreōn*, cioè la legge, che non è più semplicemente una qualificazione degli esseri in quanto tali, ma una regolarità, una norma generale, una necessità alla quale tutto deve obbedire qualunque sia la sua qualificazione particolare – è questo il *chreōn*. Ci troviamo quindi di fronte ad una sorta di scissione, di dualità inevitabile fra l'essere e il principio o la legge dell'essere.

Vengo ora alla discussione delle tre opposizioni – che, del resto, come vedremo, non sono veramente delle opposizioni: essere/apparire, verità/opinione, *phusis*/*nomos*. Non sono veramente delle opposizioni perché, anche se in questa fase inaugurale il pensiero si dispiega affermando con forza questi antagonismi (è quello che gli permette di singolarizzarsi, di superare le significazioni socialmente istituite), non c'è mai una rottura assoluta fra i due termini. È quello che fa in parte tutta la profondità del problema, perché se c'è opposizione, per esempio, fra l'essere e l'apparire, l'essere non sarebbe niente se non apparisse e l'apparire non può mai essere puro apparire: c'è l'essere dell'apparire (anticipo qui delle cose che riprenderemo più tardi). Ebbene, questo è implicitamente presente nelle domande, nelle risposte – risposte che talvolta precedono le domande –, persino nelle aporie suscitate molto presto, dal VI secolo, nel pensiero dei primi filosofi. Si può dire la stessa cosa del resto dell'opposizione fra verità e opinione, *alētheia* e *doxa*. Ad ogni modo, – per noi, comunque –, l'*alētheia* può apparire solo in una *doxa* umana. Se la *doxa* è in principio ciò che si oppone all'*alētheia*, in un modo o nell'altro questa *doxa* non può mai essere totalmente privata di *alētheia*. E qualcosa di analogo si potrebbe dire della *phusis* e del *nomos*, benché in quel caso la dialettica, se così posso dire, si presenta in una maniera abbastanza diversa. In altre parole, c'è, fra i due termini, opposizione e relazione ugualmente profonde; "*polarità*"[b] è verosimilmente la parola adeguata, dal momento che i due poli sono allo stesso tempo opposti e indissociabili.

Tuttavia, prima di andare più avanti, permettetemi di fare una lunga digressione – che, naturalmente, non è affatto una soltanto – su ciò che si può chiamare la liberazione e l'elaborazione della logica insiemistico-identitaria in questa filosofia. Prendiamo, a caso o quasi, un frammento di Eraclito, che (probabilmente lo sapete) è un filosofo del VI-V secolo a.C., a cavallo fra i due. Si colloca il suo apice, i suoi anni di maturità – convenzionalmente, la sua quarantina –, intorno al 505 a.C. È quindi un contemporaneo di Clistene e delle riforme che instaurano la democrazia ad Atene, un contemporaneo anche di Pindaro; viene dopo Senofane e un po' prima di Parmenide. Se prendiamo dunque un frammento di Eraclito a caso, ci imbatteremo in alcune affermazioni in cui la stessa cosa è presentata con proprietà contrarie; proprietà contrarie in assoluto o quanto a, in rapporto a qualcosa o qualcuno. Questo può sembrare talvolta (per noi) di una banalità terribile. I nostri moderni (digressione nella digressione) sono quindi molto sciagurati – e questo, del resto, che si abbia a che fare con Eraclito o con qualsiasi altro presocratico, ma è particolarmente vero quando si tratta di Eraclito – perché ci sono in lui dei frammenti veramente abbaglianti e di una profondità incredibile, come fulmini in una notte cimmeria o come se assistessimo alla condensazione di una nebulosa – delle stelle che cominciano ad ardere in una notte nera. In poche parole, è molto difficile vedere in Eraclito un imbecille che dice che il bel tempo è preferibile alla pioggia. Eppure, si ritrovano in lui delle affermazioni che, per questi stessi moderni, esprimono a prima vista solo delle banalità: non è assolutamente possibile che Eraclito abbia potuto dire questo! Quindi deve aver detto qualcos'altro. Comincia allora il processo di triturazione del testo, di correzione o di interpretazione assolutamente bizzarra o singolare di questo o quel termine, per provare ad estrarne un significato nondimeno più sorprendente e inaspettato. Eraclito, per esempio, dice molto semplicemente in un frammento sul quale ritornerò: il mare è fonte della vita per i pesci, ma è fatale per gli uomini[160]. Il che è senza dubbio vero e tutti lo sanno dal primo uomo che è annegato in mare qualche centinaio di migliaia di anni fa. Avevamo bisogno del filosofo Eraclito per imparare questo o altre cose di questo ordine che si trovano effettivamente nei frammenti?

Ma che cosa c'è quindi dietro questo genere di affermazioni? Quello che i moderni tendono a dimenticare in tutto questo è che loro stessi si collocano sulla cima di un'enorme piramide la cui edificazione è durata venticinque secoli. Venticinque secoli di elaborazione della logica insiemistico-identitaria, cioè della logica della separazione, della distinzione, dell'attribuzione. Di fatto, fin dall'inizio, si trovano nei filosofi greci allo stesso tempo le prime formulazioni chiare dei principi della logica insiemistico-identitaria e la loro esplicitazione, la loro elaborazione e il loro approfondimento. È evidente, per esempio, che viene svolto un enorme lavoro per liberare e per affermare questa idea assolutamente essenziale: nessuna proprietà vale assolutamente, *haplōs*, come dirà Aristotele e come era già stato detto prima di lui. Tutte le proprietà e tutte le attribuzioni, tutte le enunciazioni valgono solo quanto a, *pros ti*. Un "quanto a" che può rimandare ad aspetti della cosa, a relazioni nelle quali essa è immersa, a colui che la guarda, eccetera. Questo non è affatto scontato, benché possa apparire tale negli affari correnti. La prova è che ancora oggi, nel 1983, e costantemente, alcune persone, dalle più ingenue alle più sofisticate, sragionano, perché dimenticano il *quanto a*, dimenticano in rapporto a che cosa tale enunciato è vero e dimenticano le condizioni di validità. Se essi non lo dimenticassero, non ci sarebbero tali errori di ragionamento in quello che dicono. Ebbene, fin troppo spesso, e non esagero, quello che dicono è fatto solo di questo: una sfilza di errori di ragionamento. Per quanto vi sforziate di cercare, non troverete nient'altro. Non sto parlando di conversazioni da bar, parlo di persone che teoricamente riflettono, poi scrivono e pubblicano.

Viene quindi compiuto un enorme sforzo dai primi filosofi per mostrare che gli enunciati (o le proprietà, infatti è lo stesso: un enunciato è sempre attribuzione, messa in relazione) sono sempre quanto a, *pros ti*, e questo sforzo comincia almeno con Eraclito e culmina con Aristotele[c]. La logica insiemistico-identitaria è lì; se è vero che non c'è in modo del tutto esplicito, tuttavia non è più semplicemente presente nel senso in cui possiamo dire che lo è non appena c'è il linguaggio umano, oppure, ad un altro livello, nel senso in cui è presente una logica immanente – il che è evidente – in

[160] <DK 22 B 61.>

tale comportamento di un cane[d]. Domanda: perché ci sono volute decine di migliaia di anni affinché possa aver avuto luogo un'elaborazione esplicita dei requisiti della logica insiemistico-identitaria, di questa dimensione di ogni discorso? Questo è un primo problema che in questa sede posso solo porre e per il quale non c'è una risposta semplice: è correlato con l'insieme delle domande che discutiamo e con la creazione della filosofia in Grecia. Secondo punto importante, questa filosofia ha dovuto affrontare simultaneamente, sin dall'inizio, fino e compresi gli stoici nel IV secolo e anche più tardi, un duplice compito: da una parte, quello di fondazione, di spiegazione e di delucidazione della logica insiemistico-identitaria in quanto tale; dall'altra, quello di inaugurare un pensiero che va molto al di là di questa logica – il pensiero propriamente detto, se si vuole. Questo ha verosimilmente pesato molto in questa sua costituzione, nel tipo di ontologia elaborata la maggior parte delle volte, e quindi anche nella filosofia successiva. Si può già vederlo in Parmenide, la cui ontologia, in gran parte – qualunque cosa abbiano potuto dirne i moderni come Heidegger, eccetera – rimanda in fin dei conti ad un'elaborazione del principio di identità. L'essere è, il non-essere non è; non bisogna dire che l'essere non è o che il non-essere è. In virtù di questo si dice, del resto, che il non-essere è solo nella misura in cui occorre per poter dire che non è e, se è solo come una finzione nel discorso, in quel caso almeno appare senza alcun dubbio. Ma ritorniamo al problema di cui ci stiamo occupando. A partire da Parmenide, quindi, la necessità dell'elaborazione della logica identitaria è già presente, essa è probabilmente un co-determinante fondamentale dell'ontologia. Questo, certo, resta vero per Platone fino al momento in cui, nel suo ultimo periodo (nel *Parmenide*, nel *Sofista*), mette effettivamente in discussione la possibilità, per la semplice logica insiemistico-identitaria, di cogliere veramente ciò che è. Finisce così per ammettere che occorre – parricidio – uccidere Parmenide e dire che, in qualche modo, il non-essere è e l'essere non è. Aggiungiamo che in Aristotele la distinzione fra logica insiemistico-identitaria e pensiero è allo stesso modo pienamente stabilita, sia per noi sia per la cosa stessa. In un passo molto noto dell'*Etica Nicomachea*[161], Aristotele distingue molto nettamente il *logos* da ciò che chiama il *nous*. Il *logos* è ciò che procede per dimostrazioni, attraverso un discorso sulle cose che tiene sempre conto di altri termini. Ma dei primi e degli ultimi termini non potrebbero esserci dimostrazioni – essi sfuggono alla logica insiemistico-identitaria –, è solamente all'interno dei termini medi che la dimostrazione può operare. È solo il *nous*, il pensiero, che può accedere, da un lato, ai principi che non si potrebbero dimostrare e all'*ousia*, all'essenza stessa della cosa, e, dall'altro, ai dati sensibili o concreti[162]. Nemmeno questi sono suscettibili di dimostrazione: ogni discorso logico presuppone infatti la possibilità di mettersi d'accordo almeno sul mostrarsi di ciò di cui si parla; non potrete mai costringere un sofista ad accettare che un tavolo bianco è bianco, o l'equivalente in altri contesti, se lui dice che è nero e non vuole demordere. È quindi chiaro che Aristotele riconosce già la distinzione fra logica insiemistico-identitaria e pensiero: per noi, nella distinzione fra *logos* e *nous*, ed anche per la cosa, attraverso la distinzione fra l'*ousia* e gli attributi della cosa. Non voglio entrare nel merito di questo problema, ci porterebbe troppo lontano, ma segnalo di sfuggita che, nella sua elaborazione centrale, la *Metafisica* non sfugge allo schema identitario, almeno in questo senso, ossia che Aristotele esclude tutto ciò che è o gli appare come contraddittorio o, in ogni caso, che non soddisfa il principio di identità. Se Aristotele non ha, come altri, l'illusione di poter derivare tutto da un principio insiemistico-identitario come il principio di identità, pensa tuttavia che tutto deve essere conforme a questo principio. Non bisogna quindi dimenticare, quando si parla della filosofia greca, questo peso dell'elaborazione della logica insiemistico-identitaria. Né del resto quando si parla di filosofia in generale e questo fino all'idealismo tedesco, Hegel compreso.

Vengo ora ad un altro punto: la ricerca, a partire da Talete – per quanto ciò che ce ne dicano i dossografi sia credibile –, poi in Anassimandro, Anassimene, eccetera, di ciò che è veramente *archē* (il termine è probabilmente più tardo), cioè origine, principio, o *stoicheion*, elemento. Si potrebbe dire anzitutto che quello che questi filosofi cercano – almeno nella formulazione del loro pensiero nei dossografi, perché per i Milesi, per esempio, abbiamo quasi solo dei frammenti – è, in linguaggio

---

[161] <ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 12, 1143a 25-1143b 10[e].>

[162] <*Ibidem*; V, 9, 1142a 25-30; VI, 6, 1140b 30-1141a 10; soprattutto, ID., *Analitici posteriori*, I, 1-2, II, 4-10 e 19.>

moderno, un insieme o un elemento generatore minimo che renda conto dell'insieme osservabile massimo. La ricerca del principio, dell'*archē*, è questo e ciò che è così posto (trovare l'elemento minimo che renda conto del massimo di osservabile) è anche lo spirito di tutta la scienza greco-occidentale, fino ad oggi compreso. Ma c'è di certo un'altra cosa che fa sì che non abbiamo in questo caso semplicemente a che fare con la prima manifestazione dello spirito o, se volete, dell'immaginario delle scienze fisiche. Infatti, l'idea di *archē* rimanda, oltre all'elemento generatore *nelle* catene di consecuzione-causazione, ad un principio generatore attivo. Quello che è ricercato è una fonte, un principio o un fondamento non più dei termini consecutivi della serie, ma della serie stessa in quanto tale. È quello che appare chiaramente nella frase di Simplicio dove si trova il frammento che abbiamo discusso l'altra volta: il principio che cerca Anassimandro non né l'acqua né nessun degli altri elementi, è di un'altra natura, indeterminata. Si tratta quindi della ricerca di qualcosa che, essendo al di fuori di tutti i termini della serie che sono dati e della serie stessa, dal momento che è condizione della serie, non può essere immediatamente dato ed è per definizione irrappresentabile.

Abbiamo già visto che questo implica una rottura con il pensiero mitico. Una delle caratteristiche di ogni spiegazione mitologica del mondo – che si tratti, del resto, delle teogonie e delle cosmologie greche o di quelle di altri popoli – è che non potrebbe esserci differenza essenziale fra, da una parte, i termini della serie e la serie stessa (serie di termini e di eventi che è un racconto: generazione degli dèi, dell'uovo da cui nasce il mondo, intervento dell'eroe che…), e poi, dall'altra, qualcos'altro di diverso rispetto alla serie e che questa presupporrebbe. Ripetiamolo: in un racconto mitico, i primi autori e i loro atti fondatori sono inclusi nella serie e, se c'è differenza, nel racconto mitico delle origini, fra l'insieme del racconto e l'origine stessa, essa non è dello stesso ordine della differenza fra un insieme di eventi e qualcosa che non è un evento. Senza entrare in un autentico esame del pensiero mitico, ma affinché cogliate meglio questa differenza, diciamo che, in un resoconto mitico di ciò che è, c'è sempre una sorta di presenza del momento fondatore. L'evento, che ha sempre luogo *in illo tempore* – in un passato mitico, appunto – è allo stesso tempo sempre presente, fra i viventi, ed è sempre fondazione di ciò che è. Sarà oltretutto costantemente ripetuto nel rito, che è ratifica, rassicurazione del fatto che ciò che è stato fondato è ancora ben fondato e continuerà ad esistere – poiché quello che viene in questo modo ripetuto, anche in maniera figurata e affievolita, è il momento della fondazione, dell'origine. Ebbene, questa rottura fra la serie degli eventi e ciò che è condizione della serie inaugura perciò il pensiero filosofico, che non cerca un primo evento, ma piuttosto qualcos'altro. E poiché abbiamo parlato della relazione profonda fra alcuni elementi della presa di coscienza immaginaria del mondo da parte dei Greci nel modo in cui essa appare nei loro miti e la nascita della filosofia, ricordiamo che questa separazione, questo scarto fra un insieme di eventi e una *moira*, una *heimarmenē*, una legge universale che si impone agli dèi stessi, è già presente in Omero[163], per esempio. Se è ad un momento dato che Zeus soppesa sulla bilancia la sorte degli eroi, è difficile credere che sia solamente in quel preciso momento che viene presa la decisione della *moira*: ritroviamo anche in questo caso la divisione radicale fra un insieme di eventi e una legge o necessità universale che si impone a tutti gli esseri. Aggiungiamo a questo che nei primi filosofi, e d'altronde in ogni impresa filosofica, c'è una differenza essenziale tra il principio che viene ricercato e un principio propriamente divino; questo nonostante il vocabolario di cui talvolta si servono. Infatti, anche nelle religioni monoteiste il Dio-principio è sia persona sia attore di un evento, nel senso che ciò che è è dovuto al fatto che *ad un certo momento* un dio ha creato un mondo. È solo con la teologia razionale che comincerà ad essere posta la questione di un dio che sia qualcosa di diverso rispetto all'attore di un evento – con le aporie che si conoscono.

Mi sono soffermato sul frammento di Anassimandro perché, dei tre Milesi, è con tutta evidenza lui che compie veramente la rottura. Abbiamo visto che quando Talete o Anassimene dicono che l'*archē* degli esseri è l'acqua o l'aria, la rottura è e non è compiuta. È vero che se l'acqua di Talete è qualcosa di rappresentabile in generale, non è certamente nessun'acqua di cui si potrebbe constatare empiricamente l'esistenza. C'è quindi effettivamente uno scarto in rapporto ai fatti e si potrebbe dire

[163] <Cfr. anche qui Seminario V, pp. 84 e ss.>

lo stesso dell'aria di Anassimene. Ma con Anassimandro la rottura si compie completamente. Quando dice: il principio degli esseri è l'*apeiron*, l'indeterminato, abbiamo in questo caso una rottura totale con il rappresentabile – e forse anche con il pensabile, perché quello che fa vedere è effettivamente un abisso. Se ciò che è veramente è indeterminato e indeterminabile, le determinazioni di ciò che io chiamo la logica insiemistico-identitaria, che è appunto una logica della determinatezza, vengono in questo modo superate. Ma quello che viene ugualmente distrutto è, se così posso dire, l'ancorarsi dell'immaginario e del pensiero tanto nella figurabilità quanto nel "fare senso" per qualcuno. Con tutta la profondità che può esserci in questo "fare senso", cioè essere per noi oggetto di desiderio o supplemento della nostra esistenza. Se ciò che è veramente è *apeiron*, non solamente questo non è figurabile, ma nello stesso tempo è anche quanto di più estraneo a noi si possa concepire. E se si può attribuire a ciò che è come *apeiron* un senso ultimo, questo senso è gratuito per noi – non ci porta niente ed è anche, in un altro modo, a-senso.

Ma c'è anche qualcos'altro in questa rottura. Qui, per la prima volta, il pensiero appare come unicamente determinato o interessato dal suo stesso interesse in quanto pensiero. O, se si vuole, come completamente disinteressato. Infatti, quello che dice Anassimandro, in senso stretto, non serve a niente – non può essere inserito in nessuna concatenazione di funzioni, di tendenze, non tiene conto né dell'interesse del pensatore come essere umano né di quello della comunità alla quale appartiene, non potrebbe in nessun modo facilitare un'attività sociale… C'è un principio, l'*apeiron*, e si tratta di comprendere. È tutto. O, piuttosto, si tratta di cercare di comprendere questa cosa incomprensibile: come l'*apeiron* può essere principio di un *kosmos* e come si arriva, nonostante tutto, dall'*apeiron* al fatto che ci sia per noi il *peras*, cioè il determinato. Il pensiero appare quindi come interessato dal suo stesso interesse, si crea come interesse di sé stesso – è questa la filosofia. E si può dire che essa crea in un sol colpo la verità, non nel senso empirico o fattuale, non la verità dell'enunciato "questo tavolo è bianco", ma la verità che è sempre, allo stesso tempo, interrogazione. A partire da Anassimandro, nell'enunciato filosofico il criterio della verità – o, piuttosto, della correttezza degli enunciati – come conformità alla relazione canonica fra l'enunciato e il referente dell'enunciato non sussiste più se non in modo completamente parziale. Questa conformità diventa strumentale e subordinata e, soprattutto, subisce un'alterazione essenziale nei suoi termini: l'enunciato non può più essere univoco, il referente stesso è problematico e in gran parte indeterminato. Indeterminato o, il che è più o meno equivalente, che supera il mondo socialmente istituito, che supera la realtà come essa esiste attraverso e per la società istituita. Ebbene, ci sono enunciati univoci solo nella misura in cui ci sono dei referenti determinati e i referenti sono e possono essere determinati solo nella misura in cui essi rimandano alla dimensione funzionale-strumentale dell'istituzione sociale del mondo e delle attività umane. Sappiamo, o dovremmo sapere, che anche all'interno di questo mondo socialmente istituito e anche in questa dimensione funzionale-strumentale, gli enunciati non sono mai univoci eccetto in rapporto al bisogno/uso. Nel modo in cui l'essere umano è socialmente fabbricato è sempre incorporata la possibilità, la facoltà effettivamente utilizzata di fare astrazione delle ambiguità, di tutti gli altri sensi possibili di un enunciato e di prendere in considerazione solo quello che corrisponde all'inserimento funzionale-strumentale di questo enunciato nella vita in società. Ma se voi cominciate a porre domande riguardo al senso di enunciati, che sono peraltro assolutamente univoci nel loro utilizzo funzionale-strumentale, il risultato è immediato: entrate nel mondo di *Alice nel paese delle meraviglie*, un mondo popolato di personaggi che, quando Alice dice molto semplicemente qualcosa di assolutamente comprensibile, la interrogano senza posa sul senso dei termini che utilizza, sulle ambiguità della frase che, in linea di principio, non creano nessun problema nella vita reale. I dialoghi di *Alice* fanno spesso emergere il carattere completamente assurdo che può assumere (se ci collochiamo per un attimo nel punto di vista, diciamo, di un sofista che sia anche un poeta) il linguaggio che utilizziamo costantemente e che è certo perfettamente sufficiente per la comunicazione e la cooperazione nella vita di tutti i giorni. Questa univocità è quindi una proprietà non del linguaggio in generale ma dell'uso sociale del linguaggio e il risultato anche di un dispositivo – è naturalmente una metafora – incorporato in ciascuno di noi, che ci insegna a non porre alcune domande. Ci insegna a non domandare, per esempio, quando si vuole sapere dove si trova l'oggetto *x* e ci viene risposto

che è sulla tavola, se si tratta della tavola della moltiplicazione o della tavola della legge, poiché si tratta chiaramente della tavola della cucina, se siamo in una cucina, o della tavola della sala da pranzo, se siamo in una sala da pranzo. Questa univocità è legata alla *chreia*, all'uso/bisogno sociale, ed è necessario e sufficiente che gli enunciati siano univoci quanto a questo. Ebbene, abbiamo detto, gli enunciati filosofici non mirano a qualcosa che è nel mondo socialmente istituito e nemmeno a qualcosa di istituibile in generale, essi non sono univoci e non possono esserlo. Il loro referente va oltre il mondo socialmente istituito, quindi è problematico – può darsi solo come indeterminato. E bisogna dire alla fine che questo referente – ma in questo caso siamo forse ai limiti del pensabile – è creato dal pensiero. Nessuno può assicurare che l'essere sia *apeiron* o *logos* o *idea* o *energeia* o Dio o lo Spirito assoluto o la materia, poiché ogni volta questi termini sono solo il punto di partenza di una serie di tentativi di determinazione mai completati. Ciò vuol dire che c'è in questo caso un'indeterminazione essenziale e che abbiamo davvero a che fare con una creazione. Ma all'opposto di altre tipologie di creazione, come la creazione politica, per esempio, la filosofia mira sempre ad un certo rapporto con ciò che è e con il suo modo di essere. Ciò che è non viene semplicemente re-interpretato ma piuttosto ri-posto, ri-creato quindi, in un nuovo rapporto con uno schema immaginario, come quello che ci fornisce Anassimandro con l'*apeiron*, o come quello che fornirà più tardi Hegel con l'idea dello Spirito che passa attraverso le tappe del suo sviluppo dialettico. Schema immaginario, certo, ma che non è "per sé" da questo punto di vista, che mira sempre ad un certo rapporto con ciò che è, senza che si tratti naturalmente di un rapporto di esattezza scientifica.

Fornire una risposta di questo genere riguardo a ciò che veramente è – che si tratti dell'"acqua" o, ancor di più, dell'*apeiron* – di certo significa porre immediatamente una separazione fra ciò che è e ciò che appare, fra l'*einai* e il *phainesthai*. Talete dice: tutto è acqua – ma io vedo legno, esseri umani o montagne, non l'acqua. Ma in verità questo legno è l'acqua, l'acqua è il suo essere autentico. Quest'acqua non appare, quindi ciò che appare è diverso da ciò che è. Qual è il rapporto fra i due? Faccio qui un'altra digressione, per evitare i malintesi. È evidente che la distinzione fra essere e apparire, proprio come la distinzione verità-opinione, deve essere sempre esistita, in una certa misura, in tutte le lingue e in tutte le società. Ho sempre pensato che una lingua nella quale non si possa dire "tu credi questo, ma non così" non possa semplicemente esistere come lingua umana. Ma in questa distinzione fra credenza e verità abbiamo qualcosa di strettamente delimitato: la distinzione vale solo all'interno del dominio istituito. Ci sono, per ogni società e per ogni lingua, alcune cose che esistono e alcune cose che non esistono, dei modi canonici di percepire le cose che esistono e di dire ciò che è. Abbiamo quindi in questo caso, certo, l'idea che l'essere umano può ingannarsi, che può perciò dire quello che non è – ma "quello che non è" vuol dire in questo frangente: quello che non è in rapporto a ciò che la società ha posto come essente. Si riconosce che può esserci falsa credenza, ma questa verte in fondo su cose secondarie. È del resto per questo che troveremo, anche nelle società più arcaiche, alcune procedure, come la divinazione o l'ordalia, che permettono di decidere ciò che è veramente, di fronte all'errore o alla perplessità. Ma, ancora una volta, questo verte su ciò che è definito dall'istituzione sociale. Nel caso greco, la rottura è che l'idea dell'essere opposto all'apparire, della verità opposta all'opinione, va oltre il dominio istituito, e si rivolge subito contro, se si vuole, questa istituzione sociale stessa ed è il dominio istituito che allora oscilla o rischia di oscillare rapidamente dalla parte dell'apparire. È quello che si può vedere già molto chiaramente in Senofane, di cui ora parleremo brevemente.

Senofane fu, secondo la tradizione, il primo degli Eleati[164] e la sua acme deve essersi situata verso il 540 a.C. I dossografi ci dicono molte cose su di lui e discutono molto degli aspetti della dottrina che gli attribuiscono, ma noi la esamineremo solo in riferimento ai problemi di cui ci siamo occupati fino a qui. Notiamo anzitutto che, secondo Aristotele, nella *Metafisica*, Senofane, avendo considerato *ton holon ouranon* («tutto il cielo»: il mondo, l'universo intero), «ha detto che l'Uno è

[164] <PLATONE, *Sofista*, 242d (= DK 21 A 29); ARISTOTELE, *Metafisica*, A 5, 986b 18; commenti scettici su questo punto in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 164-166 (trad. fr. 175-176).>

dio»[165]. Senofane rifiuta quindi il politeismo di Omero e di Esiodo e chiama dio l'Uno. Questa idea dell'Uno era probabilmente presente prima di lui, ma non sotto la forma di grande principio trascendente, di principio dell'essere. È l'inizio di quello che diventerà il problema della teologia razionale nella filosofia, problema che ipotecherà – ma poteva essere altrimenti? – il suo sviluppo e, in ogni caso, ossessionerà la filosofia fino ai giorni nostri. Ma quello che ci interessa soprattutto è che con Senofane comincia e allo stesso tempo raggiunge immediatamente il suo punto più alto la critica della rappresentazione istituita, sia quella della tradizione greca sia quella delle *doxai*, delle opinioni in generale. Vi presenterò anzitutto, senza provare a fornirne una vera traduzione, alcuni dei suoi frammenti (seguo la numerazione di Diels). Nel frammento 11 si trova la sua celebre critica di Omero e di Esiodo, accusati di aver attribuito agli dèi tutto ciò che è considerato vergognoso negli uomini: menzogna, adulterio, doppiezza. Egli ritorna su questa critica nel frammento 12: questi poeti imputano agli dèi degli atti *athemistoi*, contrari a quello che bisogna fare, contrari alla legge. Poi, nel frammento 14, si spinge molto più lontano, poiché avanza la critica di ogni religione antropomorfica: i mortali credono che gli dèi nascano, che abbiano delle vesti, una voce e un corpo proprio come loro. Per la prima volta troviamo un'affermazione chiara, e in un certo senso definitiva, che condanna il carattere proiettivo delle rappresentazioni della divinità in tutte le religioni conosciute. Critica che si precisa e si approfondisce nel frammento 15: se i buoi, i cavalli e i leoni avessero delle mani e potessero disegnare o scolpire come gli uomini, essi rappresenterebbero gli dèi sotto forma di buoi, di cavalli o di leoni. Nel frammento 16, invece: per gli Etiopi gli dèi hanno il naso camuso e la pelle nera, per i Traci hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi. La critica non potrebbe essere formulata in modo più chiaro e non dovremmo sottovalutare la sua audacia. A questo, Senofane oppone la propria concezione del dio (frammenti dal 23 al 26), un dio che, dice lui, tutto intero vede, pensa e sente (frammento 24) e che non è paragonabile ai mortali né nel corpo né nel pensiero (frammento 23). Si vede subito l'importanza di questa idea, anche dal punto di vista della teologia cristiana. Ma questo aspetto non ci tratterrà oltre, ci ritornerò forse quando parleremo dell'origine della teologia propriamente detta.

Altri due frammenti ci interessano in particolare qui. Non ci soffermeremo sul primo (frammento 32), dove troviamo l'abbozzo di una critica del linguaggio in quanto tale[f]: quello che gli uomini chiamano Iride (l'arcobaleno) è una nuvola, viola, rossa e verde. In questo Senofane si sbaglia, naturalmente; l'arcobaleno non è, dal punto di vista fisico, una nuvola, ma capiamo il senso della critica. Si spinge molto più lontano nel frammento 34, la cui portata è considerevole. Nessun uomo, dice, conosce o potrà mai conoscere niente di certo riguardo agli dèi né, del resto, riguardo a qualsiasi altra cosa. E anche se qualcuno, aggiunge, arrivasse a dire la cosa più vera o la più esatta possibile, lui stesso non la saprebbe[g]. Pensiero di una verità indiscutibile, che può ancora essere elaborato. L'uomo dalla mente più critica non sa se sono vere le cose più rigorosamente dimostrate che proferisce dalla sua bocca e questo non in un senso relativistico-storico, ma perché non può mai mobilitare, esplicitare e fondare l'insieme dei presupposti di questa verità che enuncia. Mai nessuno può avere il sapere e la certezza di sapere in modo assoluto, nemmeno quando afferma che due più due fa quattro. A conclusione del frammento troviamo questo stupefacente mezzo-verso, che assume, ahimè, tutta la sua forza solo in greco: *dokos d'epi pasi tetuktai*. *Dokos* è una forma ionica di *doxa*, opinione. È la *doxa* o una *doxa* che *tetuktai*, è costruita, *epi pasi*, su tutte le cose. È sempre la costruzione, la fabbricazione di una *doxa*, di un'opinione, di ciò che vi *appare come*, che viene gettata su tutte le cose, per gli uomini[166]. Ecco dunque Senofane, nel 540 a. C. circa: in un certo modo, è detto tutto – e nello stesso tempo tutto comincia.

---

[165] <ARISTOTELE, *Metafisica*, 5, 986b 21; cfr. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit*., pp. 126-129 (trad. fr. pp. 142-143), G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 169-172 (trad. fr. pp. 181-183).>

[166] [*Annotazione a margine*: Senofane sulla *doxa*, GUTHRIE I <*A History of Greek Philosophy, vol. I: The earlier Presocratics*, Cambridge UP, Cambridge 1962>, pp. 385-401, in particolare, p. 399. Inoltre, primo punto di vista "storico" <sul problema della conoscenza>, frammento 18: «Gli dèi non hanno rivelato agli uomini tutte le cose fin dall'inizio, ma con il tempo, attraverso la ricerca, gli uomini trovano…».]

Un ultimo punto sulle implicazioni politiche – questa volta, nel senso stretto del termine – molto pesanti della critica dei racconti mitologici di Senofane, contemporaneo ai grandi sconvolgimenti del VI secolo e al movimento democratico. Mettere in dubbio l'esistenza stessa di dèi antropomorfi che commettono adulterio significa mettere in causa la legittimazione delle famiglie aristocratiche, perché gli antenati che queste famiglie generalmente rivendicano sono degli eroi nati dall'unione di dèi e di donne[h]. Se Zeus non avesse commesso adulterio con Alcmena, madre di Eracle, gli Eraclidi, re di Sparta, non discenderebbero da Zeus. Ecco la conclusione che chiunque poteva trarre da questa critica. Troviamo del resto altre indicazioni nella poesia dell'epoca, ma non insisterò su questo.

Vengo ora ad Eraclito, che è di trenta o quant'anni posteriore, e scrive quindi alla fine del VI secolo. Anche in quel caso, abbiamo dei frammenti che si interpretano da venticinque secoli e ogni interpretazione a sua volta è tratta da un contesto diverso. Per ammissione degli specialisti stessi, esaurire la bibliografia su Eraclito sarebbe l'opera di una vita[i]. Va da sé che lo sciagurato che avrà dedicato la sua vita a questo compito sarà alla fine dei conti in uno stato di totale abbrutimento che gli impedirà, per definizione, di comprendere Eraclito. Tanto più che dovrà fare per questo uno sforzo ulteriore, cioè comprendere dove si colloca Eraclito e da dove parla. Infatti, la *doxa* qui ricopre tutto e non c'è, bisogna saperlo fin dall'inizio, risposta indiscutibile ai problemi che pone l'interpretazione[j]. Anche in quel caso, dobbiamo prenderci dei rischi, dimostrando certo il più grande senso di responsabilità, ma sapendo oltretutto che, come dice Senofane, anche se dicessimo il vero non lo sapremmo e non sapremmo perché lo diciamo. Se dovessi riassumere in una parola il motivo per cui Eraclito è importante, direi che è in un certo senso un compendio di tutto lo sforzo filosofico che lo ha preceduto, a cui apporta anche la propria risposta. Sapete che si tende a presentare Eraclito come un pensatore isolato, volontariamente oscuro e incurante dell'opinione altrui, che lo si è descritto talvolta come un aristocratico altezzoso, una sorta di "filosofo con i paraocchi". Spiegherò più avanti perché non credo affatto a questa immagine. Dei circa centrotrenta frammenti che ci restano – anche il loro numero crea dei problemi specifici – si delinea qualcosa che è nell'insieme abbastanza coerente, benché Eraclito sia in effetti, a volte, molto oscuro. Oscurità aggravata, a dire il vero, da coloro che si sono rifiutati di vedere la sua collocazione all'interno di una storia, che eppure è sufficientemente visibile. Eraclito parla degli altri e dice che non sanno niente. Abbiamo davvero fatto uno sforzo sufficiente per comprendere su quali punti egli pensi che gli altri non vedano niente o non capiscano cosa vuole dire? Sapete che Jean Bollack e Heinz Wismann hanno pubblicato alcuni anni fa un'edizione dei frammenti con una traduzione e un commento: *Héraclite ou la séparation*[167]. Non potrò mai lodare abbastanza la scienza e l'erudizione di Bollack e di Wismann, ma confesso che mi sento infinitamente lontano dall'orientamento di questo genere di lavoro. È un buon esempio del tentativo di alcuni moderni – non possiamo certo confondere Bollack e Wismann con Heidegger, verso cui essi sono molto critici, ma quello che fanno è lo stesso – di trovare a ogni costo nei frammenti un senso non banale, che faccia al caso loro. Bisogna tuttavia segnalare che la ricostruzione di alcuni frammenti nel libro è benvenuta, perché la raccolta di Diels che noi utilizziamo costantemente è allo stesso tempo invecchiata, imperfetta e pesantemente segnata, compresa nella restituzione stessa dei testi, dai pregiudizi filosofici di Diels e della sua epoca, cioè della fine del XIX secolo. Di solito i filologi giurano che non c'è in loro alcun pregiudizio di ordine filosofico, ma viene da chiedersi come farebbe un filologo a giudicare la validità di una correzione in un frammento di questo tipo senza avere anche solo una piccola idea filosofica in testa. Molto semplicemente, questo discorso non sta in piedi. Di idee filosofiche, Diels ne aveva e non è difficile ritrovarle in questo lavoro di ricostruzione dei frammenti che egli effettua su delle testimonianze che, per l'essenziale, risalgono a dieci secoli dopo Eraclito.

---

[167] <J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Éditions de Minuit, Paris 1972, 2° ed. 1995; vedi anche: J. BOLLACK, *Réflexions sur les interprétations du logos héraclitéen*, in J.-F. MATTÉI (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, PUF, Paris 1990, ripubblicato in *La Grèce de personne*, *op. cit*., pp. 288-308 (trad. it. *Il logos eracliteo*, in ID., *La Grecia di nessuno*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 202-227).>

Ritorniamo ad Eraclito stesso. Lui parte incontestabilmente dall'opposizione già stabilita da Senofane, che conosce e che critica, tra l'essere e l'apparire. Non sono i suoi termini, lui non parla di *einai* e di *phainesthai*, ma la sostanza è quella. È naturalmente assurdo credere che possa esserci un pensiero senza linguaggio, ma è altrettanto stupido dire che un'idea non è presente perché non c'è ancora il termine tecnico per designarla. Eraclito conosce, naturalmente, questa separazione, non scrive nel vuoto e quello che vuole stabilire è che le apparenze o l'apparire, da una parte, e l'essere, ciò che è veramente, dall'altra, non sono separati. Ma gli uomini vedono solo le apparenze oppure, nel migliore dei casi, quando arrivano a constatare che si tratta di apparenze, rimangono a questa separazione radicale fra ciò che appare e ciò che è. Ecco, molto sommariamente, il nucleo di quello che è per me il pensiero di Eraclito. Io credo che se si prendono in considerazione tutti i frammenti che ne valgono veramente la pena, si può giungere a questa conclusione indipendentemente dall'ordine nel quale li si raggruppa. Non entrerò nello studio dei diversi tentativi di raggruppamento, perché, per me, il miglior modo di affrontarli è ancora di attenersi semplicemente ad una divisione in due parti, una parte critica e un'altra positiva. Per inciso, credo che sia incontestabile che Eraclito abbia effettivamente scritto un libro e che ciò che abbiamo sono dei frammenti di questo libro. Aristotele è perfettamente esplicito al riguardo[168]. Conoscete anche l'aneddoto che riporta Diogene Laerzio: Euripide, dopo aver dato a Socrate un esemplare del libro di Eraclito, gli domanda cosa lui ne pensi e Socrate risponde: «bisogna essere un tuffatore di Delo»[169]. Per non annegarci dentro, verosimilmente. Certo, ci sono stati alcuni filologi moderni, Kirk per esempio, che hanno affermato che Eraclito non ha mai scritto un libro[k]. Non vorrei essere troppo irriverente, ma questo è il mezzo di sostentamento del filologo: cercare di mostrare che tale testo è inautentico o che tale cosa che crediamo, noi ingenui, fra tutte venerabile non è mai esistita.

Nel gruppo di frammenti che si possono chiamare critici, Eraclito riprende talvolta ciò che si trova in Senofane, anche se arriva a prendersela con lui[170]. In questo non è forse molto corretto, perché in quello che dice c'è talvolta in maniera manifesta una critica dell'assurdità della tradizione, come in Senofane. Pensa anche, probabilmente, ciò che ripeterà Erodoto[171]: i Greci credono a innumerevoli sciocchezze e sugli argomenti più importanti. Possiamo naturalmente stabilire dei sottogruppi in questa parte critica: falsità della saggezza convenzionale; relatività o, piuttosto, ambiguità del linguaggio umano; falsità o relatività dei dati sensoriali. C'è un ultimo sottogruppo che potremmo classificare altrettanto correttamente nella parte "positiva" e che riguarda il versante, diciamo, oggettivo: le difficoltà della cosa stessa, ciò che fa ostacolo quando si tratta di conoscere ciò che è, indipendentemente da ogni tradizione, da ogni linguaggio e anche dalla sensorialità, indipendentemente, se si vuole, dal versante soggettivo. Dico che questo sottogruppo è un po' a cavallo, o fa da ponte con la parte positiva, perché vi ritroviamo alcuni enunciati non solamente sulla nostra conoscenza ma, soprattutto, su ciò che è, secondo Eraclito. Ad esempio, quelli che mostrano che una predicazione è sempre "quanto a", relativa a, mai assoluta, e anche che c'è una quasi-necessità per noi della separazione, che corrisponde ad una violenza fatta alla cosa stessa. A questo possiamo aggiungere le affermazioni relative all'unità dei contrari e queste formule dove tutto è riassunto e che parlano del velarsi o piuttosto dell'auto-velarsi della *phusis* e, in particolare, il celebre frammento che dice: *phusis kruptesthai philei*, la *phusis* ama nascondersi[172].

Nei frammenti positivi, viene detto che c'è una via di ricerca per trovare ciò che è e che è aperta a tutti gli uomini. È in Eraclito che troviamo la prima affermazione, in tutta la storia conosciuta, sulla capacità universale di tutti gli esseri umani di accedere alla verità, chiunque essi siano e senza alcuna restrizione. Infatti, tutti partecipano al *logos* – e questo fa da contrappunto alle sue accuse e critiche continue degli errori, della leggerezza della mente, in una parola della stupidità umana. Queste due asserzioni contraddittorie acquistano allora una forza ancora maggiore. Troviamo quindi

---

[168] <ARISTOTELE, *Retorica*, III, 1407b 11-18.>
[169] <DIOGENE LAERZIO, II, 22. Si veda anche: IX, 11-12.>
[170] <Si veda DK 22 B 40.>
[171] <Cfr., per esempio, ERODOTO, *Storie*, II, 45, e già ECATEO DI MILETO, fr. 1a Jacoby.>
[172] <DK 22 B 123.>

qui una ricerca del vero, un'affermazione della capacità universale degli esseri umani di accedere alla verità e poi, alla fine, attraverso l'idea di unità dei contrari ma anche attraverso quella di "fuoco", quest'affermazione che c'è un mondo che è lo stesso per tutti e, dietro le apparenze, un'unità di ciò che appare e di ciò che è, e che in questo contesto tutto è uno[173]. «Tutto è uno», frase sublime e misteriosa – e forse, del resto, assolutamente vuota. *Hen panta*, dice Eraclito e si oppone così alla dispersione del mito o della rappresentazione comune, per la quale c'è questo, poi questo e poi quest'altro ancora; ma si oppone anche, probabilmente, a tre quarti di secolo di filosofia esplicita che separano ciò che appare e ciò che è, mentre Eraclito afferma l'unità di tutto e propone una metafora di questa unità: *pur*, il fuoco. Infatti, a mio modo di vedere, si tratta in questo contesto proprio di una metafora[l], metafora sia della comunicabilità e della commutabilità universali sia – aspetto che ritroviamo in Anassimandro, ma che è a dire il vero un elemento fondamentale dell'immaginario greco – di una generazione che è allo stesso tempo distruzione, perché il fuoco è solo nella misura in cui divora le cose, nonostante questo divorare sia anche luce. E su questo Uno che è *pur*, che è fuoco, regnano incontestabilmente, ancora una volta, una *dikē* e un *nomos*, una giustizia e una legge.

Non ho intenzione di discutere a fondo questo o quel frammento, come per Anassimandro. Vorrei semplicemente mostrarvi la prossima volta che, raggruppati e interpretati come ho appena fatto, i frammenti hanno senso e che a quel punto poche cose rimangono fuori e resistono all'interpretazione. Eraclito, naturalmente, è forse solo il decimo filosofo il cui nome ci è stato tramandato e il secondo, dopo Senofane, di cui abbiamo un numero di frammenti non trascurabile. Eppure, con lui abbiamo l'impressione che ci sia già una storia della filosofia, che Eraclito tenga conto di tutta un'evoluzione, di tutta una problematica – quella che i tedeschi chiamano una *Problemgeschichte* – dove è posta la distinzione dell'essere e dell'apparire e che affermi che è impossibile fermarsi a quel punto, ma bisogna provare a riunificare ciò che appare come radicalmente opposto. Egli rappresenta quindi una nuova tappa del pensiero, rispetto ai tentativi di Anassimandro. E delimita già pienamente ciò che si può chiamare il dominio greco, affermando questa universalità del *logos* e l'uguale partecipazione di tutti al *logos* – posizione profondamente democratica, qualunque possano essere le origini o le opinioni politiche di Eraclito. Infatti, è vero che ci sono in lui frasi come «per me uno solo vale più di diecimila, se è il migliore»[174], il che, detto per inciso, è evidente: un uomo intelligente vale di più di diecimila imbecilli se si tratta di discutere, per esempio. Gli storici e gli interpreti moderni danno molta importanza a questo genere di frase: "Eraclito è un aristocratico[m], del resto è nato in una famiglia di aristocratici, eccetera". Ammiriamo quelli che sanno per chi votasse Eraclito alle elezioni, se mi permettete l'anacronismo. Non sappiamo per chi votasse Eraclito. Sappiamo, in compenso, ciò che ha detto come filosofo: che la possibilità di accedere alla verità appartiene a tutti gli uomini.

## DOMANDE

*– Lei ha detto che, a causa della natura del suo referente, l'enunciato filosofico non è univoco. Questa particolarità è propria del linguaggio filosofico? O c'è qualcosa in ogni linguaggio che permette l'equivoco, la non-univocità?*

La non-univocità del linguaggio filosofico non rimanda solamente al suo referente, ma anche all'atteggiamento del filosofo. È vero che ogni frase è non-univoca – ho parlato di Alice a questo proposito, avrei potuto citare mille altre cose –, ma c'è un uso sociale e, in una corporazione qualunque, un uso *bona fide* del linguaggio: se in una discussione fra matematici dove si discute di matematica si pronuncia la parola "gruppo", tutti sanno che si tratta di una nozione matematica ben definita e non di un gruppo politico o altro. Nell'uso sociale o nell'uso corporativo, non troviamo la non-univocità perché c'è una specie di tacita clausola sempre presente secondo cui ciascuno cerca di

[173] <DK 22 B 50.>
[174] <DK 22 B 49.>

comprendere l'intenzione dell'altro e di attribuire alla frase o all'enunciato il senso appropriato a tale contesto pratico. Non si trova da ridire su tutto, si cerca di comprendersi il più velocemente possibile e si scartano senza neanche pensarci tutti gli altri sensi possibili dell'enunciato che non si adattano alla situazione.

*– I filosofi sarebbero quindi i soli che non cercano di comprendersi fra di loro?*

Be', in un certo senso, è così. Ma non credo che questo sia sufficiente per spiegare l'importanza dell'elemento eristico nella storia della filosofia. Qui, non c'è né contesto determinato né intenzione pratica che permettono di evitare la non-univocità. Il contesto è molto più vago, più vasto e lo vediamo ogni volta che si prova a comprendere un filosofo. Nel caso dei frammenti dei presocratici, la situazione è molto più grave: il contesto è un campo di rovine. Troviamo dei torsi di statue, ma non conosciamo né il tempio dove si trovavano né la cerimonia alla quale dovevano presiedere. Ci imbattiamo all'improvviso in splendide spalle senza sapere, talvolta, se si trattava di una divinità femminile o maschile. Del resto, anche quando siamo di fronte a dei testi completi, a delle opere di autori di altre epoche, incontriamo alcuni problemi, certo di un ordine diverso, legati al lavoro stesso del pensiero del filosofo e all'interpretazione. L'assenza di un referente particolare determinabile e di una concatenazione pratico-strumentale fa sì che non sia facile e anzi, in ultima istanza, che sia del tutto impossibile evitare la non-univocità. Ricorderete che qualcuno l'ultima volta mi aveva posto una domanda sul *chreōn* di Anassimandro e avevo risposto che non sarebbe possibile definirlo rimandando ad altri termini, non più di quanto si possa farlo con *einai* o *alētheia*, perché si tratta appunto di termini a partire dai quali tutta una serie di cose diventano possibili e comprensibili. Questo non vuol dire che essi non abbiano significato, ma che tale significato non può essere definito nella maniera abituale, attraverso un genere prossimo e una differenza specifica, come direbbe Aristotele, né stabilendo delle equivalenze; può essere solo esplicitato. Ma non si ha mai la garanzia che questa esplicitazione sia completa e non si ha mai la garanzia dell'univocità.

*– Qual è il rapporto tra il* chreōn*, legge universale che non si può superare e la creatività? Se il* chreōn *è al primo posto e se l'ultima parola deve sempre tornare ad esso, bisogna dire che la creatività è in fondo solo un'illusione?*

Attenzione: nozioni come quella di creatività non possono essere giustapposte così al pensiero dei presocratici, o anche al primo deposito dell'immaginario greco – *chreōn*, *moira*, eccetera. Non c'è un'idea di creatività in Anassimandro. Ma il problema che lei pone ha tuttavia un senso. Nel V secolo a.C., vediamo effettivamente apparire, in concomitanza col dispiegamento dell'attività filosofica e politica, della democrazia, l'idea della creatività umana, anche se essa non è formulata *expressis verbis* o nei termini che io stesso utilizzo. Essa è presente in quello che dice il Prometeo di Eschilo; essa si trova anche nel celebre *stasimon* di *Antigone*, che commenteremo, e inizia con: «molte cose sono terribili ma niente è più terribile dell'uomo», dove si parla molto nitidamente della capacità istituente[n]. Essa è presente anche nei sofisti – ricordiamo che i sofisti non sono, per l'appunto, dei "sofisti", ma dei pensatori grandissimi; essa è inoltre presente nell'*Orazione funebre* di Pericle. Sembra quindi indiscutibile che i Greci del V secolo, alla luce della loro stessa esperienza di creazione politica e filosofica, arrivino praticamente a formulare, oltre all'idea di storia, quella di creazione. Ma non bisogna dimenticare che questo è, in un certo senso, all'opposto della loro articolazione iniziale del mondo: *chaos/kosmos* e *moira*. Vi dico questo perché sono state scritte molte sciocchezze sulla concezione ciclica del tempo nei Greci[o], eccetera. Ma il problema non è sapere se il tempo è ciclico o lineare: nella prima presa di coscienza del mondo – *moira*, *chreōn*, genesi e distruzione perpetua, e così via – non c'è spazio per questa alternativa. Sappiamo cosa si opporrà a questa prima presa di coscienza, nel V secolo. Poi arrivano Platone e il fallimento della democrazia e le false lezioni che lui ne trae: cala il sipario e un'altra storia inizia per il pensiero. Le false lezioni sono del resto sempre con noi.

– *Sulla terza opposizione,* phusis/nomos*: il problema della non-univocità si pone nello stesso modo per gli enunciati descrittivi e per gli enunciati prescrittivi?*

Riprenderemo questa domanda quando parleremo più specificamente dell'opposizione *phusis/nomos*. Diciamo subito che bisogna anche in questo caso stabilire una distinzione omologa a quella che abbiamo posto per gli enunciati descrittivi. Per gli enunciati prescrittivi nella cornice dell'istituito, non c'è non-univocità, almeno *pros tēn chreian*, quanto al bisogno/uso. Essa sorge, come apertura dell'interpretazione, a proposito degli enunciati prescrittivi ultimi o di ciò che è a loro fondamento. Essa non è presente quando diciamo: l'omicidio viene punito. Possiamo poi, ovviamente, discutere: che cos'è un omicidio? Forse conoscete l'aneddoto che riporta Plutarco[175]: Pericle discute tutto il giorno con Protagora per sapere chi deve essere ritenuto l'autore della morte accidentale causata da un lancio di giavellotto durante una gara atletica: il giavellotto, colui che lo ha lanciato o i giudici della prova. C'è un colpevole? È stata trasgredita l'ingiunzione di non uccidere? La non-univocità in questo caso può essere superata: è il lavoro dei giuristi. Ma la ritroviamo al livello ultimo: che cos'è la legge, che cos'è la legge giusta, quando una legge è giusta? C'è non-univocità perché siamo al limite dell'istituzione, perché poniamo in quel caso il problema della radice, del fondamento dell'istituzione. È la domanda, fra le altre, alla quale cerca di rispondere l'*Antigone* di Sofocle.

[175] <PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 36, 3P.>

## XII – Seminario del 2 marzo 1983

Oggi, come per Anassimandro, andremo ancora una volta ai testi stessi, con questa differenza, che invece di analizzare in maniera approfondita un solo passo, proverò a raggruppare e a commentare quello che ci rimane di Eraclito[a], cioè un po' meno di centoquaranta frammenti (ci ritornerò). Se ho voluto affrontare in questa sede Eraclito è per molte ragioni. In primo luogo, perché mi interessa appassionatamente; in secondo luogo, perché è il primo filosofo della storia occidentale il cui corpus trasmesso consente un lavoro di interpretazione che va oltre l'esercizio di divinazione su un frammento unico o (come per Senofane) su una manciata di versi; in terzo luogo, e soprattutto, perché con lui ci troviamo già pienamente all'interno della filosofia, con tutto il suo splendore e, di fatto, con la sua oscurità. E soprattutto perché, come vi dicevo l'ultima volta, in questo circolo perpetuo che percorre la filosofia e il pensiero in generale, Eraclito segna il compimento di un primo movimento, chiude, perdonatemi se abuso dell'immagine, una prima spira. Infatti, Eraclito, così come Anassimandro, ripetiamolo, non scrive nel vuoto, come molti interpreti sembrano tacitamente supporre, in particolare Heidegger[b]; egli tiene pienamente conto del mondo che lo circonda e di tutto ciò che lo ha preceduto, pur separandosene molto fortemente. Si potrebbe dire che ne fa una sorta di sintesi nel senso hegeliano: ciò che nega non viene da lui ignorato, ma, anche quando è rifiutato e abolito, è implicitamente contenuto nel suo stesso pensiero. Eraclito arriva in un momento cruciale, che è (per riprendere la terminologia tradizionale, secondo me inadeguata) la fine del periodo arcaico e l'inizio del grande periodo classico. Secondo la tradizione dossografica, nasce verso il 540 a.C. e raggiunge la sua acme verso il 505-500 a. C. Ha quindi una quarantina d'anni al volgere del secolo. Per inquadrare le cose, vi ricordo qualche altra data: Senofane nasce verso il 570 e muore verso il 470 a.C.; Pitagora nasce verso il 570 e muore verso il 490 a.C.; Eschilo nasce nel 525 e muore nel 456 a.C.; Pindaro nasce nel 518 (o nel 522), Parmenide verso il 515, Erodoto verso il 485 a.C. Quindi, nel momento in cui Eraclito scrive, tutte le grandi figure che costruiscono il grande secolo classico, il V secolo – per quanto gli individui possano avere questo ruolo –, ci sono già. E vi ricordo che, ad Atene, è nel 508 che il *dēmos*, guidato da Clistene, introduce la democrazia, nel senso pieno del termine[176].

Una parola tuttavia sul problema testuale. Rimangono quindi quasi centoquaranta frammenti di Eraclito, la maggior parte dei quali si trovano sia nei dossografi che scrivono a partire dal I secolo d. C. sia negli autori cristiani che, per provare la verità della loro religione, cercavano di ritrovare nei migliori fra i filosofi antichi l'annuncio della verità rivelata da Cristo. Bisogna anche tener conto degli stoici (la scuola stoica viene fondata nel III secolo a.C.), che erano appassionati di Eraclito e – abbiamo in questo caso la testimonianza di Plutarco[c] – lo citavano adattandolo ai loro punti di vista. Abbiamo quindi, come per altri presocratici, non un testo autentico, ma una serie di frasi o di frammenti di frasi inseriti nel testo di un altro autore. Una formula del tipo «come diceva Eraclito» è seguita da un certo numero di parole che si suppone siano sue, spesso senza sapere esattamente dove comincino né dove finiscano. Tutti coloro che citano scrivono a partire dai loro preconcetti, da cui deriva una distorsione considerevole nella selezione dei frammenti, alcuni dei quali, del resto, sono costituiti da tre parole[d]. Il più lungo, il primo nella raccolta di Diels, consta di sette righe stampate. <Supponendo una media di due righe per frammento>, si ottiene un totale approssimativo di duecentottanta righe, ovvero sette pagine circa di un testo in un'edizione «Budé». Ebbene, Eraclito scrive un libro[e]. Quali potevano essere le sue dimensioni? Secondo la tradizione, Empedocle (che è più tardo) aveva scritto un poema, *Sulla natura*, – titolo probabilmente inautentico – che contava duemila versi. Naturalmente, bisogna tenere conto della differenza fra prosa e poesia e dell'incredibile densità dello stile di Eraclito. In ogni caso, duemila versi rappresenterebbero una cinquantina di pagine (un dialogo di Platone di media lunghezza consta di circa settanta pagine nell'edizione «Budé»). Avremo quindi all'incirca un decimo del libro di Eraclito, sotto forma di estratti discontinui. Per aiutarvi a rappresentarvi la situazione, prendiamo un libro importante di filosofia moderna, la *Critica della ragion pura*, oppure l'*Etica* di Spinoza. Supponiamo che delle settecento pagine del primo ne restino ottanta, o trenta delle trecento

[176] <Su questo si veda il Seminario III, pp. 53 ss.>

pagine del secondo. Non pagine consecutive, ma pagine tagliate qua e là, i cui tagli sono dovuti sia a dei filosofi anti-kantiani o anti-spinoziani che polemizzano contro questi filosofi sia a dei membri di una scuola filosofica successiva, che cercherebbero di sfruttare Kant e Spinoza per i propri fini distorcendo le loro parole, sia, infine, ai fedeli di una religione apparsa cinque o sei secoli più tardi, che vorrebbero vedere in loro dei precursori della loro fede. A partire da questa situazione, sareste sfidati a comprendere quello che Kant o Spinoza hanno veramente detto. Noi siamo esattamente in questa situazione con Eraclito. Personalmente, io credo (è forse il mio pregiudizio) che questi frammenti possano essere raggruppati, malgrado tutto, per ottenere delle unità articolate e che abbiano senso oggi, per noi – non bisogna dimenticare che siamo sempre noi a parlare. Non si tratterà certo di un'unità sistematica nel senso tedesco, ma avremo comunque a che fare con un pensiero perfettamente coerente nella sua presa di coscienza centrale e nelle sue articolazioni, un pensiero che delinea esso stesso il proprio approccio. E se questo è possibile senza che si spieghi attraverso le capacità sofistiche di chi lo fa – cosa che escludo per ipotesi – avremo in quel caso una testimonianza straordinaria della potenza e dell'unità del pensiero di Eraclito.

Nelle unità che ho costituito e che mi sembrano abbastanza evidenti, ho lasciato da parte come incerti o non pertinenti undici frammenti sui centoquaranta. Ce ne sono d'altra parte tredici che rientrano in quella che chiamerei la psico-cosmologia di Eraclito: non ne parlerò in questa sede perché non riguardano il nostro argomento. Notiamo che Eraclito, come per i Greci della sua epoca, fino ad Aristotele compreso, la fisica e la cosmologia – per parlare in termini contemporanei – facevano parte (a giusto titolo) della filosofia. Questi frammenti pongono del resto un problema sul quale ritornerò alla fine. Detto questo, essi si inseriscono perfettamente nella sua concezione generale.

Apro qui una parentesi. Come vi dicevo l'ultima volta, molto spesso i moderni scelgono i frammenti che fanno loro comodo. È in particolare il caso di Heidegger, che prende in considerazione le frasi di Eraclito che avrebbe potuto scrivere Hölderlin – decisione che gli facilita enormemente il compito. In Bollack e Wismann, che si sforzano di interpretare tutti i frammenti, si trova una gara interpretativa al rialzo, che consiste nel rifiutare, quando si presenta, il senso ovvio, il che succede abbastanza spesso. Un tale atteggiamento riposa sul postulato che è impossibile che un autore tanto profondo come Eraclito abbia voluto dire che due più due fa quattro o che è falso che due più due faccia cinque; perciò, se lo scrive, è necessario trovare un senso secondo, nascosto. Comincia quindi un gioco col testo dove l'interpretazione va spesso contro la sintassi e il lessico, cioè la semantica della lingua… Ancora una volta, ci sono una miriade di cose che ci appaiono evidenti oggi, ma che non lo erano e non potevano esserlo alla fine del VI secolo a.C. Ne incontreremo in quantità. Per quanto si critichi l'etnocentrismo occidentale, si dimentica una delle sue forme più potenti, che consiste nel dare per scontato che ciò che è ovvio per noi sia ovvio per tutti. È vero il contrario: mai, da nessuna parte sulla terra, è stato scontato criticare la credenza nella propria comunità; questo vale ancora al giorno d'oggi qua e là e succede che le persone vengano allora rinchiuse negli ospedali psichiatrici – il che rappresenta già una tappa piuttosto evoluta. Dovremo diffidare da questo atteggiamento.

Vi avevo detto l'ultima volta che Eraclito, in un primo momento, critica la tradizione. Questo comprende tanto la tradizione popolare, cioè l'insieme delle credenze istituite, quanto la tradizione letteraria rappresentata da coloro che hanno scritto prima di lui, poeti o altri. Egli dice così che, invece di onorare i cadaveri, si dovrebbe gettarli fuori dalle città, ancor più degli escrementi (frammento 96). Contro il carattere sacro del cadavere e il dovere di seppellirlo secondo i riti, afferma che il cadavere emana fetore, che non è più l'uomo. Le persone, dice ancora, si purificano dai crimini di sangue attraverso il sangue, una cosa tanto folle come se, sporchi di fango, si entrasse nel fango per lavarsi (frammento 5). E aggiunge: adorano le statue e pregano davanti ad esse, come se si parlasse ad una casa, ignorando chi siano veramente gli dèi e gli eroi (*ibidem*). Le statue, naturalmente, non sentono niente, non possono esaudire i desideri che non sentono, eppure i Greci parlano con loro. E anche: essi non sanno che Dioniso e Ade sono la stessa cosa (frammento 15). Eraclito compare pure in un aneddoto che si racconta talvolta a proposito di Senofane (piove sempre sul bagnato) ed esso è assolutamente nel suo spirito. Incontrando alcuni Egizi che piangono durante la cerimonia di

commemorazione della morte di Osiride, avrebbe detto: "se è un dio, perché piangete per lui? Se piangete per lui, vuol dire che non lo considerate un dio"[177]. Gli uomini credono che la loro vita sia regolata dagli dèi o dai *daimones* (esseri divini), ma avete la famosa frase «il *daimōn* dell'uomo è il suo *ēthos*» (fr. 119), cioè la disposizione interiore che lo farà agire in un modo piuttosto che in un altro. Infine, il rifiuto della tradizione è esplicito in questo frammento citato da Marco Aurelio, dove Eraclito dice che non si deve pensare e agire come un figlio dei propri genitori (fr. 74), un'espressione che in greco potrebbe suggerire qualcosa come "figlio di papà", ma in riferimento all'attitudine intellettuale: non ci si può rimettere al proprio padre, o ai propri antenati, per trovare la maniera buona di agire. È in questa prospettiva che bisogna leggere il frammento «gli occhi sono migliori testimoni delle orecchie» (fr. 101a). Tutti noi abbiamo sentito raccontare certe storie fin dall'infanzia: le prenderemo per oro colato? No, bisogna esaminare, controllare di persona.

Dal lato della tradizione letteraria, Eraclito se la prende con i poeti e con gli aedi, che diffondono la tradizione epica e poetica in Grecia. Dice così che bisognerebbe scacciare dai giochi e picchiare a bastonate tanto Omero quanto Archiloco (fr. 42), che la maggior parte delle persone hanno per maestro Esiodo e credono che sappia molte cose, anche se non sapeva nemmeno cosa fossero il giorno e la notte (fr. 57). Eraclito afferma infatti l'identità del giorno e della notte, mentre Esiodo, nella *Teogonia*, fa di Notte e di Giorno due divinità diverse[178]. I Greci credono anche al genio di Omero, che era così stupido che non ha saputo risolvere un indovinello da bambini. Secondo la tradizione che Eraclito segue, recitava così: «ciò che abbiamo preso, non lo abbiamo più; ciò che non abbiamo preso, lo abbiamo sempre» (fr. 56). Omero non è stato capace di rispondere e, credo, non lo saremmo neanche noi. Si tratta molto semplicemente dei pidocchi che avevano i bambini: avevano ucciso quelli che erano riusciti a prendere, ma avevano sempre quelli che erano loro sfuggiti. Eraclito continua dicendo che bisogna diffidare del pensiero e dell'intelligenza delle persone, poiché credono a quello che raccontano gli aedi e prendono la folla per maestro, ignorando che la maggior parte degli uomini sono malvagi e che i buoni sono rari (fr. 104). Questo è uno dei frammenti che si è potuto prendere a pretesto per difendere l'idea di un Eraclito aristocratico e sprezzante. Un altro attacco contro Esiodo: divide i giorni in fasti e nefasti, ignorando che la natura di tutti i giorni è una (fr. 106). Pitagora, invece, è trattato – Eraclito non ha peli sulla lingua – come il primo degli impostori (fr. 81)… Ad essere presa di mira con lui è tutta una tradizione letteraria a cui appartengono i primi filosofi: si crede, vizio fondamentale, che ciò che Eraclito chiama *polumathiē*, cioè il fatto di sapere molte cose, possa sostituire il pensiero. Abbiamo in questo caso una proclamazione dell'essenza della filosofia. La filosofia non ha specificamente a che fare con il sapere riguardo a questo o a quell'altro oggetto; essa ha a che fare con l'attività del pensiero, che naturalmente non potrebbe essere separata da ogni sapere, ma che è qualcosa di diverso da un semplice sapere. Sapere molte cose, dice, non educa il pensiero, altrimenti avrebbe educato Esiodo e Pitagora, e pure Senofane ed Ecateo (fr. 40), impedendo loro di dire sciocchezze.

In questa doppia critica della tradizione, è quella della tradizione popolare ad essere di gran lunga la più importante, nella misura in cui se la prende necessariamente con le rappresentazioni e le significazioni istituite. Ne abbiamo vista una prima forma in Senofane, ma qui essa assume tutta la sua ampiezza e si appoggia sulla messa in evidenza della relatività dei dati immediati, oltre che dell'istituito. Gli uomini, dice Eraclito, si ingannano in riferimento alla conoscenza delle cose manifeste (*ta phanera*) ed è questa frase che introduce l'aneddoto di Omero e dei bambini (fr. 56). Infatti, la percezione immediata, senza riflessione, induce in errore. Gli uomini possiedono, come diremmo noi oggi, un apparato sensoriale che contiene la capacità dell'errore; hanno in aggiunta la presunzione (*oiēsis*) di credere di sapere, il che è tanto catastrofico quanto la "malattia sacra", l'epilessia (fr. 46). La capacità di errore propria dell'apparato sensoriale è pienamente in gioco quando non è controllata da quella potenza interiore di riflessione e di pensiero che Eraclito chiama – come lo farà tutta una tradizione dopo di lui – l'anima (*psuchē*). Ecco perché dice (fr. 107) che gli occhi e

---

[177] <ARISTOCRITE, *Teosofia*, 68-69, citato da J.-F. PRADEAU, *Héraclite*, *op. cit*., n° 141 (= DK 22 B 5, ma DK concludono la loro citazione prima.>

[178] <Giorno è figlio di Notte: ESIODO, *Teogonia*, 123-125. Cfr. Seminario VIII, p. 136.>

le orecchie sono dei pessimi testimoni per gli uomini, se essi hanno delle anime «barbare»[f], incolte, che non affinano i dati bruti della sensibilità.

Apro qui una parentesi, per non dover tornare su questo argomento. Vi ricorderete che spesso mi succede – l'ho sottolineato io stesso – di utilizzare in questo commento dei frammenti il vocabolario e la concettualizzazione moderni. Questo pone un problema, sul quale tornerò; tuttavia, vorrei comunque segnalare che è stato possibile elaborare questo vocabolario e questa concettualizzazione solo grazie al lavoro di Eraclito e di numerosi pensatori venuti dopo di lui. È a mio avviso impossibile disconoscere che tutta la problematica della relatività dei dati sensoriali si trova posta, fra gli altri, in Eraclito. Per negarlo, bisognerebbe violare i testi alla maniera sbalorditiva di Heidegger. Ma, anche se violati, i testi continuano a testimoniare questa preoccupazione.

Ritorniamo alla «presunzione»: in un altro passo (fr. 131), Eraclito dice che essa significa l'arresto della progressione. Una tautologia, ma è quanto mai importante. Se voi credete già di conoscere, non vale più la pena di lavorare o di pensare. Ebbene, ciò che è alla radice della presunzione – e abbiamo in questo caso un modo molto più profondo di descriverla, una scoperta/creazione capitale di Eraclito – è ciò che egli chiama *idia phronēsis*, il pensiero proprio o privato. Il frammento 2 dice che la maggior parte delle persone vivono come se avessero un'intelligenza propria, mentre il *logos* è *xunos*. Le persone fanno come se il loro pensiero appartenesse loro in proprio, come se esso avesse delle proprietà particolari, ma in realtà il *logos* è comune. Senza lanciarci in una discussione linguistica, vi segnalo che *xunos* è una parola molto ricca, piena di risonanze. È anzitutto la forma ionica di *koinos* (comune)[g], ma vi sentiamo anche la parola *xun* (insieme, associato), che rimanda ad una etimologia distinta. Esiste quindi un *logos* che è comune a tutti e anche a tutto, con un'articolazione fra gli esseri umani e il tutto (ci ritornerò); di fronte ad esso, ci sono le persone, ognuna delle quali continua a porre il proprio pensiero come separato e capace, in sé stesso e nelle sue particolarità, di trovare la verità. È per questo (fr. 17) che la maggior parte delle persone, anche quando devono affrontare le cose, non pensano così (cioè come sarebbe necessario) e, quando le hanno imparate, non le conoscono distintamente, ma credono solamente di conoscerle – sottinteso: ed è questo il peggio. Eraclito chiama queste persone *axunetoi* (il che suggerisce un accostamento molto interessante con *xunos*); in dialetto attico si direbbe *asunetoi*: gli inintelligenti. Assomigliano a dei sordi, anche dopo aver sentito; come dice il proverbio, sono dei «presenti assenti» (fr. 34). L'esempio per eccellenza di questo pensiero privato è il sonno. Alla maggior parte degli uomini (fr. 1) sfugge ciò che fanno da svegli, così come dimenticano quello che accade durante il sonno. Ebbene, è precisamente a causa di questo *idion*, di questo proprio, che (fr. 72) gli uomini si trovano in costante opposizione a ciò con cui sono sempre in contatto, cioè il *logos*, e che le cose che affrontano tutto il giorno sembrano loro *xena*, estranee – si potrebbe dire anche strane. Del resto, l'*idia phronēsis* non riguarda solamente gli individui, ma l'umanità intera. C'è in questo caso una critica, diretta o allusiva, dell'antropomorfismo. Gli asini, dice con disprezzo, preferiscono il fieno all'oro (fr. 9). Gli asini sono gli uomini, che non conoscono il vero valore delle cose. Credono che alcune siano giuste e altre ingiuste, mentre che per gli dèi tutto sia giusto e bello. Le credenze degli uomini sono dei trastulli, dei giocattoli da bambini (fr. 70).

Un altro punto molto importante, che i frammenti stabiliscono con certezza ma che non ci permette di elaborare molto, è l'inadeguatezza del linguaggio. Gli uomini parlano, non possono fare altrimenti. Il termine "*logos*" che Eraclito utilizza ha del resto una miriade di significati che comunicano fra di loro; è probabilmente uno dei termini più straordinari della lingua greca e forse di ogni lingua. Significa contemporaneamente pensiero, calcolo, discorso e parola. Eraclito stesso lo utilizza in differenti accezioni[h]. In alcuni passi, *logos* vuole dire manifestamente discorso; in altri, si tratta di un primo principio – ci ritorneremo. Quindi gli uomini sono nel linguaggio; un linguaggio inadeguato, perché separa. Così, il dio che è un essere non misterioso, ma probabilmente nascosto e, in ogni caso, riunione dei contrari, riceve, dice (fr. 67), un nome seguendo il gusto di ciascuno[i]. In verità, il dio accetta e non accetta un nome determinato: è il famoso frammento 32 dove leggiamo che l'Uno, che è il solo saggio (*sophon mounon*), accetta e non accetta il nome di Zeus. Il nome di Zeus è quello della religione stabilita, che inserisce il dio in una genealogia, in una mitologia e in una

gerarchia divina: a questo titolo, non si addice all'Uno. Ma potrebbe esserlo se si tiene conto di ciò che simboleggia il nome di Zeus, l'eccellenza assoluta o la supremazia ultima. La frase di Eraclito rimane, non nell'ambiguità, ma nell'incompiutezza del pensiero. Possiamo comprenderla se la si mette in relazione ad un'altra (fr. 48), dove dice che gli uomini danno all'arco (*biòs*[j], uno dei nomi greci dell'arco, accanto a *toxon*) il nome della vita (*bios*), mentre è uno strumento di morte. Questo gioco di parole richiama l'attenzione sul carattere convenzionale e inadeguato di una parola, ma, più profondamente, mostra che il linguaggio è obbligato a fissare, separare arbitrariamente i predicati delle cose e dell'essere.

Questo ci porta ad una seconda grande unità, che un moderno considererebbe a torto un tema banale: la relatività di ogni predicazione. In questo caso, non prendiamo in considerazione il versante del linguaggio, ma quello delle cose stesse. La predicazione è obbligata a separare, così che essa non corrisponde a ciò che è. Di più, essa è necessariamente relativa a, *pros ti*. Ma è sempre presente il rischio per gli uomini di dimenticare questo carattere e di trasformare un predicato relativo in predicato assoluto. A tal proposito, fra una miriade di frammenti, ne menzionerò solo qualcuno. Vi ricorderete di quello che parla dell'acqua del mare benefica per i pesci, fatale per gli uomini. È impossibile attribuire al mare una proprietà senza dire *in rapporto a cosa*. Troviamo la stessa idea nel modo comparativo: la più bella scimmia è brutta paragonata al genere umano e il più saggio fra gli uomini paragonato agli dèi sembrerà una scimmia rispetto alla saggezza, alla bellezza e a tutto il resto (fr. 82 e 83). Non entro nel dettaglio dell'interpretazione, bisognerebbe fare lo stesso lavoro che per Anassimandro. Nello stesso modo, ciò che fanno i medici tagliando, bruciando, eccetera, sarebbe un crimine se lo facesse qualcun altro; loro invece lo fanno e esigono persino di essere pagati per questo (fr. 58). Nello stesso modo ancora, nel corso delle feste in onore di Dioniso, gli uomini fanno le cose più impudiche – e, qui, Eraclito fa in particolare allusione alle processioni di *phallos* giganti. Se si comportassero così al di fuori da questa circostanza, tutti vi vedrebbero l'impudicizia più estrema (fr. 15). Ma questa relatività dei predicati risulta da, o piuttosto è fondata su, qualcosa che la supera. Bisogna infatti vedere che qui non abbiamo più semplicemente a che fare col problema – fondamentale – dell'elaborazione della logica insiemistico-identitaria. Detto fra parentesi, questo problema interesserà tutta la filosofia greca, un aspetto che ignorano allegramente anche gli interpreti moderni più profondi. È a partire da queste considerazioni di Eraclito, e anche di Parmenide, che tutto il V secolo si appassionerà alla questione di sapere sotto quali condizioni si possa formulare qualcosa di vero, o anche sotto quali condizioni l'enunciazione sia possibile. Al punto che ci sarebbe stato almeno un filosofo[k] che rifiutava di parlare perché parlare implica porre delle determinazioni limitate come se esse fossero illimitate, problema che ritroviamo in Platone, in Aristotele e anche negli stoici. Ma, al di là di questo aspetto logico, insiemistico-identitario, troviamo una considerazione ontologica. Non c'è solamente una relatività delle predicazioni, ma anche, in fin dei conti, una fusione di ciò che appare agli uomini, nei loro discorsi, come degli inconciliabili. Non possiamo ancora parlare di termini contraddittori, la nozione compare solo più tardi, in Platone e in Aristotele[l]. Questi inconciliabili, quindi, coesistono effettivamente nell'essere, sono facce di una stessa realtà. La struttura dell'essere è contrarietà, l'essere non sarebbe se non contenesse dei contrari, allo stesso momento e sotto il medesimo rapporto – questi non sono naturalmente i termini di Eraclito, ma siamo obbligati a dirlo così. La grande scoperta di Aristotele consisterà nel dire che una cosa non può non essere identica a sé stessa in un momento dato e sotto un rapporto dato. Naturalmente questa cosa può cambiare, si può guardarla da un altro punto di vista. Esempio banale: un cubo bianco su uno dei suoi lati, nero sul lato opposto. X dice: questo cubo è bianco. Y dice: questo cubo è nero. Enunciati contraddittori? No, poiché il cubo non è allo stesso tempo bianco e nero sotto il medesimo rapporto. Ebbene, Eraclito ignora implicitamente questa distinzione. Per lui, la contraddittorietà è precisamente contenuta nell'essere in uno stesso momento e sotto uno stesso rapporto. È così che «il dio è giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e carestia» (fr. 67); «notte e giorno sono uno» (fr. 57); «il vivente tocca il morto e lo sveglio il dormiente» (fr. 26), eccetera.

Ma, ed è questo il secondo grande momento, non possiamo dire che questa contrarietà esiste, senza aggiungere altro. Da una parte, essa è inerente all'essere. Da questo punto di vista, essa conduce

naturalmente ad un'indeterminazione – inutile ricordarvi a questo proposito l'*apeiron* di Anassimandro. Ma non è su questo che Eraclito mette l'accento. Lontano dall'essere semplice coesistenza passiva dei contrari, la contrarietà è allo stesso tempo determinazione ontologica e principio attivo – lotta, discordia, guerra. Tutto ciò che esiste è in conflitto, non solamente con le altre cose, ma con sé stesso. Così (fr. 80), bisogna sapere che la guerra è universale (*xunon*), che la giustizia (*dikē*) è conflitto e che tutto accade secondo il conflitto, secondo la necessità. E ancora: la guerra è padre di tutto e re di tutto – è lo splendido frammento 53[179], che prosegue con questa frase fondamentale, sulla quale ritorneremo quando parleremo della politica e della schiavitù in Grecia: è la guerra che ha designato (*edeixe*) gli uni come dèi e gli altri come uomini. La distinzione fra uomini e dèi è stata quindi rivelata dalla guerra, il che vuol dire che, in un certo senso, era già presente. La guerra ha fatto gli uni schiavi, gli altri uomini liberi. Richiamo la vostra attenzione su questo perché abbiamo qui la tesi filosofica centrale dei Greci sulla schiavitù, che rimarrà costante, con l'unica eccezione di Aristotele: una tesi filosofica, ma anche politica, pratica e che è vera. Non ci sono schiavi né uomini liberi per natura, ma è la guerra, la violenza, che li rende tali. Naturalmente, in questo caso, la distinzione schiavi-uomini liberi è su un piano completamente diverso da quello della distinzione uomini-dèi, per la quale si potrebbe pensare ad una sorta di indifferenziazione iniziale, al termine della quale scoppia il conflitto, che mostra immediatamente chi è dio e chi è uomo[180]. Anche in questo caso, l'errore degli uomini riguarda il fatto che essi vedono nel conflitto solo il conflitto, mentre è anche principio di unità e di coesistenza e, alla fine, di armonia – il termine è di Eraclito. Gli uomini, dice (fr. 51), non comprendono (*ou xuniasin*) come ciò che si oppone a sé stesso (*diapheromenon heautō*) si accordi (*homologei*) con sé stesso. Come ho appena sottolineato, non si tratta qui di un conflitto puramente esteriore, fra X e Y. Eraclito continua <con questa espressione molto discussa, molto difficile da tradurre>: *palintropos harmoniē* – personalmente direi: «armonia oscillante»[m], un'armonia che ha due vettori opposti, come quello, dice lui, dell'arco e della lira. Per tendere un arco, occorre infatti che entrino in gioco due forze opposte. È questo che gli uomini non comprendono quando considerano i contrari come delle entità fisse e separate e la contrarietà come negativa e distruttrice; invece (fr. 8) ciò che si oppone si accorda a sé, l'armonia più bella è quella prodotta dalle entità in conflitto e tutto avviene secondo l'*eris*, discordia e disputa.

Oltre a questa opposizione di sé contro sé che è *polemos*, una guerra che è allo stesso tempo armonia – due grandi principi della costituzione dell'essere – bisogna ancora menzionare un altro aspetto della contrarietà: il flusso. Sapete che questo tema ha avuto un'influenza enorme su numerose correnti della riflessione filosofica successiva, come i sofisti, Democrito, Platone, eccetera. Conoscete la massima *panta rhei* (tutto scorre[n]), che non è, a dire il vero, di Eraclito, così come l'affermazione: «non ci si bagna due volte nello stesso fiume» (fr. 91). Si possono citare altri passi: «il sole è nuovo ogni giorno» (fr. 6); «entriamo e non entriamo nello stesso fiume, siamo e non siamo» (fr. 49a), che si spingono ancora più lontano nel negare l'attribuzione fissa di un'identità. E il frammento 126 enuncia il legame intimo fra la contrarietà e il flusso: «ciò che è freddo diventa caldo, ciò che è caldo diventa freddo, l'umido diventa secco e il secco si umidifica».

Ecco, quindi, le tre grandi tesi, o significazioni, che Eraclito pone per la comprensione dell'essere. Naturalmente, esse contraddicono tutto ciò che gli uomini pensano abitualmente. Stabiliscono infatti uno scarto fra ciò che appare e ciò che è veramente, che Eraclito caratterizza come il velarsi della natura da parte di sé stessa: *phusis kruptesthai philei*, «la natura ama nascondersi» (fr. 123). È in questa prospettiva e in connessione con altri punti di cui parlerò fra poco che bisogna comprendere quest'altro frammento secondo cui «il re il cui oracolo è a Delfi [Apollo] non dice né nasconde, ma significa» (fr. 93). La profetessa di Delfi, la Pizia, trasmette degli enunciati tanto più ingannevoli quanto più sembrano chiari. Ad esempio, quando Creso consulta l'oracolo per sapere se

---

[179] Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους [trad. it. di F. Fronterotta: «Padre di tutte le cose è la guerra e di tutte è re: gli uni li rese dei, gli altri uomini, gli uni li fece schiavi, gli altri liberi» (*NdT*).]

[180] [*Annotazione a margine*: l'ineguaglianza di potenza fra dèi e uomini è essenziale e permanente. Quella fra liberi e schiavi è un risultato contingente (se gli schiavi si armassero, eccetera…).]

deve combattere i Medi o rinunciare a questa guerra, la Pizia gli risponde che se attraversa l'Halys (il grande fiume che divide in due l'Asia Minore), distruggerà un grande impero[181]. Allora Creso, felicissimo, parte in guerra e viene sconfitto: è il suo impero che è stato distrutto dai Medi. L'enunciato era perfettamente esatto e Creso poteva solo prendersela con sé stesso. Eraclito, naturalmente, poteva solo apprezzare lo stile degli oracoli delfici. Quanto al re di cui parla il frammento, si tratta di una metafora: dell'essere, ma anche del saggio. Non c'è del resto niente di diabolico in questa dissimulazione dell'essere. Einstein dirà: posso credere che il buon Dio sia astuto, ma non che sia perverso (*boshaft*), che abbia fabbricato le leggi della natura in modo tale che non potessimo mai scoprirle$^{o}$. Abbiamo in questo caso la stessa idea. L'essere non è fatto in modo tale che tutti i suoi messaggi siano solo veli o inganni, ma nello stesso tempo ciò che ne appare, ciò che si dà, non è un dire chiaro. Questo *significa*, traduzione immediata, per un moderno come me, del verbo *sēmainei* – si potrebbe anche rendere con indicare, che sarebbe più vicino al senso originale, «dare un segno, puntare il dito». Uno storico scriverà per esempio che un re ha significato (*esēmane*) un ordine con un gesto della mano. Quindi l'essere indica o significa ciò che è senza dirlo chiaramente. E si potrebbe naturalmente dire lo stesso del discorso vero sull'essere, che, senza cercare di nascondere e per tutte le ragioni che abbiamo detto, non sarà mai capace di dire l'essere, almeno in un *logos* articolato, deduttivo e univoco. Semplicemente, la verità dell'essere può venire indicata nel discorso del saggio, quindi in quello di Eraclito stesso – e, lo speriamo, forse anche nel nostro. Un altro aspetto di questo velarsi che non è oscurità totale appare, ci ritorneremo, in ciò che dice dell'anima e della profondità del suo *logos*.

Ricapitoliamo: abbiamo affrontato un primo gruppo di frammenti, quelli che potremmo chiamare la propedeutica critica, o la parte distruttiva, come dirà Bacone nel XVII secolo. Essi stabiliscono la falsità della tradizione e criticano i dati dei sensi, la presunzione del pensiero privato-proprio, il linguaggio. Una seconda parte parla dell'essere; essa stabilisce la relatività della predicazione nelle proprietà dell'essere e fra queste proprietà la contrarietà, il *polemos*, l'armonia che risulta dai contrari e dal flusso, con questa conseguenza che l'essere può venir pensato, ma solamente nella significazione e non in un *legein* insiemistico-identitario. Possiamo ora passare al terzo gruppo di frammenti, che riguardano la condizione dell'uomo, prima di finire con un quarto gruppo che costituisce un grande ritorno sull'essere.

Per designare la condizione abituale, banale, dell'uomo «privato», Eraclito ricorre alla metafora del sonno – una metafora che, per lui, è quasi una realtà. In un certo senso, tutti gli uomini sono continuamente immersi nel sonno; eppure, neanche questo è sufficiente per farli sfuggire all'Uno-Tutto (*hen-pan* o *to xunon*), perché, come dice in una frase splendida, «anche quelli che dormono contribuiscono all'esistenza del mondo» (fr. 75) e sono verosimilmente anche sempre soggetti a ciò che accade al mondo e nel mondo. Però «non dobbiamo agire e parlare come dei dormienti» (fr. 73). Terribile banalità? Che cosa intende Eraclito per dormienti? Quelli che sono rivolti verso il loro mondo proprio, privato. Vi ricordate il frammento che dice che il *logos* è comune a tutti, ma che la maggior parte delle persone hanno un pensiero privato (fr. 2). Quello che Eraclito vuole dire qui è: se voi rimanete chiusi in ciò che già pensate, siete come un uomo che dorme. Effettivamente, ognuno, quando dorme, vive in un mondo che gli è proprio – e colui che vive in un mondo proprio dorme. Ma per gli svegli, dice Eraclito (fr. 89), esiste un mondo unico e comune. Essere sveglio è vivere esattamente in questo mondo, non naturalmente come insieme di oggetti materiali, alberi, terra, eccetera, ma come mondo comune dal punto di vista del *logos* che lo percorre e a cui gli uomini partecipano. Se ne avessimo avuto il tempo, sarebbe stato necessario discutere ancora altri frammenti che riguardano la disposizione richiesta per andare al fondo delle cose, le esigenze del conoscere.

Ritorniamo a questo famoso *logos xunos*. Senza voler esaurire tutti i suoi significati, il *logos*, in Eraclito, è tanto umano quanto cosmico. Bisogna prendere queste due accezioni separatamente, benché con ogni probabilità il *logos* umano non possa essere *logos* se non nella misura in cui esso

[181] <ERODOTO, *Storie*, I, 53-56.>

partecipa del *logos* cosmico, di cui è un aspetto o una realizzazione. Che si tratti certo di una realtà distinta è mostrato dal frammento 1, nel quale si è voluto vedere il proemio, il paragrafo introduttivo di tutto il libro[p] – il che mi sembra fortemente discutibile. È in ogni caso il frammento più lungo: «Ebbene, essendo il discorso vero questo (cioè quello che segue), gli uomini si rendono sempre inintelligenti e prima di ascoltare e una volta che hanno ascoltato. Infatti, mentre tutte le cose avvengono secondo questo discorso (questo *logos* che esporrò – ma qui, si vede già l'oscillazione semantica: questo discorso teorico è nello stesso tempo un *logos*-legge), essi assomigliano a degli ignoranti benché abbiano l'esperienza e di detti e di atti, come io stesso li sviluppo, dividendo ogni cosa secondo natura e dicendo come essa è. Ma agli altri uomini sfugge ciò che fanno da svegli così come (sfugge loro) ciò che dimenticano dormendo». Ritroviamo la metafora del sonno per designare la vita dell'uomo, che conoscerà un'immensa fortuna filosofica – risvegliare l'uomo che dorme, destarlo al pensiero, all'esame, eccetera. Kant dirà così che Hume lo ha risvegliato dal suo sonno dogmatico, strappato dal suo mondo privato wolfiano[182]. Ma questo frammento dice anche che esiste un *logos* che è quello degli uomini, questo *logos xunos* del frammento 2. A questo devono essere avvicinati i frammenti 113 e 116, che affermano rispettivamente che il pensare (*phronein*) è comune a tutti e che appartiene a tutti gli uomini conoscere sé stessi e pensare correttamente (*sōphronein*) – affermazione che esprime, ancora una volta, la posizione fondamentalmente democratica della filosofia, almeno della filosofia greca e di Eraclito quando parla in quanto filosofo.

Vorrei a questo proposito fare un inciso, che, come al solito, non è veramente uno soltanto. Abbiamo visto (fr. 107) che la sensibilità era fonte di errore. Ma nello stesso tempo bisogna dire che essa fa parte della realtà, che esiste sempre una certa corrispondenza fra essa e tutto ciò che è. In altre parole, grazie alla sensibilità, gli uomini non possono mai essere totalmente privati di accesso alla realtà: è a questo che si riferisce la frase «se tutte le cose diventassero fumo, si distinguerebbero (ancora) attraverso il naso» (fr. 7).

L'idea del *logos xunos* si ritrova in altri frammenti, formulati diversamente. Si legge così (fr. 114): «se si vuole parlare con intelligenza, bisogna fortificarsi con ciò che è comune a tutti, come la città fa con la legge, e ancora di più». In questo caso, passiamo ad un altro punto, essenziale per l'antropologia filosofica di Eraclito, cioè l'anima. Possiamo stabilirne un legame con il *logos* in un modo, io credo, non artificiale, grazie al frammento 115: «c'è un *logos* dell'anima che cresce (o: si accresce) da sé». Esiste un discorso dell'anima («dell'anima», qui, è un genitivo soggettivo: un discorso che l'anima tiene), o un pensiero, una ragione dell'anima. Ma se il *logos* dell'anima si accresce da sé, questo rimanda precisamente all'anima come autoattività. Ed è qui che si annodano, se così posso dire, tutti i fili che conducono alla via (*hodos*), perché quest'anima, per Eraclito, pur essendo un esempio della natura di ciò che è, esempio privilegiato per noi perché commisurabile a ciò che è, presenta questa particolarità di avere un *logos* che si accresce da solo, la cui profondità è inesauribile, diventando la condizione del nostro accesso al *logos* universale. È di questo che parla il frammento 45: «I limiti dell'anima (*psuchēs peirata*), tu non li scoprirai mai, anche se tu percorri tutto il cammino, tanto è profondo il suo *logos*». Naturalmente, bisogna intendere qui il termine *peirata* nel senso di confini "spaziali", visto che si sta parlando di percorrere un cammino. Ma non posso fare a meno di pensare in questo contesto che esse siano anche delle *determinazioni*. Non potremmo scoprire le determinazioni dell'anima, o almeno non le sue determinazioni ultime, nemmeno percorrendo tutto il cammino (o tutti i cammini, come traducono Bollack e Wismann). Ma il *logos* dell'anima è forse così profondo solo perché, appunto, si accresce da sé. L'anima è dunque profondità incommensurabile e allo stesso tempo energia propria, spontaneità, autodispiegamento; ed è qui che interviene il lavoro del filosofo, che consiste nel destare gli uomini. Per questo fornisce sé stesso come esempio: «ho esplorato (*edizēsamen*) me stesso» (fr. 101). Non dice che si è cercato o che si è interrogato. È questo esploratore che ha voluto percorrere, senza riuscirci, tutte le strade che possono condurre ai limiti dell'anima; ma in questa esplorazione ha potuto constatare la profondità

[182] [*Annotazione a margine*: Il *dogmatische Schlummer* è il sonno del dogma, cioè la presunzione.]

del suo *logos*, il fatto che questo *logos* si alimenta da sé e probabilmente pure che il movimento della sua ricerca era anch'esso una manifestazione di questa auto-crescita del *logos* dell'anima.

C'è tutta una serie di conclusioni che si possono trarre dai frammenti che riguardano l'uomo. La più importante, ai miei occhi, è che Eraclito oppone la ricerca alla tradizione, stabilisce molto fermamente la necessità di una legge per la comunità politica («il popolo deve battersi per la legge come per le sue mura», fr. 44) e che, in fin dei conti, per lui, il solo *daimōn* al quale siamo soggetti è il nostro *ēthos*, la nostra disposizione, atteggiamento o modo d'essere – gli inglesi direbbero "*tuning*", come per l'accordatura di un pianoforte – in rapporto al mondo.

Termineremo, come annunciato, con alcune considerazioni che sono allo stesso tempo ontologiche e cosmologiche – ma non affronterò la cosmologia in sé stessa. Anzitutto, Eraclito pone l'unità del tutto. «Ascoltando non me, ma il *logos*, è saggio riconoscere che tutto è uno (*hen to pan*)» (fr. 50). Ciò che si dà come più che diverso, ciò che si dà nella contrarietà e nel flusso è uno. Naturalmente, flusso e contraddittorietà non potrebbero essere ridotti ad una semplice apparenza ingannevole nel senso più superficiale: Eraclito insiste troppo sulla loro importanza. Ciò che è ingannevole è vedere ogni volta solo uno degli aspetti presenti o, piuttosto, di considerare le contrarietà come opposizioni esclusive, inconciliabili o, alla fine, di postulare una separazione assolutizzante e assolutizzata dell'apparenza e dell'essere. Infatti, in verità, l'apparenza fa parte di questo uno che è l'essere, l'essere non può essere senza apparire: ecco quello che dice Eraclito, venendo dopo i Milesi e gli altri. Bisogna riconoscere che tutto è uno e, per questa stessa ragione, bisogna anche riconoscere che «la via che sale e che scende è la stessa» (fr. 60). È anche per questo che dice: «come si potrebbe sfuggire a ciò che mai tramonta?» (fr. 16). Che cos'è che non tramonta mai? In Omero, per esempio nel terzo canto dell'*Iliade* (v. 277), è Elio, il sole. È usanza rivolgersi al sole dicendogli «tu che hai l'occhio su tutto…». È una formula – il sole capace di vedere tutto, anche i crimini occultati – che dobbiamo ritrovare in tutti i folklori. Ma qui non può trattarsi del sole, poiché sappiamo che giorno e notte, luce e oscurità, sono la stessa cosa. Ciò che non tramonta mai (*to mē duon pote*) è l'anima, è l'essere ed è a questo che non si può sfuggire. Ed è questo stesso uno, come vi dicevo, che ammette e non ammette il nome di Zeus. Questo uno è anche il mondo, «questo mondo, lo stesso per tutti, che non è stato creato né da un dio né da un uomo [il che, in un certo modo, chiarisce il senso dell'espressione «non ammette il nome di Zeus»], ma è sempre stato, è e sarà fuoco che vive eternamente, si accende secondo la misura e si spenge secondo la misura» (fr. 30). L'uno è dunque il cosmo e, nello stesso tempo, è il fuoco. Naturalmente, c'è in questo caso un problema. Probabilmente non si tratta di un fuoco empirico, ve l'ho già detto. Da parte mia penso che sia una metafora dell'essere, nella sua concretezza e nella sua attività. Leggiamo nel frammento 90: «Tutte le cose sono scambiate per il fuoco ed il fuoco è scambiato per tutte le cose, come le merci per l'oro e l'oro per le merci». Quelli fra di voi che hanno letto *Il Capitale* vedranno che qui il fuoco – orribile anacronismo! – gioca il ruolo di ciò che Marx chiamava l'equivalente generale. In che senso possiamo dire questo? Probabilmente perché allo stesso tempo produce e consuma, perché cambia eternamente pur rimanendo lo stesso. È un equivalente generale ontologico.

Ma questa idea del fuoco ha un altro versante, che si ricollega alla cosmo-fisiologia di Eraclito. Si tratta di tredici frammenti che ho richiamato all'inizio e di cui non possiamo sbarazzarci con il pretesto che contengono la traccia di idee stoiche. La tradizione dossografica ci descrive una cosmologia fisica eraclitea centrata sul fuoco, dove il secco e l'umido (ciò che è stato scaldato fino a seccarsi e il suo opposto) giocano il ruolo di elementi primi. Bisogna dire che gli stoici avevano delle concezioni molto vicine a quelle di Eraclito, tanto che sono arrivati ad attribuirgli la loro stessa idea di *ekpurōsis*, cioè di una conflagrazione generale dell'universo ad intervalli periodici, seguita dalla sua rinascita. Per quanto ne sappiamo, una tale conflagrazione non esiste in Eraclito[q]. Ciò che esiste è una cosmologia fisica nella quale il fuoco non è più una semplice metafora, ma gioca il ruolo di una sorta di elemento o di origine e contemporaneamente di luogo metaforico a cui tutto ciò che è ritorna. Non parlerò di tale aspetto in questa sede. La nascita della fisica e della cosmologia in Grecia è un capitolo a parte; quello che ci interessa, ve lo ricordo, è la creazione e l'istituzione della società. Comunque sia, il fuoco è naturalmente anche metafora per eccellenza del processo, dove tutto

differisce e tutto è uno, dove tutto cambia essendo eterno, perché il cosmo, che è eterno, è esso stesso sottomesso alla legge.

Esiste una legge divina, un *chreōn*, direbbe Anassimandro, che nutre tutte le leggi umane. È quello che dice il frammento 114: «Il sole stesso non può superare le (o le sue) misure; altrimenti, le Erinni, aiutanti della *dikē*, lo scopriranno». È una frase che potrebbe applicarsi ad un criminale: *he will be found out*. In questo caso è quindi posta, di nuovo e malgrado lo *hen to pan*, la questione di una divisione fra l'essere e la sua legge. Mi sembra che Eraclito abbia percepito questo risorgere della divisione e che il suo obiettivo ultimo sia stato unificare entrambi attraverso l'identificazione dell'uno con il fuoco, ma anche con il *logos*, che è *nomos*. È precisamente questo, per me, il senso del frammento 41: «Una cosa è saggia: conoscere la *gnōmē* che governa tutto in tutti gli aspetti». Qui, *gnōmē* è il pensiero (Bollack e Wismann traducono con "intenzione"; la parola può avere questo senso, ma non credo che sia questo il caso in tale passo). Ebbene, il fuoco è *logos*, o è pensiero, e il pensiero è fuoco. Ciò che si tratta dunque di conoscere è questo fuoco, la cui luce deriva dal fatto che consuma la materia che lo alimenta. Potremmo commentare a lungo questa idea.

## Domande

*– A proposito dell'unità, non c'è un frammento in cui Eraclito dice che bisogna concepire il* logos *come separato dal tutto?*

Abbiamo in effetti il frammento 108, che è abbastanza oscuro e sembra completamente isolato in rapporto al resto. È questo che, molto probabilmente, Bollack e Wismann hanno preso come punto di partenza della loro interpretazione – senza che sia chiaro, del resto, dove sia il punto di arrivo. Comunque sia, eccolo:

> *Hokosōn logous ēkousa oudeis aphikneitai es touto, hōste ginōskein ho ti sophon esti, pantōn kechōrismenon.*
>
> «Di tutti quelli di cui ho sentito i discorsi, nessuno arriva al punto di conoscere ciò che è saggio (*sophon*), separato da tutto».

Bollack e Wismann traducono: «Di tutto ciò su cui ho ascoltato i discorsi, non uno arriva a questo punto che distingue la cosa che, separata da tutte, fa l'arte». «La cosa che fa l'arte» è *ho ti sophon esti*. Effettivamente, *sophos* può designare qualcuno di ingegnoso, molto capace, il detentore di un saper fare. Detto questo, trovo questa interpretazione insostenibile, se non altro sul piano grammaticale. Ma non è questa la sede per discuterne, non siamo in un seminario di filologia. Secondo la mia interpretazione, Eraclito dice che nessuno degli uomini che ha sentito parlare arrivano a conoscere ciò che è *sophon* (cioè la verità) considerato in sé stesso (*pantōn kechōrismenon*): non nel senso di una cosa che sarebbe «separata da tutto il resto», ma «mettendo da parte tutto il resto». Si tratta quindi di conoscere ciò che è saggio, ciò che è vero, *considerato in quanto tale*, se vogliamo servirci di una terminologia moderna.

Permettetemi di mettere brevemente la questione in prospettiva. Sapete che l'edizione di riferimento dei presocratici è la raccolta di Diels. Ebbene, tutti i filologi seri concordano nel riconoscere il bisogno pressante di una nuova edizione di questi frammenti, anzitutto perché se ne sono scoperti altri, poi perché l'autenticità di alcuni frammenti già noti è diventata per differenti ragioni molto discutibile, infine e soprattutto perché – come vi ho già fatto notare – il lavoro di Diels è molto fortemente debitore delle idee della sua epoca. Quando si cerca di stabilire un testo antico, si tratta di renderlo comprensibile. Comprensibile per chi? Cos'è che può essere compreso, cos'è che è ovvio? Ciò che è comprensibile per Henri Estienne[r] non ha nulla a che vedere con ciò che lo è per Diels né ciò che è comprensibile per Diels con ciò che lo è per Heidegger. Dalla lettura dei manoscritti,

un certo numero di idee vengono ad orientare la scelta delle lezioni accettate, a suggerire eventualmente delle correzioni e si traduce di conseguenza. Ecco come Diels traduce il frammento 108 (lo traduco dal tedesco): «Di tutti quelli di cui ho sentito (o percepito) le parole, nessuno arriva fino al punto di conoscere che il saggio (espressione al neutro) è qualcosa di separato da tutto il resto». Che cos'è questo «saggio» separato da tutto il resto, se non il Dio di una teologia monoteista canonica o di un idealismo filosofico canonico[s]? Si sente in questa espressione lo spirito di un'epoca: 1900, con i termini propri della Germania guglielmina, dove gli idealisti dominano l'Università; ma, oltre a questo, venti secoli di filosofia, che conducono all'idea che ciò che è saggio deve essere separato da tutto. Ebbene, quest'unico frammento non può essere interpretato andando contro le decine di frammenti che dicono che tutto è uno. Se tutto è uno, non c'è posto per qualcosa la cui esistenza sarebbe separata dal resto. Siamo quindi obbligati a dare all'espressione *pantōn kechōrismenon* un altro senso: ve ne ho proposto uno. Oppure bisognerebbe dire che il caro Stobeo, il cui *Florilegium* contiene il nostro passo, stava dormendo o pensava ad altro quando ha ricopiato la citazione, a meno che non abbia aggiunto un brano che veniva da qualche altra parte… Ma non si può contraddire quello che Eraclito ripete in continuazione. La ringrazio per avermi dato l'occasione di esplicitare questo punto.

*– Come dobbiamo comprendere esattamente la contrarietà?*

Su questo argomento, occorre anzitutto essere ben consapevoli della posizione dei frammenti che stiamo esaminando, a monte di un certo numero di distinzioni che i filosofi e i logici hanno potuto stabilire in seguito[183]. Sapete che anche in Platone non si trova la distinzione, dopo esplicita, fra contrari o opposti e contraddittori. Aristotele è stato il primo a stabilirla[t], scrivendo che non è lo stesso dire "il bianco e il nero" o "il bianco e il non-bianco". Eraclito non può quindi essere interpretato sulla base dei concetti logico-filosofici successivi. Bisogna naturalmente vedere che le contrarietà che egli enumera costituiscono di fatto ciò che a partire da Aristotele si chiameranno, non dei contraddittori, ma dei contrari, cioè delle opposizioni di polarità: caldo e freddo, eccetera – anche se bisogna tener conto pure di ciò che c'è di particolarmente denso e rude nel suo stile. Infatti, troverete in lui, disposte sullo stesso piano, delle opposizioni che non appartengono al medesimo piano logico. Opporre, per esempio, in un solo e medesimo modo, il caldo e il freddo, la vita e la morte, gli dèi e gli uomini o anche il giorno e la notte significherebbe (dal punto di vista successivo) mischiare le categorie, passare da una categoria del discorso all'altra. Caldo e freddo sono proprietà delle cose materiali; dèi e uomini sono categorie, o classi, di enti; il giorno e la notte – a meno che non siano metafore che designano la luce e l'oscurità – sono una cosa ancora diversa. Ciò che abbiamo in questo caso sono semplici contrarietà, stabilite principalmente a partire da qualità individuabili. Vi ricordo la famosa frase di Hegel, nelle sue lezioni sulla storia della filosofia, che pensa di non aver lasciato da parte un solo frammento di Eraclito nella *Scienza della logica*[u]. Secondo me, peraltro, si sta vantando: ci sono molto certamente dei frammenti che non ha preso in considerazione… Comunque sia, non si può fare di Eraclito un dialettico nel senso hegeliano. Bisogna resistere a questo genere di tentazione, anche se, naturalmente, noi ci troviamo sulla cima di più di venti secoli di elaborazione filosofica, il che ci rende molto difficile cogliere la specificità di una concezione così lontana. Dobbiamo fare lo sforzo di tornare con la mente ad un'epoca in cui il pensiero scopre, non le opposizioni banali, ma la coesistenza di attributi contrari.

*– Si tratterebbe quindi di fatto di una differenza costitutiva…?*

[183] [*Annotazione a margine*: FERNANDO GIL, *Libre*, <«Opposer pour penser», *Libre*, 5, 1979, pp. 129-182>.]

Sì, perché Eraclito non si limita a dire che c'è contrarietà delle attribuzioni, ma afferma che questa contrarietà è costitutiva di ciò che è. Questo è il punto importante. Assodato ciò, la discussione di questa posizione si identifica strettamente con i venticinque secoli di filosofia che sono seguiti: siete liberi di riprenderla, se sentite di averne il coraggio e le capacità. Non ha del resto perso per niente la sua attualità. Il flusso, per esempio, rimanda ai paradossi di Zenone: è impossibile affermare qualcosa perché la stessa cosa, nello stesso momento, è in contraddizione con ciò che è. Ci sono ai giorni nostri degli ingenui, alcuni matematici per esempio, che credono che non ci sia più niente da dire sui paradossi di Zenone. È assolutamente falso, il dibattito è lontano dall'essere chiuso[v]. E quando gli interpreti tentano di dire qualcosa di nuovo, affermano che la storia della filosofia è andata fuori strada. Effettivamente, o si identifica la discussione della dottrina di Eraclito sulla contrarietà con tutta la storia successiva della filosofia, del pensiero astratto, della logica, o si afferma che un'altra interpretazione è possibile e vera; quindi, tutta la storia in questione appare come una deviazione, un malinteso. Si dirà che questa storia si è appoggiata su una cattiva comprensione di Eraclito, imputandogli dei problemi che non gli erano propri – il che, del resto, è probabilmente vero –, che noi stessi rischiamo di fare altrettanto, nella misura in cui siamo condannati ad un perpetuo avanti e indietro fra ciò che era importante per Eraclito e ciò che è importante per noi. Potremmo inoltre dire, a rigore, visto che il nostro interesse non è di ordine archeologico, che se le questioni che contavano per Eraclito ci riguardano, questo accade solo nella misura in cui esse contavano già per noi. Ancora una volta, ciò pone tutto il problema dell'interpretazione. Molto brevemente, io credo che la storia della filosofia sia in ogni momento, in rapporto a ciò che la precede, una sorta di deviazione, ma che questa deviazione permanente sia proprio la creazione filosofica. Questo vuol dire che Platone – e già Socrate – fa violenza alle idee dei presocratici e Aristotele a quelle di Platone e che in un certo senso se non lo facessero non sarebbero Aristotele e Platone. Ma, allo stesso tempo, se i testi precedenti forniscono a questo movimento il suo punto di partenza e lo nutrono, essi conservano tuttavia il loro significato, che non è esaurito dalle filosofie successive: è questo che motiva il ritorno ai testi. C'è una circolazione delle idee, in un *logos xunos*.

*– Lei considera questo frammento (fr. 52) che parla del tempo come di un bambino che gioca con delle pedine come non interpretabile? Può essere letto in chiave cosmologica?*

Non c'è nessun frammento che considero come non interpretabile. Ho già detto che ce ne erano alcuni il cui significato è incerto oppure che sono così mutili che si potrebbe far loro dire quasi tutto e il suo contrario, perché la loro interpretazione dipende da un contesto perduto per noi. Il frammento che lei cita fa parte per me di quelli che si potrebbero chiamare, per dirlo in fretta, relativistici. È abbastanza vicino ad un altro frammento (fr. 124) che non ho avuto il tempo di menzionare, secondo il quale questo mondo, che è il più bello di tutti, è solo un mucchio di cose gettate a casaccio. Anche in questo caso, si sta parlando della solidarietà dei contrari: questo caso secondo cui le cose sono gettate produce la più bella armonia, l'ordine più bello (*kosmos*). Atlan, Prigogine o Varela potrebbero mettere questo frammento come esergo dei loro lavori…

## XIII – Seminario del 9 marzo 1983

Oggi porteremo a termine il nostro esame dei problemi che pongono la nascita e il primo sviluppo della filosofia. Se ho preso Eraclito come punto nodale in tale questione, è perché, pur completando in un certo senso un primo ciclo di elaborazione filosofica, la sua opera contiene anche alcuni germi di tutto ciò che seguirà. Vi ricordo che l'acme di Eraclito è intorno al 500 a.C. e che in quest'epoca ci sono già settantacinque anni di filosofia esplicita, quasi tre secoli di grande poesia (Omero, Esiodo) e due secoli di poesia lirica, anche se è soprattutto nel VI secolo che quest'ultima si sviluppa. E la poesia lirica, fin dall'inizio, è ben diversa dall'essere una semplice espressione di affetti, di sentimenti, ma presenta anche degli enunciati di portata filosofica e politica. Ecco, ad esempio, un celebre passo di Archiloco[a] (seconda metà del VII secolo), assolutamente straordinario a tal proposito: questo soldato professionista, che è stato forse un mercenario, era fuggito un giorno dal campo di battaglia abbandonando il suo scudo – la vigliaccheria più vergognosa in Grecia antica – e scrive: «ho gettato via il mio scudo, potrò sempre comprarne un altro». Questo è un attacco frontale alla credenza comune su quello che sono le virtù virili, il coraggio del soldato. Del resto, se avessimo il tempo di soffermarci sulla poesia lirica, troveremmo più di un enunciato analogo che implica una critica della credenza e delle norme istituite[b].

Uno dei risultati di questo primo dispiegamento, di questi primi tre quarti di secolo di filosofia, in e attraverso tale movimento, è la separazione fra l'essere e l'apparire, fra ciò che è e ciò che si dà a tutti in quanto esseri umani. È il risultato necessario della ricerca alla quale si dedicano già gli Ionici volendo trovare un principio, un'*archē* come dirà Aristotele in seguito scrivendo (o riscrivendo) questa storia, che sia effettivamente *allo ti para tauta*[184], qualcos'altro accanto a ciò che appare. Ciò implica evidentemente una critica della rappresentazione – che Senofane ha fatto, l'abbiamo visto – e alla divisione essere/apparire si aggiungono immediatamente le divisioni *alētheia*/*doxa*, verità/opinione, così come una concezione della fabbricazione umana della *doxa*, già chiara nel frammento di Senofane. È il famoso *dokos epi pasi tetuktai*[185]: un'opinione, un credere che sia così (*dokos*) è fabbricata (*tetuktai*), che ricopre tutte le cose, *epi pasi*.

Prima di passare alla terza opposizione, quella fra *phusis* e *nomos*, vorrei riprendere e concludere su Eraclito e su ciò che lo seguirà – anche perché quest'anno non affronteremo più opere filosofiche. Eraclito, quindi, che conosce la differenza fra l'essere e l'apparire, vuole superarla ed è questo a cui mirano anche alcune formulazioni come *hen to pan* «tutto è uno», così come i frammenti sull'unità, l'identità stessa dei contrari e quelli sulla negazione di ogni differenza essenziale fra l'essere e l'apparire. Come rendere conto allora del fatto che non solamente viviamo in un mondo diviso ma che in un certo senso siamo necessariamente in questa divisione, dal momento che c'è errore e verità, che non possiamo pensare senza questo movimento costante di critica delle nostre stesse idee – un movimento che compie naturalmente anche Eraclito? L'errore e la disgrazia dell'uomo è che introduce una separazione senza vedere che è lui a introdurla. Anzitutto la introduce attraverso la sua presunzione, la sua stupida credenza nel suo pensiero proprio, l'*idia phronēsis*: questo aspetto lo separa dallo *xunos logos*, dalla ragione che sottende e percorre tutto ciò che è e che anche lo nutre. Poi la introduce attraverso il suo linguaggio, perché per poter parlare l'uomo deve operare delle distinzioni fra cose che non sono veramente distinte[186]. Senza attribuire troppo questo ad Eraclito o tirare l'acqua al mio mulino, io credo che sia presente in tal caso, in germe, sia il riconoscimento del carattere ineludibile della dimensione insiemistico-identitaria, della logica della distinzione e della determinazione, sia la certezza che questa logica non potrebbe esaurire né ciò che è né ciò che può essere detto.

C'è quindi un punto di vista particolare, che l'essere umano introduce attraverso la sua presunzione e il suo linguaggio; lo si ritrova incorporato in ogni essere o, almeno, in ogni essere

---

[184] <Secondo la formulazione di Simplicio, citata a p. 149; cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 3.>

[185] <DK 21 B 34; cfr. commento al Seminario XI, pp. 169-170 ss.>

[186] [*Annotazione a margine*: Non è un caso se "eraclitei" equivale, più o meno, a "scettici".]

animato. Da qui la frase apparentemente banale secondo la quale gli asini preferiscono il fieno all'oro[187] – hanno il loro punto di vista di asini, per i quali il fieno ha un valore privilegiato. Appartiene quindi alla struttura e all'organizzazione del tutto che ci sia del particolare e che ogni particolare abbia un punto di vista su tutto ciò che non è lui (non credo di modernizzare troppo Eraclito attribuendogli questo). Ma se tale introduzione <del particolare nel tutto> avviene per gli altri enti nella circolazione universale, nel fuoco, che incessantemente cambia tutto ciò che è in qualcos'altro, nell'uomo c'è una divisione ulteriore: si inalbera, si rivolta contro questo scambio universale, volendo imporre il suo *idion*, il suo punto di vista particolare. Allo stesso tempo – è l'altra dimensione di questa divisione – , attraverso il suo *phronein*, l'uomo può superare la sua *idia phronēsis* e, pensando, ritrovarsi nella verità dello *hen to pan*, in cui una cosa è il tutto e il tutto è uno solo.

Arrivati a questo punto, concluderemo allora che con Eraclito il problema della filosofia è risolto, che tutto ciò che doveva essere detto è stato detto e che la rappresentazione è terminata? No, ovviamente. Nonostante la grandezza di un pensiero che vede dove sono i problemi e che cerca di superarli, Eraclito reintroduce la divisione che voleva abolire. Infatti, anche se il *logos* universale si confonde con l'essere o, addirittura, con il «fuoco», nell'uomo chiede di essere *detto*[188] e, per dirlo, l'uomo deve oltrepassare la sua *idia phronēsis*. In lui, quindi, sussiste sempre questa sorta di raddoppiamento: tendendo continuamente a cadere nel privato, nel particolare, ha bisogno di tutto il lavoro del pensiero per superare questa mancanza. E questo lavoro del pensiero reintroduce allora necessariamente una doppia separazione: anzitutto fra colui che fa lo sforzo di pensare e la folla che non pensa come lui (qui troveremmo tutte le dichiarazioni di Eraclito sui molti, *hoi polloi*, che credono che…, che hanno l'illusione di pensare che…); ma anche nel filosofo, costretto a riconoscere che lui stesso non accede semplicemente e direttamente all'unità del tutto e al *logos* universale, bensì che ha bisogno del lavoro costante del pensiero[189], senza essere mai sicuro – tutt'altro – di non riprodurre l'illusione, la *doxa*, l'errore, la divisione.

Tutto ciò non è più Eraclito, naturalmente, ma un commento su Eraclito; questo però ci permette di comprendere perché c'è una storia della filosofia e perché la filosofia, il pensiero in generale, è un'impresa interminabile nel senso più stretto del termine. Infatti, venti o trent'anni dopo Eraclito, con Parmenide, il movimento riparte con quello che sembra essere un ritorno indietro, ma che, in realtà, integra in maniera diversa ciò che è già accaduto – benché non si tratti affatto di uno sviluppo cumulativo, o dialettico nel senso hegeliano. Parmenide, infatti, conosce Eraclito[c], vi fa allusione, ma per criticarlo e ristabilire una separazione assoluta, in inglese si direbbe "*unbridgeable*", sulla quale non si può costruire alcun ponte: c'è l'essere, c'è il non-essere e, fra i due, nessuna comunicazione. Del resto, il non essere non può nemmeno (e non deve) essere detto[190]. Non-essere che, per lui, è più che non-essere, ma comprende tutto ciò che, in una maniera o nell'altra, farebbe partecipare ciò che è di quello che non è: il movimento, la differenza o l'alterità, la molteplicità stessa – tutto questo non è e non può essere. Vediamo in questo caso come, a partire da questo momento, la presa di coscienza dell'essere si verifica non sotto il segno della presenza, come dice Heidegger, ma sotto quello della determinatezza: solo il determinato è e non può che essere una cosa sola, se deve essere pienamente determinato. Sono quindi rigettati nel non-essere il movimento, la diversità, la molteplicità, l'alterazione, eccetera, che, se esistessero, introdurrebbero l'indeterminato. Inoltre, anche se Parmenide sa di pensare l'essere, non può ammettere che l'essere e il pensiero dell'essere siano due, a meno di non reintrodurre la divisione e, alla fine, la molteplicità. Ha quindi bisogno di affermare l'unità dell'essere e del pensiero. Come dice in un verso del suo *Poema*: ciò che è è la stessa cosa di ciò di cui esiste pensiero[191]. Inutile insistere sul carattere terribilmente limitante di un tale discorso, vi basterà rifletterci per convincervene. Il fatto che ci siano due cose invece di una introduce

---

[187] <DK 22 B 9.>
[188] [*Annotazione a margine*: La verità è discorso (± ?).]
[189] [*Annotazione a margine*: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν <e> ψυχῆς πείρατα […] <DK 22 B 101 e B 45; cfr. Seminario XII, pp. 190 ss.>
[190] <DK 28 B 2, vv. 7-8.>
[191] <DK 28 B 3[d].>

già un'aporia insormontabile: sarebbe necessario pensarle come una sotto un punto di vista diverso, e così via.

L'argomentazione parmenidea contro la molteplicità o, se si vuole, contro le differenti figurazioni della determinazione sarà ripresa e elaborata da Zenone di Elea; la ritroveremo nel V e IV secolo a. C. negli argomenti di alcuni sofisti e dei megarici… Infatti, c'è come una necessità interna del pensiero – o almeno come un'inclinazione naturale, dato che si può pensare diversamente e si è effettivamente pensato diversamente – a restare fedeli a queste affermazioni (solo l'uno è, pensiero e essere sono quindi lo stesso) per arrivare ad esempio due millenni più tardi, in Germania, all'enunciato "l'essere è Spirito". Ma abbiamo già in Parmenide i germi di quello che sarà nel corso dei secoli la filosofia teologica o teologia razionale.

Evidentemente, in questa forma assoluta, la situazione è insostenibile. Parmenide afferma nel suo poema che esistono due vie: quella della verità e un'altra, ingannevole, dell'opinione, della *doxa*[192]. Ma per quanto rifiuti tutto ciò che è molteplicità, diversità e alterazione relegandola nel mondo della *doxa*, in un certo modo, *pōs*, come si dice in greco, *somehow*, a partire dal momento in cui se ne parla, questa *doxa*, questa illusione esiste. Bisogna quindi introdurre una nuova divisione fra il veramente vero, l'ente che è realmente e l'illusione, ciò che è solo in apparenza. Non abbiamo il tempo di dedicarci a tutto ciò che sarà quindi elaborato a partire dal V secolo, ma la linea di Parmenide conduce attraverso Anassagora fino a Platone, il quale è portato, attraverso il famoso parricidio del *Sofista*, poi con gli sviluppi dei dialoghi tardi, a riconoscere l'esistenza del molteplice, del cambiamento, a costo di conferirgli una dignità ontologica minore di quella dell'essere autentico, dell'*idea*, dell'*ousia*, dell'idea o dell'essenza. Ha bisogno del resto di uccidere Parmenide ad un altro livello, un livello puramente logico-ontologico, perché rifiutare l'asserzione «solo l'essere è e il non-essere non è» significa anche ammettere che l'essere e il non-essere, in un certo modo, si mischiano e si determinano l'un l'altro: di tutto quello che si può dire che è, si può anche dire in un'infinità di modi che sotto certi aspetti non è. E questo intreccio di determinazioni, della determinazione e dell'indeterminazione (perché il non-essere, nel *Sofista*, è anche l'indeterminazione), non riguarda semplicemente gli enti o gli esseri empirici concreti ma anche le categorie stesse, i generi supremi. Rimane il fatto che, in Platone, il superamento dell'opposizione assoluta fra essere e non-essere, come del resto fra *alētheia* e *doxa*, conferisce al pensabile, all'idea, all'*ousia*, un privilegio ontologico fondamentale (ci si potrebbe d'altronde chiedere se l'idea in Platone coincide con quello che i moderni chiamano pensabile – probabilmente no…). L'*ousia* è l'essere vero; il mondo dei fenomeni e della *doxa*, e certamente anche il mondo materiale, è *hētton on*, un essere inferiore.

L'altra linea filosofica, a partire dalle aporie parmenidee, pienamente rese esplicite dagli argomenti di Zenone sull'impossibilità del movimento, della divisione, passerebbe dalla figura piuttosto singolare e molto importante di Empedocle – di cui non potremo parlare – che rinnova e radicalizza la cosmologia e la filosofia dei Milesi, per giungere, attraverso i sofisti, poi Leucippo, Democrito ed Epicuro, a un diverso riconoscimento del molteplice, ad un'interpretazione nuova del rapporto fra il sensibile e l'intellegibile. Il punto essenziale, ai miei occhi, in questi pensatori, è il loro rifiuto della tesi fondamentale della teologia filosofica, o della teologia razionale, cioè il privilegio ontologico accordato al *nous noētos*, al puramente pensabile. E non è un caso se, tutto considerato, è proprio in questa linea filosofica che troviamo i germi della riflessione sulla democrazia e su quello che io chiamo la creazione storica o la creazione umana – idea che è assolutamente estranea a Platone e anche, nella misura in cui la conosce, da lui radicalmente condannata.

Alla fine di questa evoluzione, c'è Aristotele. Potremmo essere tentati di dire che si trova nel mezzo, in questa *mesotēs*, questa medietà che egli apprezzava tanto, al punto da farne la definizione della virtù, ma direi piuttosto che egli si trova come al di sopra di questo scontro. Egli giunge così ad integrare l'essenziale della riflessione che lo ha preceduto, usando questa *phronēsis*, questa straordinaria facoltà di misura, di "prudenza" – parola ridicola, a dire il vero –, questo giudizio filosofico proprio che lo colloca completamente a parte. Infatti, il filosofo non deve essere solamente,

---

[192] <DK 28 B 2ᵉ.>

e nemmeno tanto, un grande pensatore che si dedica alla speculazione; deve soprattutto essere qualcuno che, di fronte alle cose concrete come di fronte ai problemi teorici più oscuri, mantenga il sangue freddo e il giudizio saldo. Mentre l'elemento poetico, nel vero senso del termine, presente in ogni grande filosofo, tende spesso a trascinarlo in un movimento del pensiero dove seguirà temerariamente la sua ispirazione o la forza delle parole, Aristotele rimane, invece, sempre dalla parte delle cose come esse sono, cose reali o pensate, cose del pensiero. Ma torneremo a lungo su Platone e Aristotele quando parleremo della democrazia. In questa sede, volevo semplicemente richiamare questo crocevia dei cammini che si presenta a partire da Eraclito, che dividerà la filosofia greca e, poi, la filosofia successiva, e notare che in questa divisione la corrente "onto-teologica", come la chiama Heidegger, è sempre stata dominante – una corrente alla quale appartiene Heidegger stesso, ma questa è un'altra storia.

Ritorniamo ora all'opposizione *nomos/phusis*. Prima osservazione: abbiamo parlato della nascita della filosofia come attività *esplicita*, ma non bisogna dimenticare che, in realtà, c'è una doppia nascita della filosofia. E che nelle città greche, probabilmente a partire dal VII secolo, e prima di Talete stesso, è sorta una filosofia in atto – *ergō*, e non semplicemente *logō*, nel discorso – come lotta politica all'interno della comunità. Filosofia in atto perché la posta in gioco di questa lotta non è prima di tutto l'ottenimento di un particolare privilegio – non si tratta di strappare un aumento di salario o di imporre un abbassamento dell'età pensionabile –, ma di mettere in discussione l'ordine istituito: chi pone la legge della città, il *nomos*? E in base a quali criteri? Domanda alla quale il *dēmos* comincia a rispondere autodefinendosi come fonte della legge, rivendicando questa posizione, anche se non ci riesce completamente in questa prima fase storica. È in ogni caso a partire dalla questione del *nomos*, posto in atto dall'attività politica, che le opposizioni essere/apparire e verità/credenza prenderanno in Grecia la loro acutezza e profondità specifiche. In quanto tali, vi ho già detto, queste opposizioni non potevano che esistere ovunque e sempre, perché esse sono inerenti ad ogni linguaggio umano, che deve sempre essere in grado di distinguere fra "è così in verità" e "ti sembra che sia così, è la tua opinione". Ma quello che non è inerente al linguaggio è la distinzione fra una natura e un *nomos* concepito (perché *nomos*, come *logos*, presenta uno spettro molto ampio di significati) come posizione di una regola allo stesso tempo istituita, costituita e istituente, costituente di una comunità.

Seconda osservazione: bisogna distinguere, in questa opposizione *phusis*/*nomos*, l'aspetto esplicitamente tematizzato, filosofico, individuabile da un punto di vista filologico, dall'opposizione nel modo in cui viene effettivamente posta. La sua prima comparsa tematizzata si trova in una frase attribuita ad Archelao, il primo filosofo ateniese conosciuto, di cui sia molto poco, se non che sarebbe stato il maestro di Socrate – essendo quest'ultimo nato nel 469 a.C., ciò permette di collocare Archelao e il suo insegnamento intorno al 450. Come riporta Diogene Laerzio, questa frase afferma che «il giusto e l'ingiusto, *to dikaion kai to aischron*, esistono non *phusei* ma *nomō*»[193]. Queste due parole sono al dativo, questo caso meraviglioso che è stato l'oggetto di innumerevoli *thèse d'État*, tanto i suoi significati sono numerosi… e impossibile da rendere in francese. Personalmente li tradurrei: «non nella e attraverso la natura, ma nella e attraverso la legge»; «per mezzo, in virtù, in funzione, eccetera, della legge». Abbiamo anche un altro frammento di Archelao, tramandatoci da Ippolito[194], secondo il quale «gli uomini si sono distinti dagli altri animali/esseri costituendo/istituendo (*sunestēsan*) dei capi, delle leggi, delle arti, delle città…». Anche se l'ordine dell'elenco non è di Archelao ma di Ippolito, abbiamo praticamente tutto in questa frase: i capi – il potere –, le leggi – il fatto che questo potere non è mai puramente arbitrario –, le arti e le città. Si potrebbe anche citare in questo caso un passo del trattato ippocratico *Arie, acque e luoghi*, in cui si è vista comparire per la prima volta l'opposizione. Ma questo trattato è probabilmente dell'epoca di Erodoto, quindi posteriore ad Archelao[f].

---

[193] <DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, II, 16 (= DK 60 A 1). Cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., p. 389 (trad. fr. p. 417).>

[194] <IPPOLITO, *Refutatio Omnium Haeresium*, I, 9 (= DK 60 A 4). Cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 387-388 (trad. fr. pp. 414-415).>

Ma, al di là della tematizzazione dei termini, l'opposizione *phusis/nomos*, presente nell'attività politica collettiva, è già implicita non solamente nei presocratici, ma anche in Esiodo. Per esempio, nel passo delle *Opere e i giorni*[195] in cui si dice che Zeus ha posto per gli uomini un *nomos*: gli animali potevano benissimo divorarsi a vicenda, poiché non c'è fra loro *dikē*, ma agli uomini egli ha donato la *dikē*, «il primo dei beni». Se è vero che il termine *nomos* non è in questo caso opposto a quello di *phusis*, questo *nomos* è tuttavia già presentato come l'oggetto di una posizione, sia pure divina. Ma, concepito come qualcosa di onnicomprensivo, esso è, da una parte, omofagia e assenza di giustizia per gli animali e, dall'altro, *dikē* per gli uomini. Senofane, a sua volta, nel criticare la *doxa*, se la prende di fatto col *nomos*, nel senso di istituzione sociale, attraverso la mediazione di termini come *ta nomizomena* (dal verbo *nomizō*), vale a dire ciò che una categoria, una società, o addirittura tutti gli uomini credono, professano o condividono[196]. Ma è a proposito della critica del linguaggio che l'opposizione *phusis/nomos* sarà elaborata in modo molto preciso. Anche in questo caso, si comincia con Senofane, che, nel frammento 32[197], di cui abbiamo già parlato, rimprovera agli uomini di dare il nome di una dea, Iride, all'arcobaleno, che è per lui solo un fenomeno fisico dello stesso ordine della nuvola. Troveremo delle affermazioni simili tanto in Anassagora quanto in Empedocle, per esempio quando quest'ultimo dice che gli uomini chiamano morte, *potmos*, ciò che è solo separazione di elementi; tuttavia, è per convenzione-istituzione, per abitudine, se volete, che loro utilizzano questa parola ed Empedocle ci dice che anche lui obbedisce a questo uso[198]. Infatti, sa bene che, per parlare, gli uomini di una comunità non possono utilizzare qualsivoglia parola né inventarsi un vocabolario personale: ci sono delle parole che si impongono e il linguaggio è una legge. Abbiamo visto che Eraclito critica molto ripetutamente il linguaggio, in quanto separa in maniera convenzionale ciò che dovrebbe rimanere unito. Senza dimenticare Parmenide – sul quale non ritorneremo in questa sede.

A metà del V secolo a.C. e su questa base critica, assumerà la sua piena portata la famosa domanda: il linguaggio è *phusei*, per natura, o è *thesei*, per posizione, *nomō*, per legge o istituzione-convenzione[199]? Certo, la sua maturazione deve essere iniziata molto prima di Archelao e i testi ippocratici. Infatti, la sola critica del linguaggio doveva necessariamente portare al problema della sua convenzionalità e della sua naturalità. Quando un filosofo diceva che si dà questo nome a tale cosa, ma, in verità, non si dovrebbe chiamarla così, l'implicazione era che ci fosse un vero nome per ogni cosa, come se esistesse, quindi, una corrispondenza naturale. Tuttavia, almeno dopo il secolo VIII a. C., i Greci viaggiavano e sapevano molto bene che altri popoli chiamavano, diciamo, "itou" quello che loro stessi chiamavano "tavolo". Come pretendere che la lingua greca fosse la sola vera? E anche all'interno della Grecia, fra i differenti dialetti, esistevano delle differenze di pronuncia e persino a livello lessicale… Questa discussione era quindi molto probabilmente presente fin dal VI secolo a.C. e, a mio avviso, la migliore prova di ciò è la risposta chiara e definitiva in favore del *nomō* data dall'immenso Democrito in un frammento che commenteremo brevemente.

Democrito è quasi contemporaneo di Socrate e possiamo collocare la sua maturità intorno al 450-440 a.C. Il frammento[200] di cui ci occuperemo in primo luogo ci è stato tramandato da Proclo[201]. Quest'ultimo riporta che, secondo alcuni, fra cui Pitagora, i nomi hanno una corrispondenza naturale con gli esseri che designano. Eppure, Pitagora sapeva che le parole sono creazioni umane, imposte alle cose. Contraddizione insolubile? No, perché uno solo può nominare le cose, dice lui, l'uomo saggio che, attraverso il pensiero, conosce la loro vera natura. C'è quindi un legislatore umano che pone per ogni essere il vero nome che gli spetta. È un'idea che non potrebbe essere liquidata con una alzata di spalle. Ricordiamoci di ciò che si è potuto scrivere sul privilegio che ha il poeta di nominare

---

[195] <ESIODO, *Le Opere e i Giorni*, 276-280.>
[196] <DK 21 B 2, 13.>
[197] <Cfr. Seminario XI, p. 170.>
[198] <PLUTARCO, *Adversus Colotem*, 1113 A-B (= DK 31 B 9).>
[199] <Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, II (1965), *op. cit*., pp. 474-476.>
[200] <DK 68 B 26.>
[201] <Nel suo commento sul *Cratilo* di Platone. Per Proclo, la posizione di Democrito era vicina alla posizione di Ermogene in questo dialogo.>

le cose – Mallarmé ne *La tomba di Edgar Poe* («dare un senso più puro alle parole della tribù»), Rilke (il poeta dà i loro nomi alle cose…). Dopo aver così esposto la concezione pitagorica del linguaggio per natura, *phusei*, Proclo prosegue presentando l'argomentazione opposta, quella di Democrito quindi. A questo proposito, non posso che consigliarvi di riprendere il *Cratilo* di Platone, questo dialogo sulla convenzionalità o naturalità del linguaggio che esplicita e critica entrambe le posizioni, ma senza giungere ad alcuna conclusione. Eppure, è un dialogo della maturità, non è un esercizio retorico, ma resta problematico e aporetico. Proprio come il *Teeteto* del resto, che tratta dell'*epistēmē*, del vero sapere, passa in rassegna le differenti definizioni, le rifiuta e poi si chiude su un "cercheremo di fare meglio la prossima volta". Tutto al contrario, per come la presenta Proclo, la dimostrazione di Democrito è esaustiva e definitiva. I quattro argomenti che presenta sulla convenzionalità del linguaggio mi sembrano, sia detto di sfuggita, più ricchi e fecondi di quelli di Saussure che, nel suo *Corso di linguistica generale*, per introdurre il principio dell'«arbitrarietà del segno», si accontenta all'incirca di notare che in Francia si chiama "bœuf" [bue] ciò che sull'altra sponda del Reno si chiama "Ochs". L'ultimo argomento di Democrito è oltretutto una quasi-confutazione anticipata dello strutturalismo… Ma riprendiamoli uno per uno. Egli comincia con l'omonimia: se cose diverse hanno lo stesso nome, come potrebbe quest'ultimo essere per natura? Affinché il linguaggio sia *phusei*, sarebbe necessario almeno un nome per cosa. E dovrebbe essercene uno solo: questo è il secondo argomento, la sinonimia, che Democrito – o Proclo, forse – chiama "polinomia". Anche in questo caso, la naturalità del linguaggio dovrebbe escludere che più nomi si applichino ad una sola e medesima cosa. Vediamo già la fecondità di questi due primi argomenti, che riguardano l'assenza di corrispondenza bi-univoca, di corrispondenza termine a termine, fra i nomi e le cose, ma che possiamo generalizzare a tutto il linguaggio: una stessa descrizione può benissimo applicarsi a più processi e una sola concatenazione di fatti essere descritta in un numero indeterminato di modi. Senza questa universalità del linguaggio, oltretutto, non potremmo più parlare: se la stessa parola, la stessa descrizione non potessero applicarsi ad un'infinità di occorrenze, dovremmo costantemente inventare nuovi complessi di parole per descrivere un avvenimento inedito o un avvenimento identico in un altro luogo. Aggiungiamo a questo il prodotto sofistico di tale argomentazione, come nei megarici: questo seminario del 9 marzo 1983 non è, naturalmente, il seminario del 2 marzo, ma non è nemmeno lo stesso di quello di un quarto d'ora fa e fra dieci minuti sarà ancora un altro seminario. Volendo definirlo, facendolo rientrare nell'universalità del termine "seminario", abbiamo eliminato la sua realtà propria, che era questo seminario in questo momento preciso. La conclusione dei filosofi che si interessano alla sostanza delle cose – e non all'eristica, anche se tutto questo non riguarda solamente la polemica – è la seguente: poiché possiamo parlare sempre solo in termini universali, bisogna ammettere che l'individuo è ineffabile, che non possiamo mai dire veramente l'individuo. Il terzo argomento contro la naturalità del linguaggio, che Democrito, o Proclo, chiama la *metathesis onomatōn*, lo spostamento dei nomi, è il più ordinario; dice molto semplicemente che possiamo cambiare il nome di una cosa senza intaccarla in alcun modo. Possiamo quindi chiamare Aristocle Platone, Tirtamo Teofrasto – due esempi che non potevano essere di Democrito, poiché questi autori sono entrambi vissuti nel IV secolo – e non cambiare niente alla natura delle persone: siamo evidentemente in piena convenzione.

Il quarto argomento, in maniera modesta intitolato *ek tēs tōn homoiōn elleipseōs*, a partire dalla mancanza di simili, si spinge di fatto molto più lontano di quello che sembra. Come è possibile, si chiede Democrito, che al sostantivo *phronēsis*, il pensiero giusto, il giudizio, la prudenza, eccetera, corrisponda il verbo *phronein*, ben giudicare, essere dotato di senno, eccetera, ma che dal nome *dikaiosunē*, giustizia, non derivi nessun verbo? In un caso, abbiamo un nesso logico e organico, inerente al pensiero e alla cosa stessa, fra un processo, un'azione e una proprietà categoriale; nell'altro, no. A quale *natura* può mai corrispondere una tale incoerenza? Dov'è la logica in tutto questo? Da nessuna parte. Tali dissimmetrie e anomalie possono essere dovute solo a delle decisioni, a delle posizioni umane.

Vedete bene allora perché questo argomento si spinge più lontano di quanto sembri, che è di fatto una confutazione anticipata dello strutturalismo e di ogni logicismo. Infatti, può applicarsi a tutti

i piani del linguaggio e già al livello elementare della fonologia. Questa ci insegna che ci sono, in una lingua, delle concatenazioni di fonemi permessi e altre vietate, che non possono quindi formare lessemi, parole. Questa logica – che lo stesso Jakobson ha del resto giustamente qualificato come totalitaria: tutto ciò che non è vietato è obbligatorio – imporrebbe che tutte le concatenazioni di fonemi permessi si realizzino, formando altrettanti lessemi nella lingua in questione. Ebbene, non è affatto così. "Vèche", per esempio, sarebbe una parola perfettamente legittima in francese, ma non esiste. Potreste così fabbricare innumerevoli parole, molte di più di quelle che comporta il francese attuale, che sarebbero, dal punto di vista fonologico, perfettamente lecite… A livello lessicale, la derivazione e la produzione non avvengono però unicamente secondo una logica interna che imporrebbe questo o quel modo di composizione a seconda dei casi, ma presentano questa "accidentalità", questa dipendenza sia dalla storicità sia dall'aspetto connotativo e, alla fine, magmatico della significazione, che Democrito segnalava già nel disequilibrio fra *phronein-phronēsis* e (zero)-*dikaiosunē*.

Vorrei commentare molto brevemente un altro frammento di Democrito, riportato da Diogene Laerzio[202], che dice: *nomō thermon, nomō psuchron*, il caldo e il freddo sono per mezzo del *nomos*, per convenzione-istituzione. Questa proposizione non riguarda molto evidentemente il linguaggio: non sono le parole *thermon* e *psuchron* che sono messe in causa né la semplice relatività delle impressioni sensoriali e nemmeno ciò che la filosofia ha chiamato in seguito le "qualità seconde" delle cose, il gusto, il colore, eccetera, che dipenderebbero dall'organizzazione sensoriale dell'essere umano, mentre la forma o la massa sarebbero "qualità prime". Quello che a mio avviso Democrito afferma in questo frammento dicendo *nomō* è che c'è una costituzione sociale del caldo e del freddo, quindi, in maniera più ampia, delle qualità sensibili, del colore, del dolce, dell'amaro, eccetera. Non una costruzione sociale della sensazione elementare, ma piuttosto di quello che chiameremo la percezione delle cose, cioè l'inserimento della sensazione elementare in un complesso organizzato più vasto, fuori dal quale non esisterebbe (infatti sapete che la sensazione elementare isolata non esiste; essa è sempre presa in un flusso sensoriale e, soprattutto, costruita dal soggetto). Subito dopo queste quattro parole, Diogene Laerzio cita un'altra frase di Democrito, assolutamente straordinaria: *etēi de atoma kai kenon*, in realtà, ci sono solo atomi e vuoto, *etēi de ouden idmen*, e non conosciamo niente, *en buthō gar hē alētheia*, perché la verità è sempre negli abissi del mare, in un fondo insondabile. Galeno, che riprende lo stesso passo, lo completa mostrando come Democrito veda l'equilibrio tra i fenomeni, le sensazioni, da un lato, e il pensiero, dall'altro. Anzitutto, ci dice, Democrito *diebale ta phainomena*, calunniava i fenomeni, li accusava di essere ingannevoli: il colore, la dolcezza, l'amarezza, sono solo per convenzione, *nomō*; dopodiché, attribuisce questa risposta ai sensi: «povero (o miserabile) pensiero, avendo preso da noi le credenze, *tas pisteis* (ciò a cui tu puoi credere, ciò che è nello stesso tempo forse la prova delle tue credenze) è noi che tu provi a demolire; ma la tua vittoria sarebbe per te la tua stessa rovina»[203]. Azzardiamo un parallelo. Kant, nella sua *Prefazione* alla *Critica della ragion pura* dice che i concetti senza materiale sensibile sono vuoti, le sensazioni senza concetti sono cieche. Per Democrito, le sensazioni sono fonte di errore, ma i sensi dicono al pensiero: è da noi che tu ottieni ciò che ti fa credere, il controllo e le prove di questa credenza; se cerchi di abolirci, la nostra abolizione sarà la tua stessa rovina. Non c'è in questo caso contraddizione, ma appunto la capacità di vedere insieme entrambi gli aspetti della questione.

La mia ultima osservazione su questa opposizione *phusis-nomos* riguarda la sola parola *nomos*, che per me riassume quella che io chiamo la creazione umana presso i Greci. Tutto questo è legato alla famosa questione del tempo ciclico, all'eterno ritorno, all'ignoranza del progresso, temi che, vi ho già fatto allusione[204], non sono specificamente greci, almeno per come essi sono presentati abitualmente. Troveremmo anche numerose testimonianze che provano che i Greci non avevano una concezione puramente ciclica del tempo, fra le quali la più decisiva è, molto presto, questa idea di una umanità che si separa dall'animalità, costituendosi come tale attraverso i suoi stessi atti e creazioni. Numerosi storici della filosofia (l'eccellente Guthrie, per esempio, autore di una storia della

---

[202] <DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, IX, 72 (= DK 68 B 117).>
[203] <GALENO, *De experientia medica*, XV, 8 (= DK 68 B 125).>
[204] <Seminario XI, p. 177.>

filosofia greca fino ad Aristotele in sei volumi, molto utile, forse un po' piatta, ma piuttosto completa) parlano a questo proposito di teoria antropologica del progresso. Sarei abbastanza d'accordo con questa espressione, a condizione di slegare il termine "progresso" dalle sue connotazioni del XIX secolo. Ciò che è al cuore della concezione greca è la comprensione, abbastanza presto, che ci sia una separazione fra gli umani e la natura, per esempio gli animali, che non è un dato naturale, ma il prodotto, il risultato, di atti umani che pongono questa separazione, che la costituiscono e che sono dell'ordine del *nomos*. La parola non è ancora impiegata e il termine "creazione", *poiēsis* in greco antico, termine del resto piuttosto ambiguo, non è mai pronunciato in questo contesto. Ma questa visione è già presente in Senofane, per esempio in quel frammento che ci descrive gli uomini all'inizio ignoranti e che, a forza di cercare, «trovano con il tempo ciò che è meglio»; essa è presente anche in Protagora, stando a tutto ciò che sappiamo della sua opera, e anche a ciò che egli dice nel dialogo di Platone che porta il suo nome. La ritroviamo ancora in altri autori in prosa, come l'anonimo tratto dal *Protrettico* di Giamblico[g]. Le testimonianze essenziali per il nostro scopo sono tuttavia tre passi, fra i più significativi, dei poeti tragici[h]. Anzitutto, ai versi 442-468, poi 478-506 del *Prometeo incatenato* di Eschilo, di cui non si conosce la data precisa[205], ma solamente che è una delle ultime opere dell'autore, che muore nel 456 a.C. In questa tragedia, abbiamo già molto chiaramente una separazione fra uno stato preumano e uno stato autenticamente umano, anche se c'è un dio, Prometeo, che è responsabile di questa rottura, avendo dato agli uomini le arti e i *nomoi*, le istituzioni (possiamo inoltre leggere uno sviluppo dello stesso ordine, ai versi 201-213 delle *Supplici* di Euripide, risalenti al 420 a.C. circa). Ma meno di una generazione dopo Eschilo, nel 440 a. C. circa, nell'*Antigone* di Sofocle (versi 332-375), sopraggiunge questo inno straordinario alla potenza creatrice degli esseri umani, che istituiscono le città, che si danno le leggi, che creano il linguaggio, le arti, eccetera. È il famoso coro che comincia con i versi: «numerose sono le cose terribili, ma niente è più terribile dell'uomo». "Terribile", in questo caso, tenta di tradurre la parola *deinon*, nello stesso senso di "ogni angelo è terribile" di Rilke: non descrive la paura, l'orrore, la fuga, ma la presenza di una potenza incoercibile che, quando appare, fa crollare la quotidianità. Troveremo in seguito in Crizia, o negli scritti ippocratici, numerosi testi che insistono su questa separazione dell'uomo in rapporto ad uno stato naturale, su ciò che è, nel mio linguaggio, l'autoposizione dell'umanità. Ma se i tre tragici mi sembrano, ancora una volta, dei testimoni privilegiati a questo riguardo, è perché il loro genio è stato anche di esprimere con acutezza straordinaria ciò che potremmo chiamare i *topoi* dell'epoca, le idee, le problematiche, come diremmo noi oggi, che sono discusse, che sono nell'aria del tempo. È questa la relazione di un grande poeta con il suo tempo. Pensate a John Donne o a Shakespeare: non dico che ricopino i giornali, ma sanno prendere ciò che è nella società, ciò di cui si discute, per dare a questi temi una forma e un'intensità che li proietteranno ben oltre la loro epoca. Io credo quindi che la posizione del *nomos* come equivalente all'autocostituzione dell'umanità è un'idea che, al volgere del VI-V secolo, fra 500 e 450 a.C., comincia ad essere percepita. Essa sarà completamente esplicitata in seguito con Protagora, i sofisti, eccetera, per diventare centrale nell'*Orazione funebre* di Pericle, nel secondo libro de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide – ma vedremo tutto questo quando parleremo della democrazia ateniese e della sua coscienza di sé stessa. Aggiungo, allo stesso modo, che questa comprensione del *nomos* come autocreazione dell'uomo è stata fortemente nutrita dalle lotte politiche che, a partire dal VII secolo a.C., nelle città, avevano portato a modificare, talvolta a rovesciare, i *nomoi*. Anche se questa creazione politica si esercitava ad un livello infinitamente meno radicale, dal momento che la cornice istituita era sempre preservata, essa ha anche certamente contribuito alla radicalizzazione filosofica di questa idea secondo cui l'umanità si separa dall'animalità ponendo il suo *nomos*.

## DOMANDE

[205] <Cfr. Seminario V, p. 85, nota *e* p. 258.>

*– La mia domanda non è direttamente collegata a ciò che lei ha appena detto, ma non riesco a capire quale sia in fondo la sua critica a Heidegger. Anche per lui, la tragedia della filosofia, a partire da un certo momento, è di essere stata un pensiero della determinazione; è per questo che vuole ritrovare ciò che chiama il cammino dell'essere…*

Effettivamente, non è questo il punto, ma non posso fargliene una colpa: non ho intenzione di fare una digressione e io stesso ho richiamato più volte Heidegger, le cui posizioni sugli antichi Greci non potrebbero essere ignorate, anche se le considero radicalmente false. Non farò finta di essere sorpreso perché non interpreta il pensiero greco come faccio io, in termini di lotta contro il caos, o di scontro fra l'apparenza e l'essere, la verità e la *doxa*. Ciò che gli critico è di cercare di adagiare questo pensiero su un letto di Procuste per eliminare tutto quello che non corrisponde alla sua visione di ciò che è la Grecia, questa verità dell'essere che sorge in una radura… – quello che io insisto a chiamare una pastorale. Se non mutilasse in questo modo i testi, non potrebbe scrivere queste mostruosità che possiamo leggere, per esempio in *L'epoca dell'immagine del mondo*, a proposito di «l'uomo è misura di tutte le cose» di Protagora[i]. Per Heidegger, questa frase non esprime affatto quel relativismo che vi è stato letto in seguito e che nondimeno Protagora ha confermato altrove, ma vuole dire più o meno – cito a memoria: «l'uomo è misura della presenza delle cose presenti, della non-presenza di quelle che non lo sono». Ecco del puro Heidegger, che mette Protagora sulla testa. E questo è solo un esempio fra molti altri, un sintomo, se si vuole, perché Heidegger non arriva mai a vedere nella cultura greca né questo conflitto fondamentale <tra l'essere e l'apparenza> né la dimensione tragica – la parola è debole – della sua presa di coscienza immaginaria del mondo. Ne riparleremo a proposito della sua interpretazione del famoso coro di *Antigone* richiamato proprio ora, che è così aberrante e che mutila tanto il testo e la cosa stessa – la Grecia, in questo caso – quanto la sua interpretazione della frase di Protagora.

Heidegger, in definitiva, dice che i Greci interpretano l'essere come presenza e che questa è insieme la verità profonda della filosofia <e forse anche l'origine della sua deviazione>. No: per i Greci, l'essere non è presenza ma *peras*, determinazione; la presenza è solo una modalità della determinazione. È per questo, vi ricorderete, che ho cominciato quest'anno con l'idea del caos, che è sempre presente in Grecia e che ritorna nella filosofia come *apeiron*, o come materia, o come *chōra* del *Timeo*. Ancora una volta, privilegiare la presa di coscienza del mondo come presenza significa mancare l'essenziale, il nucleo del mondo greco antico, e falsare quindi il senso dei testi che si interpretano. Questo è ciò che fa Heidegger fin dall'inizio con Omero e il famoso verso su Calcante nell'*Iliade*: Calcante conosceva ciò che è, ciò che sarà, ciò che è stato; in Heidegger diventa ciò che è presente, ciò che sarà presente, ciò che è stato presente, a dispetto di ogni accuratezza filologica.

Ma ciò che mi separa più profondamente da lui è la sua tesi centrale, quella che si chiama la differenza ontologica, la questione dell'ente come radicalmente distinta da quella dell'essere. Heidegger appartiene alla tradizione onto-teologica proprio in virtù di questa distinzione dell'essere e dell'ente, che vuole rendere centrale e che è estranea al mondo greco. Per i Greci, non c'è una questione dell'essere separata da quella dell'essere degli enti ed è per questo che non ci si domanda "*ti to einai*", forma che a livello grammaticale sarebbe assolutamente possibile, ma "*ti to on*", che cos'è l'essere-ente[206]. Platone e Aristotele pongono in questo modo la questione, anche se, nel caso di quest'ultimo, la sua indecisione sul senso di ciò che chiama *prōtē philosophia* ha turbato molto gli interpreti. Infatti, egli sembra dire a volte che la filosofia prima parli dell'essere in quanto tale, senza considerare alcun ente, a volte che essa parli dell'ente per eccellenza, quello che realizza pienamente ciò che noi chiamiamo essere, e che per Aristotele è il pensiero che pensa sé stesso – che definisce anche dio. Ma questa distinzione non può esistere per lui, egli non separa mai l'essere in questo modo – oppure come semplice termine che si applica indifferentemente a tutto, come universale astratto, direbbe Hegel. Alla fine, questa differenza ontologica heideggeriana non è nient'altro che una

---

[206] [*Annotazione a margine*: Τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί, ARISTOTELE <*Analitici Posteriori*, B 7, 92 b 13>.]

metamorfosi del pensiero centrale della teologia, che impone una distanza infinita tra qualcosa, Dio, e tutto il resto, le creature.

*– Abbiamo un'idea della relazione che poteva esistere tra il pensiero buddista e il pensiero greco? Ci sono state delle corrispondenze?*

Non ne sappiamo niente, almeno nulla di positivo. Certo, nell'epoca ellenistica, quando la religione ha assunto degli aspetti mistici, orientalizzanti, hanno cominciato a circolare delle storie sui viaggi di Pitagora in India, sulle somiglianze fra Eraclito e Zaratustra (Zoroastro)… I dossografi ne sono pieni, non mi ricordo più quale di questi faccia di Platone un Mosè greco[j]. E anche i filosofi che hanno seguito le campagne di Alessandro hanno certamente fatto la loro parte in questa vicenda. Ma, come Guthrie e già Burnet, io credo che, se c'è stata influenza, è molto più logico pensare ad un'influenza greca sul pensiero induista, e precisamente a causa delle campagne di Alessandro. Conosciamo i risultati di questa influenza sulla statuaria: è la famosa scultura greco-buddistica, con rappresentazioni del Buddha che assomigliano a dei *korai*. Ma questo non cambia affatto l'originalità di ciò che si svolge in India e pure in Cina, nel V secolo a. C. – durante il famoso «periodo assiale» di Jaspers: creazioni culturali dal tono religioso e filosofico, ma senza alcun nesso con qualsivoglia attività politica, con l'instaurazione di uno spazio pubblico di pensiero, di una sincronia e diacronia pubbliche, aperte a tutti. Troverete una letteratura immensa su tale questione delle influenze, delle origini, perché è uno sport che ha sempre appassionato le persone, anche se, oltre una certa soglia, non ha più nessun senso[k].

## *A. Relazioni didattiche*

*1980-1981 e 1981-1982*
*Istituzione della società e creazione storica*

Durante i due anni accademici 1980-1981 e 1981-1982, il seminario è stato dedicato alla questione della specificità del sociale-storico come regione dell'essere.

Una prospettiva introduttiva ha abbozzato i limiti e le aporie che le scienze esatte e naturali (matematica, fisica, biologia) incontrano allo stato attuale del loro sviluppo, il vacillamento della dittatura della logica insiemistico-identitaria e della chiusura determinista. Senza cercare nel sapere "positivo" delle conferme – né temerne le confutazioni –, è importante notare che l'idea di creazione, un tempo scandalosa, non pare più inconciliabile con lo stato di questo sapere nei suoi domini privilegiati.

La società può essere pensata solo come creazione di sé stessa: creazione una volta per tutte – istituzione, significazioni immaginarie sociali – e creazione continua – storia in senso stretto, regimi sociali ed entità storiche particolari.

All'inizio di questa creazione, si trova un fatto "contingente": la comparsa della specie umana con le sue particolarità biologiche aberranti (o mostruose). L'inattitudine alla vita, caratteristica dell'umano in quanto semplice vivente, deriva dalla rottura delle regolazioni funzionali del vivente dovuta all'emergere dello psichismo umano e dei suoi tratti singolari: regno dell'immaginazione radicale, che rompe la "comprensione" insiemistico-identitaria dell'animale, dis-sociazione del piacere psichico e del piacere d'organo, defunzionalizzazione del piacere. La psiche è una monade autocentrata ed inchiodata al piacere della pura rappresentazione.

A posteriori, l'istituzione della società appare come la risposta che permette la sopravvivenza della specie umana; tuttavia, questo non potrebbe evidentemente essere visto come una sorta di "spiegazione". Il sociale-storico è campo di creazione che si fa essere facendo essere l'istituzione e le significazioni immaginarie sociali che vi si incarnano. L'individuo, risultato di un processo di fabbricazione sociale, è possibile solo attraverso l'imposizione violenta alla monade psichica di forme delle quali non è concepibile nessuna produzione o deduzione, formale o materiale: linguaggio, regole, valori, oggetti, realtà, mondo.

Indissociabili, psiche e società sono irriducibili l'una all'altra. I tentativi di derivare il sociale a partire dallo psichico o, inversamente, di vedere nello psichico solo degli effetti del sociale falliscono. Lo si vede concretamente grazie all'analisi di ciò che l'istituzione della società deve obbligatoriamente fornire alla psiche perché quest'ultima sopravviva e da ciò che la psiche deve obbligatoriamente accettare per entrare nel mondo. Questi vincoli reciproci forniscono – banalità a parte – le sole invarianti, i soli universali delle istituzioni nella storia.

Il più importante di questi universali è che l'istituzione della società deve fornire alla psiche *senso*. È questa una delle "funzioni" delle significazioni immaginarie sociali. Fino a quando questo senso è presentato ed imposto come incontestabile ed indiscutibile, la società si istituisce come eteronoma. Essa fornisce allora anche un garante extra-sociale (intangibile e inaccessibile) del senso, che essa pone allo stesso tempo come fonte dell'istituzione. Si dà il caso che la società si crea, quasi ovunque, quasi sempre, come società eteronoma o religiosa.

La società eteronoma o religiosa non è necessariamente divisa nel senso forte del termine (in modo asimmetrico e antagonistico). La comparsa della divisione sociale – o, il che è lo stesso, della dominazione e dello Stato – rappresenta a sua volta una nuova creazione storica. Essa presuppone la posizione di significazioni che non possono essere prodotte causalmente né derivabili logicamente o metafisicamente.

La realtà della dominazione non causa né la lotta contro la dominazione né, tanto meno, la lotta per una istituzione autonoma della società.

La comparsa di società che mettono in causa ed in discussione la loro stessa istituzione, anche solo parzialmente, rappresenta una creazione ontologica ad un altro livello: un *eidos* che *si* modifica in quanto *eidos*.

*1982-1983 e 1983-1984*
*Istituzione della società e creazione storica*

Il seminario degli anni precedenti aveva provato a mostrare che con la comparsa di società che mettono in causa ed in discussione, anche solo parzialmente, la loro stessa istituzione, si assiste ad una creazione ontologica di un tipo nuovo: di un *eidos* che *si* modifica in quanto *eidos*.

I seminari degli anni 1982-1983 e 1983-1984 si sono proposti di mettere questa idea alla prova, di esplicitarla e di delucidarla sull'esempio decisivo della Grecia antica e, in particolare, della creazione della democrazia e della filosofia. Inseparabili nel fatto della loro genesi, democrazia e filosofia sono in effetti indissociabili anche sul piano del significato. In entrambi casi, è messa in causa ed in discussione la dominazione dell'istituzione ereditata: dèi e rappresentazioni della tribù, o legge che semplicemente si trova lì. In entrambi i casi, è istituito un nuovo rapporto dell'uomo con la verità – apertura di uno spazio pubblico di discussione, creazione di un individuo che fa del suo pensiero la misura – come con la legge – posizione umana della legge dopo deliberazione e decisione del *dēmos*. In entrambi i casi, è inaugurato un movimento senza chiusura possibile: interrogazione senza limiti sulla verità, contestazione interminabile sulla giustizia. In entrambi i casi, infine, l'attività umana riconosce esplicitamente di non poter far ricorso ad una istanza esterna. Anche se l'attività politica o l'attività filosofica arrivano a porre dei criteri "esterni" della giustizia o della verità, esse riconoscono che sono *loro* a porle.

Le "cause" abitualmente addotte per "spiegare" questa creazione non spiegano proprio niente. Non possiamo attribuire nessun senso all'espressione «lo stato delle forze produttive nel IV secolo a.C. spiega la teoria della predicazione in Aristotele». Inoltre, queste "spiegazioni" contravvengono ai principi elementari della spiegazione scientifica, passando sotto silenzio i massicci contro-esempi che si possono loro opporre. La Grecia non ha il monopolio della schiavitù – ma essa ha di certo quello della democrazia e della filosofia. La falange oplitica è ugualmente presente nelle città oligarchiche e nelle città democratiche. Secondo tutte le "condizioni" assegnabili, Roma *avrebbe potuto* essere un'altra Atene; essa non lo è stata né è stata il suo opposto; tra i loro due mondi non c'è alcun rapporto (tranne, evidentemente, quello delle influenze).

Anche prima dell'emergere della *polis*, si possono distinguere i germi della creazione nella prima presa di coscienza immaginaria del mondo e della vita da parte dei Greci come essa si esprime nella religione e nei miti. Vi troveremo la prefigurazione di ciò che si espliciterà dopo, nella creazione della politica e della filosofia, a tal punto che possiamo dire che i miti greci sono, semplicemente, veri. Per esempio, i miti teogonici: ciò che è sorge a partire dal Nulla (vuoto, caos di Esiodo); ogni potere, anche divino, è allo stesso tempo arbitrario, fondato sulla forza, e transitorio; non c'è conflazione dell'essere e del valore. Per esempio, anche la posizione del mostruoso, del non-umano, come ciò che ignora leggi e assemblee deliberative (Ciclopi). Per esempio, infine e soprattutto, il rifiuto categorico delle illusioni della salvezza *post mortem*, indicato dallo statuto miserabile delle anime negli Inferi (*Nekuia*).

Fra i rappresentanti della fase inaugurale della filosofia, il seminario ha privilegiato Anassimandro ed Eraclito, discussi a lungo sia perché i più vicini al nucleo immaginario della presa di coscienza greca del mondo – genesi e distruzione soggette ad una legge che è al di là del senso e del non-senso umani – sia perché manifestano, a partire dal VI secolo, la libertà raggiunta dalla mente.

Le istituzioni della *polis* democratica sono state analizzate a partire da quelle degli Ateniesi, considerate non come un "modello" o una forma compiuta, ma come ciò che traduce un processo di auto-istituzione esplicita continuata per quasi quattro secoli. La democrazia diretta degli Ateniesi

implica che il corpo politico legifera e governa di persona; essa richiede una partecipazione effettiva dei cittadini agli affari della *polis*, partecipazione che è a sua volta incoraggiata e stimolata da delle misure esplicite e dall'*ēthos* generale della comunità. Essa va di pari passo con il rifiuto della "rappresentanza", della "competenza politica", dell'illusione costituzionale. Infine, la *polis* democratica non ha e non è uno "Stato", nel senso moderno del termine; essa *è* la comunità dei cittadini. "Atene" è un'espressione geografica; il termine politico è "gli Ateniesi".

Per il suo rifiuto di fondarsi su delle normi extrasociali, l'istituzione della democrazia incontra la questione del criterio delle leggi come questione interminabile e non può conoscere altro limite che la sua *autolimitazione*. Questa autolimitazione della sovranità del popolo, nei fatti e di diritto illimitata, si dota di strumenti anche attraverso le istituzioni formali, come la *graphē paranomōn*. Ma la dimensione propriamente politica della tragedia (che non è certo la sola) è da cercare nella sua funzione come istituzione di autolimitazione – illustrata da una analisi dettagliata dell'*Antigone*.

La messa in discussione delle istituzioni proprie della tribù, la loro relativa relativizzazione, è condizione di uno sguardo sulle altre tribù capace di vedervi delle somiglianze o delle equivalenze; allo stesso modo, l'eliminazione dell'azione degli agenti soprannaturali è condizione della ricerca ragionata sul passato. È così che con Erodoto l'etnografia e la storia diventano per la prima volta possibili; è questo il motivo per cui sarà necessario attendere più di due millenni perché esse lo ridiventino.

## *B. Il pensiero politico*

*Il testo che segue e che è stato presentato a grandi linee nella* Prefazione *si trova nel fondo Castoriadis, in una scatola contenente essenzialmente dei materiali che risalgono alla fine degli anni Settanta e Ottanta, che sono serviti per i seminari dell'EHESS. Si tratta di cinquantasei pagine dattiloscritte, in tre esemplari, datati dall'autore "1979". Queste differenti copie recano delle annotazioni manoscritte: alcune sono comuni a tutte e tre (modifiche di qualche termine, spostamento di alcune piccole porzioni di testo); altre (aggiunte a margine, riferimenti, correzioni, eccetera…) figurano solo su un esemplare. In uno dei duplicati erano inserite delle pagine manoscritte, contenenti fino ad una ventina di righe: esse rappresentano delle aggiunte da inserire nel corpo del testo. Infine, nelle altre scatole della stessa serie, delle pagine manoscritte, parzialmente redatte, recano dei riferimenti numerati che riprendono i richiami in nota presenti nel testo dattilografato: spiegazioni o semplici riferimenti, a volte incompleti, che abbiamo quasi sempre riprodotto a piè di pagina. Queste note manoscritte sono con ogni evidenza una prima stesura; alcune pongono dei problemi di lettura che non siamo riusciti a risolvere. Il nostro lavoro è consistito nel fondere le tre versioni (visibilmente contemporanee), integrandovi inserti e note. I passaggi non decifrati sono indicati da dei punti di sospensione fra i segni "<" e ">"; le ricostruzioni dei curatori sono indicate dagli stessi simboli, come nel corpo dei seminari; alcune annotazioni manoscritte dell'autore nel corpo del testo sono state riprese fra parantesi quadre.*

*A quanto è già stato detto sul contesto, si può aggiungere che durante l'estate che precedette l'inizio dei suoi seminari all'EHESS, Castoriadis era stato invitato in Grecia, dal «Centro ionico di Chio», per tenere una serie di lezioni sulla «genesi della democrazia e della filosofia politica». Queste lezioni, scritte e tenute in greco, erano seguite da una discussione con il pubblico; il loro contenuto coincide in gran parte con quello dei seminari sulla Grecia e del testo che segue. Fra gli altri partecipanti alle conferenze di quell'estate, va ricordato in particolare Olof Gigon, con il quale Castoriadis ha mantenuto dei rapporti intellettuali e di amicizia ininterrotti: i suoi interventi avevano avuto per tema Eraclito*[207].

***

Il punto centrale della questione è questo: non c'è stato, finora, un pensiero politico autentico. C'è stato, in certi periodi della storia, un'autentica attività politica – e il pensiero implicito in questa attività. Ma il pensiero politico esplicito è stato solo *filosofia* politica, vale a dire provincia della filosofia, subordinata a quest'ultima, schiava della metafisica, incatenata ai presupposti non coscienti della filosofia e gravata dalle sue ambiguità.

Questa affermazione può sembrare paradossale. Essa lo sembrerà meno se si ricorda che per politica io intendo l'attività lucida che mira all'istituzione della società da parte della società stessa e che una tale attività non ha senso, come attività lucida, se non all'interno dell'orizzonte della domanda: che cos'è la società? Che cosa è la sua istituzione? *In vista di che cosa* questa istituzione? Ebbene, le risposte a queste domande sono sempre state tacitamente prese in prestito dalla filosofia – la quale, a sua volta, le ha sempre affrontate violandone la specificità; le ha sempre affrontate a partire da qualcos'altro: l'essere della società/storia a partire dall'essere divino, naturale o razionale; l'attività creatrice e istituente a partire dalla conformità ad una norma data altrove.

Tuttavia, il paradosso è reale. La filosofia nasce, in Grecia, simultaneamente ed in maniera consustanziale al movimento politico esplicito (democratico). Entrambi emergono come messa in discussione dell'immaginario sociale istituito. Sorgono come interrogativi profondamente congiunti

---

[207] [Alcune lettere di Castoriadis a Olof Gigon sono state pubblicate nel volume curato sempre da E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, *Écrits politiques 1945-1997, VII. Écologie et politique, suivi de Correspondances et compléments*, Éditions du Sandre, Paris 2020, pp. 300-302, 308-309, 312-313 (*NdT*).]

attraverso il loro oggetto: l'istituzione stabilita del mondo e della società e la sua relativizzazione attraverso il riconoscimento della *doxa* e del *nomos* – che porta subito alla relativizzazione di questa relativizzazione o, in altre parole, alla ricerca di un limite interno a un movimento che è, in sé stesso e per principio, interminabile e indeterminato (*apeiron*). La domanda "perché la nostra tradizione è vera e buona? Perché il potere del Gran Re è sacro?" non solamente non sorge in una società arcaica o tradizionale: essa *non può* sorgervi, essa non ha senso lì. La Grecia fa esistere, crea, *ex nihilo*, questa domanda. L'*immagine* (rappresentazione) socialmente stabilita del mondo non *è* il mondo. Questo non significa semplicemente che ciò che appare (*phainetai*) differisce, banalmente, da ciò che è (*esti*); questo tutti i primitivi lo sanno – come essi sanno anche che le opinioni (*doxai*) differiscono dalla verità (*alētheia*). Piuttosto, non appena viene riconosciuto in una nuova profondità – non appena questa nuova profondità viene, per la prima volta, scavata –, questo scarto fra apparenza ed essere, fra opinione e verità, diventa incolmabile, rinasce perpetuamente da sé stesso. E ciò è dovuto al fatto che noi lo facciamo esistere, attraverso la nostra stessa semplice esistenza. Noi abbiamo accesso, per definizione, solo a ciò che appare e ogni apparenza ci deve qualcosa. Lo stesso vale per ogni organizzazione dell'apparenza, o significato conferito a questa. «Se i cavalli avessero degli dèi, sarebbero equini», diceva Senofane, maestro di Parmenide (DK 21 B 15). Non è indispensabile essere greco per comprendere l'implicazione: se i nostri dèi sono "umani" (antropomorfi), è perché noi siamo umani. E se rimuoviamo agli dèi, a Dio o a chicchessia gli "attributi" canini, equini, umani – persiani, greci, etiopi, eccetera –, che cosa rimane? Rimane qualcosa? Non rimane niente, dice Gorgia (e Protagora); rimane il *kath'auto*, l'"in sé e per sé", dice Platone: ciò che *è*, così *come è*, separatamente o indipendentemente da ogni considerazione, da ogni "visione" (*theōria*). Le due risposte sono equivalenti, rigorosamente parlando. Entrambe aboliscono il discorso – e la comunità politica. Questo è indifferente per Gorgia – ma non per Platone. Di conseguenza, per lui, è necessario trovare qualcuno che possa *vedere* ciò che *è* senza che questa visione aggiunga o sottragga qualcosa di essenziale a ciò che è visto né alteri il *come* è. Questo esige anche, ovviamente, l'abolizione di ogni rapporto sensoriale – la "visione" è pura metafora – e di ogni prospettiva della visione, quindi la sua attuazione fuori dallo spazio e fuori dal tempo; soprattutto, questo esige una parentela e addirittura, rigorosamente parlando, un'identità essenziale fra colui che vede e ciò che è visto. Infatti, è solo a questa condizione che ciò che l'osservatore apporterebbe al visto nella sua visione e che proverebbe da lui stesso non altererebbe ciò che deve essere visto. Un tale osservatore è l'anima, una volta "purificata" e ricondensata nel suo nucleo divino. [*Aggiunta manoscritta*: Poi bisogna ridiscendere e convalidare per quanto possibile il discorso, il misto, l'apparenza, eccetera – impresa quasi impossibile, anche se, in Platone, essa diventa di una fecondità straordinaria, che nutrirà venti secoli di riflessione[208].]

Come mostra la frase citata di Senofane, il divario in questione (fra apparenza ed essere, fra opinione e verità) non si radica solo, e non completamente, nella soggettività individuale (questa è diventata l'interpretazione filosofica moderna, fino alla riscoperta dell'etnologia e del "relativismo culturale"). Nelle società arcaiche e tradizionali, è sempre stato possibile risolvere le differenze fra apparenze ed opinioni, in quanto differenze soggettive, attraverso il ricorso all'opinione della tribù, della comunità sostenuta dalla tradizione ed automaticamente identificata con la verità. Il tratto distintivo della Grecia è il riconoscimento del fatto che l'opinione della tribù in sé stessa non garantisce nulla: l'opinione della tribù (greca) è solo il suo *nomos*, la sua legge posta, la sua "convenzione". Convenzione nel senso non del contratto – non è in questi termini né in questa categoria che i Greci pensano il sociale – ma della posizione, della decisione inaugurale, dell'instaurazione. (L'opposizione, nelle discussioni correlate, *phusei*/*nomō*, per natura/attraverso la legge, è del tutto omologa all'opposizione *phusei*/*thesei*, per natura/per posizione risultante da una decisione. I due termini si uniscono nella denominazione del legislatore, *nomothetēs*, colui che pone la legge). Questo *nomos* è probabilmente, in alcuni dei suoi aspetti, il fatto e la caratteristica propria

[208] Si veda per esempio PLATONE, *Timeo*, <34b, 36d-e>, sulla <costituzione> dell'anima da parte del demiurgo. Il passo molto discusso nel *De anima* di Aristotele (III, <2, 425b 25: «l'atto del sensibile e quello del senso (nella percezione) è lo stesso e unico»>) sul *nous* rimanda alla stessa idea: una parte del *nous* è della stessa essenza degli <esistenti>.

di questa o quella città, tribù o etnia. Ma è forse anche, nei suoi aspetti più diffusi, il fatto e la caratteristica propria della tribù umana in generale: *nomō thermon*, *nomō psuchron*, dice Democrito: il caldo e il freddo esistono solo nella e attraverso la "legge", la "posizione" (DK 68 B 117).

È evidente che questo riconoscimento è possibile solo a partire da una rottura radicale con l'atteggiamento tradizionale nei confronti della tradizione. Questo atteggiamento, parte integrante della tradizione stessa, comporta la posizione della tradizione, di una ed una sola tradizione – la nostra – come sacra e santa, indiscutibile, non questionabile, intoccabile. La nostra tradizione – religione, dèi, Dio, eccetera … – è la sola vera, le altre sono false (i loro dèi sono regolarmente sconfitti dai nostri). Una posizione che non è più sostenibile non appena la tradizione viene riconosciuta come semplice tradizione, cioè come trasmissione attraverso le generazioni di una posizione iniziale che potrebbe essere modificata da una nuova posizione. Se la legge è legge perché essa è stata posta come tale, noi possiamo porne un'altra. Questa rottura è quindi rottura *politica*, nel senso profondo del termine: riconoscimento da parte della società stessa della sua possibilità e del suo potere di porre le sue leggi. E, naturalmente, essa va di pari passo con il sorgere di quest'altra domanda: *quali* leggi? Che cos'è una buona legge – o una legge giusta –, a partire dal momento in cui la qualità della legge viene trascinata nel campo del discutibile?

Ricapitoliamo le grandi linee del movimento. Per innumerevoli millenni, le società umane si auto-istituiscono – e si auto-istituiscono senza saperlo. Tormentate dall'oscura e muta esperienza dell'Abisso, esse si istituiscono non per poter vivere, ma per occultare questo Abisso, l'Abisso esterno ed interno alla società. Esse lo riconoscono, in parte, solo per meglio ricoprirlo. Esse pongono al centro della loro istituzione un magma di significazioni immaginarie sociali che "rendono conto" dell'essere-così del mondo e della società (ma in verità: *costituiscono così* questo essere-così), le quali pongono e fissano orientamenti e valori della vita collettiva individuale, che sono indiscutibili e non questionabili. Infatti, ogni discussione, ogni messa in discussione dell'istituzione della società e delle significazioni che le sono consustanziali riaprirebbe, spalancandolo, l'interrogativo sull'Abisso. Così, lo spazio dell'interrogazione aperto dall'emergere della società viene chiuso non appena viene aperto. Nessuna interrogazione, eccetto quella fattuale; nessuna interrogazione sul perché e sul modo dell'istituzione e della significazione. Queste sono sottratte alla messa in discussione, alla contestazione, perché esse sono poste come se avessero una *fonte extra-sociale*. L'Abisso ha parlato, ha parlato a noi – quindi non è, non è più un Abisso (i cristiani sono sempre lì). E questo resta vero, che si tratti di una società "arcaica", senza divisione sociale asimmetrica e antagonistica e senza Stato, o che si tratti di società storiche ("dispotismo orientale") fortemente divise, che comportano uno Stato, e di fatto sempre, più o meno, teocratiche.

La rottura si verifica in Grecia. Perché in Grecia? Non c'è niente di fatale in questo: essa avrebbe potuto non verificarsi, o verificarsi altrove. Del resto, essa si è in parte verificata anche altrove – in India, in Cina, circa nello stesso periodo. Ma essa è rimasta in cammino. Io non posso dire niente, non so dire niente sulle ragioni che hanno fatto essere questa rottura presso questi popoli e non presso altri, in quel momento e non in un altro. Ma io so perché è solo in Grecia che essa è andata, quasi, fino in fondo: perché è lì che la storia è stata messa in moto in un'altra maniera; perché è lì che la "nostra" storia comincia, e che essa comincia in quanto storia universale nel senso forte e pieno del termine. È solo in Grecia che il lavoro di questa rottura è legato in maniera indissociabile con e portato avanti da un movimento politico, che l'interrogazione non rimane semplice interrogazione ma diventa *posizione interrogante*, cioè attività di trasformazione dell'istituzione, che allo stesso tempo "presuppone" e "comporta" – quindi: né presuppone né comporta ma è *consustanziale* al – riconoscimento dell'origine sociale dell'istituzione e della società come origine perpetua della sua istituzione.

Questa dimensione politica allo stesso tempo lega assieme e porta alla loro potenza più acuta, all'interno di una totalità sia coerente sia conflittuale, lacerata e antinomica, gli altri componenti della creazione immaginaria che i Greci costituiscono e che li costituiscono in quanto greci. Si tratta della loro "esperienza", o meglio: posizione ontologica-affettiva, della loro posizione dell'universalità,

della loro liberazione dell'interrogazione discorsiva, cioè del fatto che questa interrogazione non riconosce alcuna chiusura e si rivolge anche su sé stessa, si interroga su sé stessa.

L'esperienza, o pozione ontologica-affettiva dei Greci, è la scoperta, il disoccultamento, dell'Abisso; è probabilmente questo il nucleo della rottura, e senza alcun dubbio la sua significazione assoluta, trans-storica, il suo carattere di verità ormai eterno. Qui, l'umanità sale sulle sue proprie spalle per guardare oltre sé stessa e sé stessa, per constatare la sua inesistenza – e per mettersi a fare e a farsi. È una banalità che bisogna ripetere con forza perché costantemente dimenticata e ricoperta: la Grecia è soprattutto e prima di tutto una cultura tragica. Le pastorali occidentali attribuite alla Grecia nei secoli XVII e XVIII come i commenti profondi di Heidegger, da questo punto di vista, si equivalgono. Tutte le favole edificanti di Heidegger sulla filosofia greca sono a lato della questione; egli ne parla come qualcuno che non avesse mai letto, o compreso, una sola tragedia – e nemmeno Omero, che è una tragedia e le anticipa tutte: Omero, "l'educatore di tutta la Grecia". Ciò che fa la Grecia non è la misura e l'armonia né un'evidenza della verità come "svelamento". Ciò che fa la Grecia è la questione del *non-senso* o del *non-essere*. Questo è detto nero su bianco fin dall'inizio – anche se le orecchie incrostate dei moderni non possono sentirlo, o lo sentono solo attraverso le loro consolazioni giudaico-cristiane o la loro posta filosofica del cuore. L'esperienza fondamentale greca è lo svelamento, non dell'essere e del senso, ma del non-senso irrevocabile. [*Aggiunta manoscritta*: I Greci affermano così fortemente che l'essere è solamente perché essi sono ossessionati dalla certezza (evidente) che, allo stesso modo, l'essere non è – che il suo essere è incatenato in maniera indissociabile al non-essere.] Anassimandro (DK 12 B 1) lo dice, ed è vano glossare abilmente la sua frase per ottenebrarne il significato: il semplice esistere è *adikia*, "ingiustizia", dismisura, violenza. Per il semplice fatto che voi siete, oltraggiate l'ordine dell'essere – che è quindi, altrettanto essenzialmente, ordine del non-essere. E di fronte a questo non c'è nessuna risorsa e nessuna consolazione possibile. La mola della *Dikē* impersonale macina, instancabilmente, tutto ciò che viene ad essere.

Gli dèi greci – Hannah Arendt lo ricordava a giusto titolo – sono "immortali", non eterni: Zeus stesso è destinato, secondo Prometeo, ad essere detronizzato, e questo è pubblicamente rappresentato ad Atene, verso il 460 a. C.[209].

Anche per Anassimandro, l'essere è *apeiron*: indefinito ed indeterminato, indeterminabile, illimitato e senza forma, fuori da ogni termine e fuori misura. Il termine, la misura, l'armonia greche sono create e conquistate su e contro questa esperienza fondamentale e originaria dei Greci – che non è affatto, per esempio, quella dei Romani, e che non è nemmeno quella di Çakya Mouni, che vi ha già risposto *accettando* il Nulla.

Certo, questa esperienza comporta come contrappeso, o è appesantito da, un'esperienza altrettanto pregnante e forte della *phusis* come ordine vivente e sensibile, un'auto-generazione regolare, potenza portata da sé stessa all'atto come dirà più tardi Aristotele, armonia e bellezza "naturali". Un'esperienza condensata nella parola stessa che designa il mondo: *kosmos*, ordine, buon ordine, forma; questo mondo che Platone descrive nel *Timeo* come un animale, o ancora come un "dio beato" (*eudaimona theon*), e che lo si può vedere così ancora oggi e forse non per molto, in agosto, a mezzogiorno, dalla cima di Patmo, dalla "tomba di Omero" a Ios o da mille altri luoghi del paese. Ma bisognerebbe essere vuoti per non vedere che la bellezza soprannaturale di questa natura, il riso multiforme di questo mare, lo splendore pacificante di questa luce rendono ancora più nera la certezza dello scuro Ade, come la traslucidità azzurra delle isole e delle montagne che riposano sulla coltre marezzata rende ancora più insostenibile l'agitazione oscura e incessante della nostra passione e del nostro pensiero. È contro l'esperienza più forte possibile della pienezza della *phusis*, contro la nostalgia fantasmatica dello stato di un delfino nell'Egeo, di un cavallo in Tessaglia, di una cicala a Delfi, della nostra stessa pienezza se potessimo semplicemente rimanere sdraiati sulla spiaggia a bere da tutti i pori il calore del sole e guardare l'immensa ruota girare, cioè a partire dalla realizzazione del nostro non-accordo, della nostra estraneità, dell'eccesso di essere e di non-essere che noi

[209] ESCHILO, *Prometeo incatenato*, 907-910, 947-948, 958-959.

rappresentiamo in un *kosmos* che è autosufficiente, che si costituisce il mondo greco. Ciò che si è considerato, così spesso e così ingenuamente, come la sua armonia "naturale" è il più avanzato ed il più estremo degli artifici, che raggiunge, attraverso l'arte, la cancellazione delle tracce dell'artificialità. È così che il tempio greco è sapientemente posto là dove sembra sia stato, da tutta l'eternità, chiamato dal paesaggio. Si rende, *a posteriori*, parte naturale ed indispensabile di esso.

La frase di Anassimandro esprime, in un linguaggio che è già filosofico ma ancora sempre poetico – come quello di Eraclito, di Parmenide, di Empedocle –, ciò che è ampiamente presentato in quella tragedia che è l'*Iliade* e in quel fascio di tragedie che è l'*Odissea* (dove si trova anche, per la prima volta, il teatro nel teatro, il racconto nel racconto): il ciclo eternamente ripetuto dell'ingiustizia, della dismisura e dell'oltraggio, che conduce alla catastrofe e alla distruzione, perché è solamente così che l'ordine può essere ristabilito da parte della *Dikē* e della *Nemesis*. Questo è essenzialmente ancora sempre il punto di vista di Esiodo nella *Teogonia* (VIII secolo a. C). Questo è il primo sfondo sul quale si costituisce tale cultura, la sua prima presa di coscienza immaginaria del mondo – che, attraverso la sua simbolizzazione mitica, si dà il caso che coincida con la verità del mondo. La mitologia greca è vera, essa è più di una mitologia[210]. È anche a partire da questo sfondo che si costituisce la risposta greca alla questione che pone, che ci pone, questo non-senso ineliminabile. È una risposta che si elabora nei fatti, nell'attività del popolo, e di cui noi abbiamo l'espressione tanto presso i primi filosofi quanto presso i poeti del V secolo. Questa risposta è quella che porta in primo piano l'*autolimitazione*, sia per l'individuo sia per il popolo (*dēmos*) – autolimitazione che ha il nome di legge e giustizia. «Il *dēmos* deve battersi per la legge ancor più che per le mura della città» (DK 22 B 44), dice Eraclito (fine del VI secolo). Le versioni orfiche della mitologia, della stessa epoca ed anche di Pindaro, forniscono la medesima lezione – che è formulata, nella sua forma più elevata, nel *Prometeo* e nell'*Orestea* (458 a. C.; Socrate aveva allora vent'anni e Platone sarebbe nato solo trent'anni più tardi[211]). Politicamente (come eticamente) tutto era già stato detto.

Ma questo primo sfondo contiene già anche un'altra componente decisiva di questa presa di coscienza immaginaria del mondo: l'universalità. Si sa, ma Hannah Arendt ha avuto ragione, ancora una volta, a ricordarlo di recente: nell'*Iliade* non c'è alcun privilegio dei Greci in rapporto ai Troiani e, in verità, l'eroe più umano, il più commovente, è Ettore piuttosto che Achille; Ettore che subisce un destino radicalmente ingiusto ed è ingannato da una dea (e non una dea qualsiasi: Atena) nel momento stesso in cui egli va a morire. Secoli dopo, riscontriamo lo stesso atteggiamento: nei *Persiani* (472 a. C.), non una parola di disprezzo viene proferita nei confronti del formidabile nemico che ha voluto ridurre la Grecia in schiavitù. Persiani e Greci sono messi rigorosamente sullo stesso piano ed il personaggio principale, il più commuovente, il più rispettabile dell'opera, è Atossa, la madre del Grande Re, e ciò che è in causa, e "punito", è la *hubris* dell'individuo Serse. (Inutile ricordare le *Troiane* di Euripide, 415 a. C., dove il poeta presenta il suo popolo al suo popolo come un'accozzaglia di criminali ignobili e demenziali, senza fede né legge – e vince il secondo premio). Nei *Persiani* ancora, credo che nessuno abbia fin qui osservato l'immensa importanza, filosofica e politica e non solo, della definizione degli Ateniesi data dal poeta. Quando Atossa chiede (mentre la guerra non è ancora finita; la battaglia dell'Eurimedonte ha luogo nel 468 e la pace si conclude solo nel 449) di essere istruita su Atene ed il suo popolo, la breve risposta del coro culmina in questo verso: «essi non sono né schiavi né soggetti ad alcun uomo» (v. 242) – definizione degli Ateniesi da parte di un Ateniese, nella quale si può condensare ancora oggi e sempre un programma politico per l'umanità intera.

Questa universalità si esprime così non solamente attraverso l'interesse per la vita e i costumi di altri popoli, ma attraverso l'imparzialità dello sguardo, che molto evidentemente presuppone una

---

[210] Per esempio, è impossibile non vedere la verità universale del mito di Narciso, di Edipo, della lotta delle generazioni in tutta la *Teogonia*, eccetera. Nel mito di Narciso è l'umanità intera che si guarda e si dice.

[211] È evidente che le testimonianze "letterarie" hanno tutto un altro ruolo, per la comprensione della cultura greca, rispetto a quello che hanno, per esempio, per la cultura contemporanea. La letteratura non era *separata*, ma era veramente come l'espressione quasi diretta dello spirito del popolo. Non parlo della descrizione di una realtà, ma dell'*espressione* dell'immaginario sociale, delle norme, eccetera.

relativizzazione delle leggi, delle norme, delle parole stesse della tribù. Saranno necessari venticinque secoli affinché la storia e l'etnologia "scientifiche" dell'Occidente possano ritrovare una parte dell'obiettività di Erodoto[212] – che, fin dall'inizio, mette sullo stesso piano le «azioni memorabili dei Greci e dei barbari», descrive i costumi e le istituzioni di questi ultimi senza mai proferire un giudizio di valore e si sforza di mostrare che tale divinità o tale pratica dei Greci sono state prese in prestito dai barbari. Tuttavia, già centocinquant'anni prima di Erodoto, Ecateo, Talete, Solone conducevano dei viaggi "filosofici".

L'Abisso è Abisso ed è vano cercare di ricoprirlo. Il riconoscimento di questo fatto va all'unisono, virtualmente, con il riconoscimento di quest'altro: la *nostra* istituzione del mondo – cioè il nostro modo di vivere con l'Abisso, il nostro compromesso impossibile ed ineluttabile con l'Abisso – contiene una componente relativa, arbitraria, convenzionale. È solo a partire da qui che l'interesse per l'istituzione di *altre* società è autenticamente possibile (che la geografia diventa qualcosa di diverso da una curiosità entomologica o da una conoscenza strumentale al servizio del commercio o della guerra) e che diviene possibile l'imparzialità nei loro confronti[213]. Ma è anche per mezzo di questa posizione – pure in questo caso, nessuna priorità logica o reale, ma implicazione circolare – che può sorgere l'*interrogazione*, in altre parole la filosofia ed il pensiero nel senso forte del termine, sia come domanda su ciò che può non essere convenzionale, arbitrario, relativo nella nostra istituzione del mondo e della società (compreso nelle apparenze, come nelle nostre opinioni, nelle nostre leggi e nel nostro linguaggio) sia come domanda su ciò che deve essere fatto: in entrambi i casi, come ricerca di un limite all'arbitrarietà – o della possibilità di relativizzare la relativizzazione[214]. Noi siamo sempre nella *doxa* (opinione). Ma, se c'è *solo* l'opinione, non c'è più nemmeno opinione (è impossibile dire con certezza anche questo, cioè che noi siamo sempre nell'opinione). Alla natura (*phusis*), infrangibile ed immutabile anche nei suoi cambiamenti, si contrappongono le leggi delle comunità umane (*nomoi*), contingenti, convenzionali, arbitrarie – la cui estrema variabilità non impedisce né la sopravvivenza dei popoli che vi credono né l'opinione di questi popoli che esse siano buone e le sole ad esserlo. Eppure, non possiamo vivere senza legge – e non appena abbiamo cessato di accordare un privilegio impensato alla nostra legge, non possiamo vivere senza chiederci: qual è la buona legge e che cos'è la legge?

Ma ciò che produce la Grecia non è il semplice riconoscimento contemplativo dell'apparenza come apparenza e dell'opinione come opinione; non è una variante di una visione buddista. Altrettanto essenziale del riconoscimento dell'Abisso è la decisione e la volontà di affrontare l'Abisso. *C'è qualcosa da fare* e *c'è qualcosa da pensare e da dire* – in un mondo dove niente assicura, in anticipo, il valore del fare, la verità del pensare e del dire. E questa dimensione pratica-effettiva dell'istituzione greca del mondo e della società, l'*attività* che si esprime tanto nella creazione della matematica quanto nella legislazione, ci riporta alle radici politiche della costituzione del mondo greco.

Infatti, non è a partire da un ragionamento filosofico e per mezzo di questo che la legge posta, la tradizione, l'istituzione ricevuta è messa in discussione in Grecia. Se la democrazia, ad Atene, è pienamente stabilita solo con Clistene – intorno al 510 a. C. – questo è l'esito di un movimento sociale e politico effettivo già vecchio, in molte città, e nella stessa Atene, di circa due secoli. Il periodo è oscuro ed il mio scopo qui non è la storia. Ciò che importa è la messa in discussione, la contestazione da parte del movimento del popolo del regime oligarchico tradizionale, i cui segni sono presenti, chiaramente, fin dall'inizio del VII secolo. Il *dēmos* lotta contro le forme istituite del potere; lotta contra la tradizione. Questa lotta è implicitamente già una "filosofia": essa svela l'essenza della tradizione politica come *semplice tradizione*. Da questo punto di vista, ciò che importa non è la piena

---

[212] Che non si abbia fretta di qualificare questo giudizio come eccessivo: la maggior parte degli storici francesi, inglesi e tedeschi scrivono una storia francese, inglese e tedesca.

[213] [*Annotazione a margine*: Stessa situazione in Occidente nel XVII e soprattutto XVIII secolo.]

[214] Disputa sul carattere *phusei* o *thesei* del linguaggio: <…> Heidegger ha scritto: «Il greco non è una lingua, è *la* lingua». Iperbole occidentale, che ignora quanto segue: è perché i Greci hanno riconosciuto che il greco è *solo* una lingua <…> che essi sono stati greci.

formazione e la vittoria acquisita della democrazia, ma la questione, sollevata e affermata nella pratica, della validità di un ordine politico semplicemente ereditato.

L'anteriorità cronologica e persino essenziale di questa scossa politica sul movimento filosofico in senso stretto non è in dubbio (si colloca la maturità di Talete verso il 585 a. C.). Ma, in un altro senso, non si può parlare di priorità. Prima dei filosofi, il *dēmos* fa della filosofia in atto. Non nel senso generale in cui ogni popolo, rispondendo alla domanda sul significato del mondo, fa della filosofia. Ma la fa contestando, in e attraverso i suoi atti – che non funzionano né possono funzionare senza discorso e discussione, argomentazione e riflessione –, l'idea di una legge data una volta per tutte e sacrosanta perché semplicemente data; esso fa filosofia, quindi, sollevando la domanda allo stesso tempo sul contenuto e sulla fonte della legge e volendo rispondervi definendo sé stesso come fonte, sede del potere effettivo, della capacità legislativa e dell'esercizio della giustizia.

La bella formula di Jean-Pierre Vernant, secondo cui la ragione greca è figlia della città[215], è vera con ogni probabilità se prendiamo la ragione in un senso relativamente ristretto e "tecnico" – quasi professionale. Ma, in un senso più originario, si deve dire che città e ragione nascono insieme e non possono che nascere insieme. Per trasformare la *polis* da semplice recinzione e rifugio fortificato in comunità politica, il *dēmos* deve creare il *logos* come discorso esposto al controllo e alla critica di tutti e di sé stesso, dal momento che non si può appoggiare su alcuna autorità semplicemente tradizionale. E, reciprocamente, il *logos* può essere creato in modo effettivo solo nella misura in cui il movimento del *dēmos* instaura in atto uno *spazio pubblico e comune*, dove diventano possibili e reali per la prima volta (che si sappia) nella storia dell'umanità l'espressione delle opinioni, la discussione e la deliberazione, l'uguaglianza senza la quale questa discussione non ha senso e la discussione che realizza questa uguaglianza (*isēgoria*), la libertà che esse presuppongono e che esse comportano (*parrhēsia*: responsabilità ed obbligo di parlare). Senza questo spazio pubblico e comune, condizione non materiale ed esterna, ma essenziale e di fondo, la filosofia in senso stretto non sarebbe potuta nascere, o sarebbe rimasta al servizio di una religione o di un'istituzione stabilita della società, come è avvenuto in Oriente. E questo spazio pubblico non è solamente sincronico; esso è anche e soprattutto diacronico, temporale, *storico* in senso forte. Esso è creazione di un tempo pubblico del pensiero, dove un dialogo continuo con il passato è reso possibile, dove il presente non è né riassorbito nella semplice ripetizione di una tradizione né condannato a poterne uscire solo attraverso nuove fondazioni inspirate o rivelate che devono obbligatoriamente sottrarsi alla discussione. Si tratta di uno spazio che resterà, di diritto, per sempre indistruttibile. L'ultimo filosofo solitario che, nascondendo i suoi pensieri, sopravvivesse sotto un regime totalitario mondiale, sarebbe filosofo in quanto egli continuerebbe a dialogare, idealmente ed effettivamente, con la stirpe di filosofi che comincia con la Grecia e, più in generale, in quanto egli si situerebbe, per presupposto, in questo spazio pubblico e comune di ricerca della verità, di confronto, controllo reciproco e vaglio delle opinioni che è stato aperto o, più esattamente, creato, per la prima volta e per sempre dal *dēmos* delle città greche. Quello che è in gioco, in questo spazio, non è infatti solamente ciò che bisogna fare qui e ora, ma ciò che deve essere da ora in poi la legge; non solamente l'accertamento dei fatti, l'opportunità di tale atto o l'applicazione della legge – ma la finalità degli atti e della legge in quanto tale[216].

Questa attività politica, questa auto-istituzione della città – auto-istituzione in parte esplicita, per la prima volta nella storia[217] –, è nello stesso tempo pensiero. Non solamente, e non tanto, pensiero dei filosofi e ad opera dei filosofi, ma pensiero del popolo e ad opera del popolo. Anche in questo

---

[215] J.-P. VERNANT, *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque* (1957), in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965, p. 314 (trad. it. *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, in ID., *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino, p. 415).

[216] Questo aspetto, ai miei occhi evidentemente il più importante, non è stato preso in considerazione dalle analisi, per il resto ammirabili, di H. Arendt (in *The Human Condition*, *On revolution* ed i saggi di *Between Past and Future* <(1961), trad. fr. Gallimard, Paris 1972; trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991>, in particolare *Che cos'è l'autorità?* <(1955-1956), trad. fr. pp. 121-185, trad. it. pp. 130-192).>

[217] Cfr. J.-P. VERNANT, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque* (1963), in *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., pp. 151 e 154 (trad. it. *Geometria ed astronomia sferica nella prima cosmologia greca*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., pp. 208 e 211).

caso, nel considerare questa fase della storia, dobbiamo tenere conto della pesante censura a cui l'attività autonoma del popolo è sempre sottomessa dalla memoria "ufficiale", che è più o meno l'unica, della storia[218]. Dobbiamo ricostituirne l'essenziale a partire dagli echi che ne troviamo non nei filosofi, ma presso i poeti e gli storici: in Eschilo (le *Supplici*, i *Persiani*, l'*Orestea*), in Sofocle (*Antigone*), in Erodoto o in Tucidide – per citare solo gli esempi più importanti. Ecco una prova decisiva ai miei occhi: Erodoto, nel corso della famosa discussione (III, 80) sui meriti e i demeriti rispettivi dei tre regimi – monarchia, oligarchia, democrazia – pone, in bocca ad Otane, il *sorteggio* di coloro che devono esercitare una carica qualunque come definizione stessa della democrazia. Un'idea fondamentale e giusta, su cui ritornerò; tuttavia, si tratta anche di un'idea *che non sarebbe mai passata per la testa di un filosofo in quanto filosofo*, un'idea la cui origine popolare è evidente. Allo stesso modo, è evidente l'origine non dotta dell'altra idea decisiva della democrazia: il potere da situare "in mezzo" (*en mesō*), di cui si è potuto rintracciare le origini, molto prima della nascita della filosofia esplicita[219]. L'apice di questo pensiero della democrazia, e della politica, è evidentemente l'*Orazione funebre* che pronuncia Pericle in Tucidide (II, 35-46). Poco importa se il testo di Tucidide sia fedele alla lettera al discorso di Pericle (è certamente fedele al suo spirito) o se Tucidide lo abbia inventato dalla *a* alla *z*. A parlare è un Ateniese della fine del V secolo (Tucidide, stratega egli stesso nel 424, è probabilmente morto verso il 400 a. C.) e mostra che questi pensieri potevano essere pensati ed esposti con verosimiglianza ad un popolo che poteva riconoscersi in essi.

Il culmine di questo movimento è la democrazia ateniese, faro, durante il secolo della sua maturità, di una creazione senza pari in ciò che l'ha preceduta e in ciò che l'ha seguita fino ad oggi – e che si sa e si afferma come tale («[…] riassumendo, io dico che la città è educatrice di tutta la Grecia […] e non abbiamo affatto bisogno di un Omero che ci elogi», Pericle, in Tucidide, II, 41, 1; 41, 4). E questa democrazia, tragicamente, fallisce; essa fallisce ad opera della *hubris*, perché disconosce sé stessa, perché non riesce né ad autolimitarsi né ad universalizzarsi. Essa è sconfitta nella guerra del Peloponneso, dopo la quale la città, malgrado i suoi sforzi, malgrado una vita politica e spirituale intensa, entra nella via del declino. Essa stessa ha seminato i germi di questa guerra e della sua sconfitta, restringendo la libertà, l'uguaglianza e la giustizia allo spazio ristretto della città.

Questa sconfitta di Atene, equivalente di fatto alla sconfitta storica della democrazia, ha avuto dei risultati storici incalcolabili – e per quello che ci riguarda qui, essa ha fissato il corso della filosofia politica per venticinque secoli. La filosofia politica esplicita ed elaborata comincia con Platone – e fino ad ora resta nell'orbita di Platone, nel suo modo di porre il problema, anche quando essa ne contesta le soluzioni. Ebbene, Platone e la sua filosofia politica – e la sua filosofia in generale, ma a ciò potrei fare in questa sede solo qualche allusione – sono il risultato della sconfitta della democrazia ateniese. La filosofia politica di Platone non "risulta" dalla condanna di Socrate in quanto tale[220]. Questa condanna, per un genio incomparabile come Platone e a prescindere dai sentimenti di dolore e di rabbia, poteva essere al massimo solo un segno, segno che egli ha interpretato insieme a tanti altri, ma che ha assunto un valore schiacciante nel contesto dopo il 404, e anche dopo il 416, nella proliferazione di una miriade di altri segni, tutti visti come portatori dello stesso significato: l'incapacità della democrazia di trovare in sé stessa la sua misura ed il suo limite, o, il che è lo stesso, di realizzare effettivamente la giustizia. A dispetto della bella frase di Péguy – una città dove un solo uomo soffre l'ingiustizia è una città ingiusta[221] –, una mente come Platone non avrebbe mai

---

[218] Ho sottolineato questo punto dal 1964: *Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie*, ripubblicato in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, UGE, coll. «10/18», pp. 333-555 (ora in *Écrits politiques 1945-1997*, *III. Quelle démocratie? Tome* 1, Éditions du Sandre, Paris 2013, pp. 191-212).

[219] Cfr. J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, <si vedano i testi citati a proposito del Seminario II, nota *i* p. 250.>

[220] Su questo sono profondamente in disaccordo con H. Arendt <…>, per delle ragioni che si vedranno nel seguito del testo.

[221] <C. PÉGUY, *De Jean Coste* (1902), Gallimard, Paris 1937, più volte ristampato, p. 32: «[…] è sufficiente che un solo uomo sia consapevolmente tenuto o, il che è lo stesso, consapevolmente lasciato nella miseria affinché l'intero patto civico sia nullo; fino a quando un uomo resta fuori, la porta che gli è chiusa in faccia racchiude una città di ingiustizia e di odio».>

condannato un uomo, una città o un regime sulla base di un solo atto di ingiustizia[222]. Platone condanna la democrazia ateniese sulla base della sua sconfitta e a partire da essa: non, certo, come un hegeliano cinico, ma a partire da ciò che egli crede di poter sbrogliare come cause di questa sconfitta e come rapporto profondo fra queste cause e la natura stessa del regime democratico. Se l'argomento – una finzione, a fini di illustrazione – mi è permesso: la filosofia politica di Platone sarebbe stata inconcepibile in un'Atene che avesse prolungato fino al 350 a.C. quella vita che aveva condotto fino al 430. La condizione del perché Platone divenga Platone e del perché la filosofia in generale, e la filosofia politica in particolare, prenda da quel momento in avanti definitivamente l'orientamento che sarà il suo, in maniera predominante, è questo fallimento della democrazia. Non è perché Platone introduce una nuova interpretazione della verità come adeguatezza della rappresentazione e del suo oggetto che la sua filosofia, e la filosofia, prende da quel momento in poi un cammino particolare, come vuole Heidegger[223], ma è perché Platone deve (crede di dovere), di fronte a questo fallimento, cercare un oggetto indubitabile sul quale regolare tanto la rappresentazione quanto la norma dell'agire (individuale e collettivo). La concezione della verità come "adeguatezza a…" è soltanto un'implicazione. E a questa concezione – al tempo stesso incontestabile nei piccoli affari della conoscenza e nei domini già costituiti, e paradossale fino all'insostenibile in quelli grandi, ma alla fine ineliminabile –, non si oppone una *alētheia* come «svelamento» dell'Essere, ma la verità che *si fa* nel e attraverso il movimento istituente della città, in tutte le sue manifestazioni: dall'attività legiferante del popolo fino alla creazione e all'esposizione (rappresentazione) della tragedia, dalle deliberazioni contraddittorie della *dikastēria* fino alla costruzione del Partenone, dalle esibizioni dei sofisti fino alle discussioni fra filosofi e cittadini sull'*agora* o nei ginnasi. L'ontologia e la filosofia politica di Platone si fanno – certo, in funzione anche di altri apporti e fattori – per mezzo dell'occultamento e della chiusura della problematica politica, essa stessa effetto del fallimento storico effettivo della democrazia. Per dirlo senza mezzi termini: con l'*Orazione funebre* di Pericle, il pensiero politico, la politica stessa, raggiunge il suo apice e la sua fine, provvisoria ed interminabile. Con Platone, comincia qualcosa di molto diverso: una filosofia politica che non è più pensiero politico, perché essa è, fin dall'inizio, a lato della questione. La sua condizione di possibilità è, infatti, il misconoscimento del fatto fondamentale che definisce la possibilità del pensiero politico: l'auto-istituzione della società. L'attività auto-istituente della *polis* era sbocciata di fronte al mondo per quasi tre secoli, e questo in maniera esplicita. La filosofia di Platone è possibile solo a partire dalla rimozione di questa esperienza – rimozione condizionata da ciò che è considerato come il suo fallimento.

Per vedere più chiaramente questo aspetto, è necessario ritornare alle origini della creazione del mondo immaginario greco. La presa di coscienza primordiale è, come abbiamo visto, che non c'è una significazione assicurata del mondo e dell'esistenza – o piuttosto, che la sola significazione assicurata è il non-senso che costituisce per ogni umano la certezza della morte (*Odissea*, XI, <488-491>) e per ogni ente nel *kosmos*, dèi compresi, la *Dikē* che ne garantisce la distruzione quando giunge il momento. Questo, che io ho chiamato la scoperta dell'Abisso (o Chaos, *chasma*) va di pari passo con lo scatenarsi, con la liberazione della *hubris* – dismisura, violenza, insolenza, oltraggio, insulto e ingiuria. I due aspetti sono indissociabili (alcuni sembrano riscoprirlo oggi). Si può anche dire che l'una condiziona l'altra.

Ebbene, c'è più di una convergenza profonda: c'è identità essenziale fra questa presa di coscienza immaginaria del mondo e l'attività politica (e filosofica) greca. È perché percepiscono il mondo come Caos che i Greci edificano la Ragione. È perché nessuna legge è data che dobbiamo stabilire noi le nostre leggi. La *paideia* greca è una conquista contro la *hubris*.

---

[222] La grandezza di Platone, a questo proposito, è dimostrata una volta di più, se ce ne fosse bisogno, dal ruolo sublime che egli assegna nel *Simposio* (verso 380? [*sic*]) ad Aristofane, il quale tuttavia era anche stato <…>, in un certo senso, responsabile della condanna di Socrate, come viene detto chiaramente nell'*Apologia*.

[223] Si veda M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* <Francke, Bern 1947 (trad. fr. «La doctrine de Platon sur la vérité», in *Questions II*, Gallimard, Paris 1968, p. 117-163; trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192).>

Qual è la condizione della *hubris*? Che nessuna norma piena di senso si imponga o, se lo si preferisce, che nessun limite esterno, tranne la catastrofe, venga da sé, "naturalmente", a limitare le imprese, gli obiettivi, le attività umane. In tal modo, la *hubris* non può essere prevenuta e non può essere corretta, raddrizzata, cancellata se non per opera della catastrofe.

Il Caos non è semplice disordine. C'è, nella profondità del mondo, un Caos come disordine indicibile[224]. Ma c'è, certo, un ordine nelle apparenze, nel mondo costituito: questo ordine è quello della nascita-distruzione, nella loro successione senza fine – e questo ordine è a-sensato. Per di più, in quanto espressione dell'essenza caotica, non normata, della profondità umana, la *hubris* fa parte, in un certo senso, del meccanismo di restaurazione dell'ordine poiché, spingendo all'eccesso, essa provoca la catastrofe che è ristabilimento. Tuttavia, questo ristabilimento non è né consolazione né espiazione. È semplicemente ciò che è. Non c'è alcun rapporto fra la *hubris* greca ed il peccato giudaico-cristiano. La *hubris* non trasgredisce nessun comandamento o legge, umana o divina. Policrate non viola alcuna regola quando è al culmine della felicità. Solamente, egli ne aveva troppa – ma non stava nemmeno danneggiando gli altri. Ne aveva troppa in quale senso allora? Egli *era* troppo – alla fine: egli era, molto semplicemente. Come dice Anassimandro, il semplice esistere è *adikia*, non-giustizia. La trasgressione di cui si tratta qui è trasgressione di una condizione ontologica della coesistenza. C'è il molteplice: c'è la successione. Un ente non può prendere il posto di tutti gli altri, né sincronicamente né diacronicamente. Se – per inserire qui un pensiero successivo – ogni ente tende a perseverare nell'essere e nel suo essere, anche questo (che definirebbe la consistenza ontologica di ogni ente particolare) sarebbe in contraddizione con la condizione ontologica della coesistenza degli enti, sarebbe *adikia* o *hubris*. Gli enti possono essere insieme solo se lo spazio di ognuno – il loro posto – e il tempo di ognuno – la loro durata – sono stati loro misurati. La *Dikē* veglia che questa misura sia rispettata. Essa elimina la contraddizione ed assicura la continuazione della coesistenza per mezzo della distruzione continua degli enti particolari.

Le stesse generazioni umane forniscono un'illustrazione sorprendente di questo: come sarebbe concepibile un mondo umano se generazioni immortali venissero ad aggiungersi a generazioni immortali? È anche questa evidenza che viene miticamente proiettata nella *Teogonia*. Urano, poi Crono, dal momento che procreano, devono cedere il posto. Essere è generare; generare è condannarsi a morire – o, se si è immortali per natura, ad essere detronizzati. E questo è indipendente da ogni "ingiustizia" in senso morale, da ogni previsione, da ogni azione preventiva. Crono mangia i suoi figli invano. La sua *hubris* consiste semplicemente nel fatto che, pur avendo egli stesso preso il posto di suo padre, rifiuta di cedere il posto ai suoi figli.

Ebbene, ciò che si delinea sullo sfondo di questa presa di coscienza fondamentale – e, lo ripeto, *vera* considerata di per sé –, già a partire da Esiodo e simultaneamente e in maniera consustanziale con la lotta politica nelle città, è un'altra risposta alla domanda sull'ordine del mondo e della società, una risposta che è *creazione*. Miticamente e religiosamente, è l'elaborazione di una nuova concezione della *Dikē*, che si fa attraverso i poeti, primo fra tutti Esiodo, il culto orfico ed i filosofi: ne troviamo la piena espressione in Eschilo e Pindaro, quasi un secolo prima della maturità di Platone. In poche parole, è la concezione della *Dikē* come autolimitazione, come *sōphrosunē*[225]. [*Annotazione a margine*: φρόνησις] Sul piano strettamente politico, è la creazione di un'istituzione dove le forze in lotta nella città non si equilibrano più semplicemente attraverso la loro mera giustapposizione e opposizione violenta e attraverso le catastrofi periodiche che ne risultano, ma attraverso un'autolimitazione per mezzo della quale il potere non può più appartenere ad una persona o ad una

---

[224] Le radici del mondo tendono verso un Caos, sprofondano in un infinito senza limite: SENOFANE, DK 21B 15 e 16 [*sic*. Come viene osservato nella traduzione inglese di questi stessi seminari, *The Greek Imaginary. From Homer to Heraclitus, Seminars 1982-1983*, tr. by J. Garner and M.-C. Garrido Sierralta, Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, p. 263: si veda DK 21B 28]; ESIODO, *Teogonia*, 726 ss.: J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., p. 148 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., p. 241).

[225] Questo era il senso della trilogia del *Prometeo* di Eschilo, dove Zeus stesso diventa giusto solo dopo un <lungo periodo di tempo>. Cfr. il commento di MAZON al *Prometeo*. Cfr. anche PINDARO, <per es. l'inizio di *Pitica VIII* (vv. 1-15), o quello dell'*Olimpica XIII* (vv. 1-10), dove *Dikē* è associata ad *Eunomia* [Buone-leggi] e a *Eirēnē* [Pace], e tutte e tre sono opposte a *Hubris*>.

categoria particolare, ma appartiene a tutti e a nessuno, è insieme collocato "a uguale distanza" da tutti e non può più essere oggetto di appropriazione. Tuttavia – bisogna sottolineare questo punto con altrettanta forza – il potere è anche "partecipato" in modo uguale da tutti e ciò in maniera *simultaneamente* collettiva e individuale (da un lato, è il *dēmos*, nella sua Assemblea, l'*ekklēsia*, che legifera su tutto; è dal *dēmos* che si formano, grazie al sorteggio, le assemblee giudiziarie, *dikastēria*, e persino, almeno a partire dal V secolo, un certo numero di "sacerdozi civici"[226] – dall'altro lato, ogni cittadino ateniese può essere designato attraverso la sorte come presidente della Repubblica, *epistatēs tōn prutaneōn*, per ventiquattro ore. La probabilità statistica che egli lo sia una volta nella sua vita è, in epoca classica, dell'ordine del 25 o del 30%; tenuto conto di tutte le cariche a cui egli può essere nominato attraverso il sorteggio, è garantito l'esercizio delle funzioni pubbliche più volte nella sua vita). Il potere è quindi essenzialmente demitizzato e desacralizzato e la democrazia è concreta – essa non è affatto ridotta ad una uguaglianza astratta davanti alla legge. Infine, sullo stretto piano del pensiero e della filosofia, è la ricerca simultanea, nel *kosmos*, di un ordine diverso da quello della semplice successione dell'emergere e della distruzione e, nel *logos* che può tutto dire e, apparentemente, tutto dimostrare (o almeno tutto rendere plausibile), di limiti interni che possano regolarne l'uso.

In breve: c'è sia scoperta, dis-ostruzione dell'Abisso, del Caos come esperienza del fatto che il solo ordine ultimo che regna nell'essere è la successione a-sensata dell'emergere e della distruzione, sia riconoscimento del fatto che questo stesso ordine a-sensato regola (o regolerebbe, lasciato a sé stesso) gli affari umani per mezzo della *hubris*, dell'*adikia* e di una *Dikē* che è solo catastrofe, sia, infine, affermazione e volontà di ciò che c'è da fare e da dire, creazione di un altro ordine, che può essere fondato solo sulla ricerca e l'imposizione del limite, che è quindi, necessariamente, autolimitazione.

La creazione della democrazia è, filosoficamente, una risposta all'ordine a-sensato del mondo e l'uscita dal ciclo della *hubris*. È questo solo perché, simultaneamente e in maniera consustanziale, essa contiene il riconoscimento del fatto che nessun'altra natura o tradizione (o prescrizione divina) fornisce la norma che potrebbe regolare gli affari umani. La *polis* pone e crea la sua legge – in una contingenza che si conosce come tale e che si afferma negli atti, dal momento che la legge, risultato di una deliberazione, è essa stessa sempre soggetta a discussione e passibile di modifica o di abrogazione. Contingenza di ogni legge particolare – e non-contingenza del *fatto* stesso della legge[227]. Allo stesso modo, questa risposta è tutt'altro che una chiusura. Il movimento del *dēmos* è, *ipso facto* – come, nello stesso tempo, per di più ed in maniera identica, la filosofia –, apertura, ma la parola è appunto fuorviante: bisogna parlare di *creazione* e *costituzione* di uno spazio pubblico di interrogazione sull'essere e l'apparire, la verità e l'opinione, la natura e la legge. Questo non viene esplicitamente pensato in quanto tale nelle opere tecniche: è un pensiero in atto, un pensiero che fa e si fa facendo (sebbene il suo grado di esplicitazione sia considerevole, come testimonia ciò che si può vedere in Erodoto e Tucidide, anche se questo non è il loro proposito). Ma ciò su cui si costituisce il mondo greco a partire dal VII secolo sono queste certezze: c'è sempre necessità della legge e sempre una questione della legge; non appena c'è questione della legge, c'è un'azione possibile allo scopo di modificare la legge. Non c'è qui un ragionamento e una priorità, c'è posizione di un'articolazione originaria che può essere percorsa in un senso o nell'altro. Si può anche dire: noi vogliamo modificare la legge, e non appena c'è azione allo scopo di modificare la legge, c'è una questione della legge. Se vogliamo modificare la legge, è perché l'abbiamo già messa in discussione; se l'abbiamo messa in discussione, è perché vogliamo già modificarla. In ogni caso: noi non possiamo vivere senza legge – ma siamo noi stessi che ci diamo la legge, e tale legge. La legge è opera umana – essa è l'opera dell'*anthrōpos* attraverso la quale l'*anthrōpos* si fa *anthrōpos*. L' *anthrōpos* si fa *anthrōpos* dandosi una legge. Ciò vuol dire: instituendo sé stesso quando la sua natura non comporta alcuna limitazione

---

[226] Cfr. J.-P. VERNANT, <*Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, in> *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*. p. 163 (trad. it. *Spazio e organizzazione politica in Grecia antica*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., p. 248).

[227] Questo da Omero (*kuklōpes athemistoi*, *Odissea*, IX, 112-115) ad Aristotele (*zōon politikon*, eccetera: *Politica*, I, 1253a 4).

interna e naturale. *Anthrōpos zōon politikon* non significa semplicemente che l'umano è un animale "sociale" in senso vago (o preciso: Aristotele conosceva evidentemente gli alveari e i formicai, ma non ha definito l'ape o la formica "animale politico"), come praticamente sempre gli è stato fatto dire. Ciò che dice Aristotele, in linguaggio moderno, è: l'umano è un animale *istituente*, che esiste solo attraverso la sua appartenenza e la sua partecipazione ad una comunità istituita e che si auto-istituisce (si dà le proprie leggi).

Infatti, quando Marx definisce l'umano come l'animale che si autoproduce per mezzo del lavoro, si può e si deve evidentemente osservare come questa concezione sia ancorata all'epoca e all'immaginario del capitalismo – e constatare che la concezione di Aristotele è allo stesso tempo più profonda e più universale. Ma bisogna anche sottolineare che ciò che Marx fa in realtà è erigere un'istituzione particolare – il lavoro – a istituzione-fonte di tutte le altre. Ebbene, questo può farlo solo perché, appunto, egli ignora il fatto che il lavoro stesso è *istituzione*, quale che sia la sua forma sociale-storica particolare, e perché, sebbene non possa dirlo chiaramente, lo vede solo come una particolarità naturale della specie biologica *Homo* – che si prolunga in istanza centrale della vita sociale di quest'ultimo, fornendogli così un'ultima determinazione "naturale-razionale". Per questo fatto stesso viene fornita anche la possibilità apparente di rompere il circolo delle determinazioni reciproche dei diversi settori della vita sociale e la solidarietà delle diverse dimensioni della sua istituzione.

Naturalmente, c'è consustanzialità di questa definizione dell'umano come "animale politico" e dell'altra come "*zōon logon echon*", animale che possiede il *logos*, dal momento che non c'è *logos* se non nella e attraverso la *polis* e non c'è *polis* autentica se non nel e attraverso il *logos*[228]. Non c'è alcuna *polis* senza creazione di uno spazio pubblico di interrogazione e di controllo reciproco – e un tale spazio *è* già il *logos* nella sua effettività. Questo è chiaro da Eraclito (*logos xunos*, DK 22 B 2) fino ad Aristotele: «è perché noi non diamo il potere a un uomo, ma al *logos*» (*Etica Nicomachea*, V, 10, 1134b 35)[229]. Una frase che, per quanto essa sia tarda, si comprende solo se, per cominciare, ne prendiamo i termini alla lettera: a chi quindi gli Ateniesi, fra i quali viveva Aristotele (e di cui egli loda il regime nella *Costituzione di Atene*[230], come si vedrà), danno il potere? A un libro che conterrebbe il *logos* o a un suo Grande Sacerdote? No, alle loro stesse assemblee legiferanti e deliberative – dove il *logos* era sia, come discorso e argomentazione, mezzo di coesistenza dei cittadini in quanto cittadini, sia, come proporzione, misura e ragione, sola regola possibile di questa coesistenza e delle attività che essa fondava. Allo stesso modo e più di una Ragione impersonale, il *logos* in questa frase è il discorso che circola fra gli esseri umani, al quale tutti partecipano, di diritto, ugualmente, e che, per mezzo di questa ripartizione e di questa circolazione, rischia il meno possibile di venir fissato una volta per tutte in un luogo e di essere messo al servizio di una *hubris* personale. Il *logos* è qui la verità effettiva come essa si fa nella e attraverso la città, come verità comune, e anche *dispiegamento* della verità – e non possesso di una verità data una volta per tutte.

Durante la fase ascendente di questo movimento, la filosofia in senso stretto l'accompagna, senza pretendere di sostituirsi ad esso e senza rivendicare per sé un posto sovrano. L'attività politica apre l'interrogazione e vi risponde. Essa vive, dimostra il movimento strada facendo, essa istituisce la città democratica, sconfigge l'invasore persiano, costruisce il Partenone e crea la tragedia nella quale un uomo di genio guidato dal genio di un popolo definisce per l'eternità ciò che è l'uomo: né

---

[228] Fra gli autori recenti che hanno insistito sulla relazione fra i due aspetti, bisogna ancora una volta citare H. Arendt.

[229] [In realtà, il riferimento corretto è 1134a 35. Inoltre, come viene ricordato nella traduzione inglese di questi seminari di Castoriadis, *The Greek Imaginary. From Homer to Heraclitus, Seminars 1982-1983*, *op. cit*., p. 267, n. 387, è dibattuto se leggere in questo passo dell'*Etica Nicomachea* il termine *logos* o *nomos*: cfr. *Nicomachean Ethics*, tr. by C. D. C. Reeve, Hackett, Indianapolis 2014, p. 266, note 374 (*NdT*).]

[230] [In questo dattiloscritto, Castoriadis utilizza come titolo dell'*Athēnaiōn Politeia*, senza contestarlo, quello impiegato, ad esempio, nella traduzione francese di B. Haussoullier e di G. Mathieu, *Constitution d'Athènes*, Les Belles Lettres, Paris 1922; differentemente, in testi successivi, egli ribadisce con forza che bisognerebbe piuttosto parlare di "Costituzione *degli Ateniesi*": cfr., ad es., *Pouvoir, politique, autonomie* (1988), in *Le Monde morcelé*, *op. cit*., pp. 113-139, rééd. pp. 137-171 (trad. it. *Potere, politica, autonomia*, in C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022[2], pp. 55-94) (*NdT*).]

schiavo né soggetto ad altro uomo (Eschilo, *I Persiani*, v. 242). È in questa sua stessa attività che la democrazia trova la sua certezza – la sola possibile. Certezza che, per di più, accanto ad essa, la filosofia, non ancora separata dalla "scienza", cerca ed in alcuni campi stabilisce, creando la dimostrazione rigorosa: Talete, Pitagora, Democrito… Ma non è a causa di una mancanza, di una distrazione della mente, di una lentezza o di un tempo di latenza necessario per la progressione del sapere che nessuno o quasi pensa, durante questo periodo, di estendere il dominio di queste dimostrazioni rigorose per inglobarvi gli affari politici[231]. È il sapere che Aristotele renderà esplicito dopo Platone ed espressamente contro di lui: la regola del rigore in politica non è la stessa come in matematica[232]. Aristotele, su questo punto come su molti altri, è molto più "classico" – e persino, se osiamo dirlo, più "greco" – di Platone.

Infatti, la lotta per l'instaurazione della democrazia e la sua vittoria avevano aperto la problematica dell'istituzione. Esse avevano mostrato, negli atti, che la fonte dell'istituzione è l'attività istituente del popolo. La città stessa ha posto la propria legge, è stata perfettamente in grado di ammettere che questa fosse discussa e modificata, si è mostrata capace di vivere e di realizzare le imprese più difficili e le opere più sublimi durante un'epoca che era tutt'altro che una fase di tranquillità storica. E questo andava di pari passo col – di fatto: era reso possibile dal – riconoscimento che niente poteva determinare in anticipo il contenuto della legge, che non esiste alcuna norma extra-sociale sulla quale si possa regolare questo contenuto.

Tale è la pratica della democrazia. Tale è anche il senso del celebre dialogo fra i portavoce degli Ateniesi e dei Meli, che riporta Tucidide[233]. Ai Meli, che argomentano che l'azione degli Ateniesi – i quali vogliono farli entrare con la forza nella loro coalizione – era ingiusta, gli Ateniesi rispondono che la questione del giusto e dell'ingiusto può porsi solo fra uguali; fra ineguali prevale la forza. Si ha l'abitudine di leggere questo passo in modo negativo, se così posso dire – la negazione della possibilità di un diritto che abbracci gli ineguali –, mentre il suo senso positivo è altrettanto importante: fra uguali, il diritto – e non la forza – deve prevalere e, reciprocamente, là dove il diritto prevale, c'è uguaglianza. Fra uguali, c'è discussione sul diritto e, là dove c'è discussione sul diritto, c'è uguaglianza. Ma che cos'è questa uguaglianza e da dove proviene? Certo, il limite della democrazia – e, nel caso specifico, la *hubris* che la condurrà alla sua rovina –, è il rifiuto di porre, o anche solo di prendere in considerazione tale questione al di là dei confini della città, fra le città (nonostante, chiaramente, esista già un "diritto internazionale": i rapporti fra città, anche in tempi di guerra, sono regolati in molteplici modi. E non è certamente il XX secolo che potrebbe millantare il minimo progresso a questo riguardo). L'argomento degli Ateniesi sul prevalere della forza nei rapporti fra ineguali è sempre, naturalmente, l'espressione di una realtà e l'aporia del diritto internazionale rimane sempre la stessa, la quale non viene per nulla mascherata dalle farse della SDN [*Società delle Nazioni*], dell'ONU, eccetera: chi fissa le regole del diritto internazionale? E dove risiede la *forza* che sanzionerebbe le eventuali – e oggi più che mai reali – trasgressioni delle regole del diritto internazionale? Ma non si può dimenticare – né supporre una tale dimenticanza presso gli Ateniesi – che la democrazia aveva instaurata ed istituita questa uguaglianza "arbitrariamente", come la sua legge, all'interno della città, tra persone che erano partite come ineguali – e che lo restavano del resto, da ogni punto di vista *eccetto* quello della partecipazione al potere e della loro posizione di fronte alla legge. Come determinare *chi* è uguale – se non a partire da un atto istituente che pone l'uguaglianza e la categoria di individui tra i quali essa prevale? E come, una volta definiti questi uguali, predeterminare l'esito della loro discussione e deliberazione su ciò che è il diritto? Dove prendere dei criteri sostanziali, fissati e determinati una volta per tutte? Chi sono gli uguali, qual è il diritto, a

---

[231] Ad eccezione di Ippodamo di Mileto, di cui Aristofane si fa beffe ne *Gli uccelli* <vv. 1000-1009>, e che probabilmente ha giocato un ruolo per Platone, in particolare per le *Leggi*.

[232] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094b 11-26.

[233] <TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, V, 85-111.> Ancora una volta, la fedeltà letterale del testo di Tucidide importa poco. Il discorso, con ogni evidenza, riassume le argomentazioni e il pensiero politico corrente dell'epoca. Ricordiamo i fatti essenziali <…>: gli argomenti dei Meli tendono alla fine a mostrare agli Ateniesi a) che la loro azione è ingiusta, b) che essa andrebbe contro i loro interessi.

partire da che cosa quest'ultimo può essere determinato? In verità, né Platone né Aristotele potranno rispondere a queste domande meglio di quanto non l'abbia fatto, negli atti, la democrazia e, del resto, non vi rispondono affatto. Platone *pensa* di rispondervi stabilendo una fonte e una norma extra-sociali della norma sociale – in altre parole, condannandosi a disconoscere radicalmente che cos'è il sociale e trascinando esplicitamente con sé in questa condanna venticinque secoli di filosofia. La superiorità di Aristotele su Platone, su questo preciso punto, consiste nel fatto che egli riconosce esplicitamente che queste domande possono solo rimanere aperte: <in alcune materie>, «non c'è giusto e ingiusto nel senso politico; infatti questo (*sc*: il giusto e l'ingiusto) è secondo la legge e per quelli per i quali c'è, per natura, legge: questi sono quelli per i quali esiste uguaglianza quanto al fatto di governare e di essere governati» (*Etica Nicomachea*, V, 10, 1134b 12-14). Il giusto e l'ingiusto sono definiti dalla legge; per dire che tale costituzione politica è giusta o ingiusta, dovrebbe già esistere preliminarmente una legge, che questa costituzione rispetterebbe o trasgredirebbe.

Ma chi potrebbe porre questa legge? Una legge non potrebbe essere posta se non da qualcuno (individuo o corpo collettivo) che la costituzione politica autorizza, appunto, a porre delle leggi. Ogni giustificazione (o critica) dell'istituzione si muove in un cerchio. Il potere istituente è originario ed è vano cercare una norma esterna di questo. Il «per natura» di Aristotele è, qui, pura invocazione del *fatto*. «Quelli per i quali esiste uguaglianza quanto al fatto di governare e di essere governati» non sono determinati «per natura» – nel senso in cui «per natura» le donne partoriscono figli o gli uccelli volano; Aristotele sa molto bene che l'«uguaglianza quanto al fatto di governare e di essere governati» è stata stabilita davanti ai suoi occhi – gli occhi della sua memoria – da una successione di atti storici, che egli stesso descrive minuziosamente ne *La Costituzione di Atene*, di tutti i cittadini liberi e che altrove essa esiste solo per un'oligarchia o per un solo uomo, «uguale» a sé stesso. Il politico dice *chi fa* la legge – e questo è, necessariamente, "precedente" ad ogni legge. Il politico dice chi è uguale per quanto riguarda il politico e in quale modo[234].

La democrazia significa che il popolo *si pone* come popolo di uguali quanto al potere e alla legge. Essa significa quindi anche che il popolo pone e dice il diritto. A partire da che cosa? Dobbiamo riconoscere questo fatto ineliminabile, e dobbiamo riconoscere anche la grandezza della democrazia che lo riconosce in atto: il popolo pone e dice il diritto a partire da sé stesso – vale a dire, in un certo senso, a partire dal *Nulla*. Dal Nulla in senso radicale, se il Qualcosa che si opporrebbe qui al Nulla dovesse essere qualcosa di assicurato e di determinato fuori dall'attività autodeterminante del popolo. (Chiaramente, il ricorso a un Qualcosa di questo genere è pura illusione, poiché se questo Qualcosa esistesse, sarebbe efficace solo nella misura in cui esso verrebbe ripreso nella e dalla attività autodeterminante del popolo). La democrazia è il riconoscimento di questo fatto: essere libero è comprendere che non si ha alcun ricorso contro sé stessi. Essere libero non è vivere nel rischio (la scelta ci è negata su questo, in ogni modo), ma riconoscere che siamo il solo rischio per noi stessi ed accettare, nei fatti, di esserlo. («Temo molto più i nostri stessi errori che le invenzioni dei nostri avversari», Pericle in Tucidide, I, 144, 1). La democrazia è il regime che non ha nulla da temere se non i propri errori – e in cui abbiamo rinunciato a lamentarci con chiunque di ciò che accade, perché ne siamo (per quanto è umanamente fattibile, *kat'anthrōpon*) gli autori. La democrazia è effettivamente il regime che rischia a causa della sua stessa opera. Non ha garanzia contro sé stessa. Gli altri regimi non conoscono il rischio, essi sono sempre nella certezza della servitù. Essi non hanno più garanzia contro sé stessi della democrazia – ma garantiscono a tutti la schiavitù. La stupidità contemporanea vorrebbe che la politica fosse il dominio dell'esistenza, il solo, da cui l'incertezza sarebbe assente. Vengono emesse grida spaurite, perché nulla limiterebbe, in assenza di norme trascendenti, ciò che un regime democratico e rivoluzionario potrebbe fare. Come se non sapessimo che l'essenziale della storia è pieno delle mostruosità compiute dai regimi che si fanno forti di tali norme. Ecco dove siamo, dopo venticinque secoli di riflessione politica.

La democrazia è, in altre parole, riconoscimento del fatto che l'istituzione della società è sempre auto-istituzione, che la legge non è data da nessuno, che essa è fatta da noi. Essa rende questo

---

[234] Aristotele aveva già definito il giusto come «il legale e l'uguale» (*nomimon kai ison*). Le aporie su come definire un legale prima della legge e su come definire l'uguaglianza stanno alla base di tutto il V libro dell'*Etica Nicomachea*.

fatto *aperto*: essa è auto-istituzione esplicita, poiché nulla limita il potere legiferante del popolo – e ogni limite che venisse imposto a questo potere risulterebbe ancora da un atto di questo potere (e potrebbe benissimo anche essere modificato da un tale atto). (Sono ancora degli atti legislativi che così spesso, ad Atene come durante la Rivoluzione francese, proibiscono in anticipo questa o quella proposta di legge o minacciano di punire colui che le formulerebbe).

Ma, da un altro punto di vista, l'unico aspetto essenziale quando lasciamo dietro di noi le affabulazioni infantili (infatti è un infantilismo cercare in una Costituzione, quale che sia, o in una serie di comandamenti divini, quali che siano, una garanzia della società contro sé stessa), è che la democrazia è il *solo* regime che tende a – ed in linea di principio può, per quanto fattibile umanamente – realizzare i soli limiti realizzabili all'indeterminazione della società, come limiti interni, come autolimitazione. Ritornerò su questo problema nel capitolo finale di questo libro. Ciò che deve essere ricordato in questa sede è la messa in opera di tale autolimitazione nella democrazia greca (in particolare in quella ateniese, perché è essa che si è spinta più lontano, è essa che è stata, storicamente, la più importante, ed anche per questo è su di essa che siamo meno informati in modo incompleto), e nelle istituzioni particolari in cui si è incarnata.

La prima fra queste, e che del resto non può nemmeno essere qualificata un'istituzione particolare, perché è equivalente alla democrazia stessa, è la creazione e costituzione di uno *spazio pubblico* autentico. Ne ho già parlato sopra. Ma non si potrà mai sottolineare abbastanza questo fatto e la sua importanza capitale per noi, oggi, nelle condizioni moderne. La democrazia è il solo regime in cui esiste uno spazio pubblico autentico. Ogni altro regime fa di una parte – e, in genere, la più essenziale – di ciò che importa alla società un "segreto del potere": se anche esso concede alcune libertà (di stampa, di opinione), non solamente queste sono veramente *concesse* e possono essere revocate a piacimento dai governanti, ma, per il fatto stesso che sono qualcosa di gratuito, esse hanno, se così posso dire, ben poca utilità. Esiste infatti uno spazio pubblico autentico solo nella misura in cui esiste per esso un *interesse vitale* dei cittadini; quest'ultimo esiste solo come parte portatrice del loro interesse vitale per la cosa pubblica – la *res publica*, *ta koina* opposta a *ta idia* –, il quale, a sua volta, può esistere solo nella misura in cui i cittadini *possono* fare qualcosa in riferimento ad essa. Uno spazio pubblico non è un'entità creata una volta per tutte e che funziona da sé una volta concesse alcune libertà di espressione. Non ignoro certo la differenza che c'è fra un regime in cui queste libertà esistono e un altro dove esse sono soppresse; non solamente è preferibile vivere nel primo piuttosto che nel secondo, ma alcune cose politicamente importanti sono possibili nell'uno e non nell'altro. Tuttavia, come mostra l'esperienza della maggior parte delle società "democratiche" contemporanee, uno spazio pubblico formale perde la sua importanza ed il suo significato nella misura in cui i cittadini sono passivizzati in rapporto alla cosa pubblica, per questo o quell'altro processo o meccanismo. Essi lo sono fatalmente, in quanto credono, giustamente, di poter fare poco o nulla al riguardo. Al limite – un limite che oggi abbiamo praticamente raggiunto – lo spazio pubblico, in queste condizioni, serve solo alla diffusione della pornografia (la pornografia sessuale è, naturalmente, la meno importante: io parlo della pornografia politica e ideologica). Questo pseudo-spazio pubblico ed il ruolo contemporaneo dei media vanno assolutamente di pari passo. Lo spazio pubblico, l'*agora*, così come essi esistevano ad Atene, erano animati dall'interesse attivo dei cittadini, indissociabile da quello che questi stessi cittadini avrebbero dovuto decidere, il giorno successivo, su questa o quella legge, su questa o quella costruzione pubblica, su questa o quella politica estera, sulla pace e sulla guerra che essi stessi avrebbero dovuto fare.

È solo per mezzo di un tale spazio pubblico, non gratuito, che le procedure di discussione, di confronto, di controllo e alla fine di deliberazione prendono il loro senso. Questa deliberazione, che ha luogo nell'*ekklēsia*, ha valore perché c'è l'*agora* e la discussione incessante degli affari comuni. E, inversamente, è perché gli Ateniesi sanno che ci sarà deliberazione e la vogliono, che essi discutono seriamente di questi affari. La condizione che fa da tramite qui, e che di fatto è cruciale, è la *democrazia diretta*. Si discute con passione degli affari pubblici, perché si dovrà decidere su questi da soli. Non ha nessun senso discuterne, con o senza passione, se è per eleggere dei "rappresentanti" che, una volta eletti, potranno fare – e fanno regolarmente – qualsiasi cosa. La democrazia

"rappresentativa", di fatto negazione della democrazia, è la grande mistificazione politica dei tempi moderni. La democrazia "rappresentativa" è una contraddizione in termini, che nasconde un inganno fondamentale[235]. E assieme con questa mistificazione viene la mistificazione delle elezioni. Le elezioni non sono un'istituzione o una procedura democratica. Ad Erodoto non passa per la testa di presentare le elezioni come caratteristica della democrazia: la democrazia è definita, tra l'altro, per il *sorteggio* dei magistrati. Questa verità profonda viene riscoperta dai primi sindacati inglesi XIX secolo: i ruoli da ricoprire sono ricoperti a rotazione, il che è lo stesso. Gli Ateniesi estraggano a sorte i loro magistrati. I ruoli elettivi, nell'essenziale, si limitano agli strateghi in cui, per la natura delle cose (si tratta della guida degli eserciti e delle operazioni militari), un'unità (collegiale) di comando è indispensabile e una competenza e una capacità hanno un senso. Si tratta di una saggezza profonda all'esatto opposto del rimbambimento contemporaneo: i ruoli elettivi riguardano essenzialmente compiti di natura tecnica e specialistica. Non sono gli esperti che decidono chi è esperto, è il popolo che, giustamente, lo decide: li ha visti all'opera. (Si sa che cosa comporta, oggi, la designazione degli "esperti" da parte degli "esperti"). Ma per gli affari politici non c'è, per definizione, competenza particolare. (È Platone che qui, come si sa, lancerà e "fonderà" questo inganno mortale di una competenza, di un sapere o scienza particolare che abilita a governare gli umani. E lo farà, il che aggrava il suo caso, con piena cognizione di causa – come lo mostrano il *Protagora* e il mito di Protagora, che esprime benissimo, sotto una veste mitica, la filosofia in atto della democrazia).

Questo non vuol dire che la democrazia ignorava le differenze di intelligenza o di giudizio politico che possono esistere fra gli individui: essa <ne sa> *ascoltare* alcuni ed è il solo regime che assicura che essi saranno, perlomeno, ascoltati. Ancor di più: essa può conferire loro, e conferisce loro di fatto, non il potere ma l'autorità. Che la democrazia abbia riconosciuto dei politici del calibro di Milziade, Temistocle, Aristide, Cimone, Efialte, Pericle, e che essa abbia loro permesso di giocare il ruolo che essi hanno giocato, è ancora una delle realizzazioni impareggiabili del regime. La democrazia non schiacciava sotto un'uguaglianza di indifferenziazione: come era capace di coronare Eschilo, Sofocle, Euripide o Aristofane piuttosto che altri concorrenti ed è stata capace di scegliere Ictino e Fidia per le costruzioni dell'Acropoli, allo stesso modo è stata capace di riconoscere la grandezza politica degli individui che essa stessa aveva nutrito nel suo seno. Possiamo essere certi che la qualità del silenzio sulla Pnice doveva cambiare quando Pericle si alzava per parlare. Tucidide è arrivato a scrivere, parlando degli anni di Pericle, che il regime era «democrazia a parole, ma di fatto il potere del primo cittadino» (*logō men dēmokratia, ergō de prōtou andros archē*: II, 6, 9). Ma Pericle non ha mai esercitato, né voluto né probabilmente pensato di esercitare, alcun potere al di fuori e al di là dei limiti che tracciava la democrazia: egli ha parlato davanti al popolo, egli l'ha convinto fornendogli delle *ragioni*. A lui si applica, probabilmente con più verità, la bella frase di Michelet su Robespierre: «ha desiderato l'autorità, non ha mai desiderato il potere». Tale confine si dirà incerto e permeabile – certamente. Tuttavia, anche in questo caso, è vano cercare delle garanzie assolute. L'autorità di Pericle non degenerò mai, a dispetto di Tucidide, in potere, esercitato da uno solo, deposto in lui, incontestabile. Gli Ateniesi potevano non seguirlo in questa o quell'altra circostanza[236] e i suoi avversari politici hanno sempre potuto agire liberamente. All'individuo di genio, la democrazia offre ancora il campo di azione e di realizzazione ideale, dal momento che essa lo obbliga a superare sé stesso, poiché gli impone come contrappeso e forza antagonista da vincere la critica e il controllo di tutti.

---

[235] Sappiamo che Rousseau – a partire da considerazioni più o meno criticabili sulla volontà generale – l'aveva visto e detto: «Il popolo inglese si crede libero, ma è in grave errore; è libero solo durante l'elezione dei membri del parlamento; appena avvenuta l'elezione, è schiavo; è niente» (*Du contrat social*, <L. III, chap. XV, «Des députés ou réprésentans», in *Œuvres complètes, III: Du contrat social. Écrits politiques*, éd. publ. sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », Paris 1964, p. 430; trad. it. di M. Garin, *Il contratto sociale*, «*Dei deputati o rappresentanti*», introduzione di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 137-139>). Ho scritto io stesso: «decidere chi deve decidere non è già più assolutamente decidere» («Sur le contenu du socialisme, II» <(1957), ripubblicato in *Le Contenu du socialisme*, Paris, UGE, coll. «10/18», 1979, p. 118, ora in *Écrits politiques 1945-1997, II. La Question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Éditions du Sandre, Paris 2012, p. 61>).

[236] Gli strateghi erano <del resto> "revocabili": cfr. il processo delle Arginuse.

Questa creazione di uno spazio pubblico che sostiene la deliberazione ed è sostenuto da essa è anche, come ho già detto, creazione di una *diacronia esplicita*. Il fatto che ci sia stata un'autentica storia come memoria collettiva esplicita, documentata e critica solo in due epoche, e in queste solamente (mentre, il resto del tempo, solo dei cronisti più o meno intelligenti o abili) – cioè in Grecia antica[237] ed in epoca moderna dal XVIII secolo – non è né un caso né una semplice coincidenza, un risultato del fatto che queste due epoche sarebbero anche state, per di più, epoche dove si è costituito e sviluppato il sapere. La democrazia e la storia si condizionano reciprocamente. Solo in democrazia ci può essere storia esplicita e la democrazia crea nello stesso tempo la *possibilità* e il *bisogno* di una tale storia. [*Annotazione a margine*: cfr. storici russi, per es., o anche cinesi!] Infatti, reciprocamente, una memoria storica esplicita e critica è a sua volta una condizione del funzionamento, dell'esistenza stessa della democrazia. Questa memoria è una delle istituzioni di autolimitazione della democrazia e una delle manifestazioni della sua ricerca di punti di riferimento relativi per la sua azione, dal momento che viene riconosciuto, più o meno apertamente, che nessuna legge divina, naturale o razionale può dettare alla società la sua legge. Nelle altre società, c'è tradizione astorica oppure cronaca tenuta dagli scribi, dai preti o dai monaci, in segreto, ad utilizzo esclusivo della burocrazia teocratica o dispotica (in genere entrambe); ciò che, del resto, e indipendentemente da ogni considerazione relativa al "progresso" o meno dello "spirito scientifico", ne segna i limiti è che queste pseudo-storie, queste cronache, potevano essere solo della genealogie dinastiche, principesche o califfali, delle *res gestae* dei potentati reali o sacerdotali e della cerchia dominante che li circonda. Erodoto, secondo la tradizione, legge le sue *Storie* durante i Giochi olimpici, di fronte ai Greci riuniti[238]. E questa storia parla delle azioni dei Greci e dei Barbari, delle istituzioni degli uni e degli altri. Anche se essa brulica di racconti e di aneddoti relativi a re e a persone eccezionali, essa è necessariamente storia del *popolo*. E la storiografia moderna diventerà, di nuovo, grande storiografia degna di questo nome solo quando la Rivoluzione francese la forzerà a diventare, nuovamente, storia del popolo.

Il popolo crea la legge. Ho già detto che la crea a partire da sé stesso, cioè in un certo senso a partire da Nulla. Questo "sé" comporta in ogni modo, implicitamente, il proprio passato. Ogni volta, evidentemente, il popolo è già qualcosa – è ciò che si è fatto fino a quel momento. In un certo senso, esso è Nulla, poiché ciò che è non fornisce alcuna norma extra-sociale quanto a quello che deve fare. Non è perché i Francesi sono stati fino a questo momento abituati a vivere in tal modo che ciò che essi farebbero a partire da questa abitudine e da questa mentalità sarebbe necessariamente buono – buono per loro o buono in generale. Il popolo è "nulla" anche in un altro senso: perché esso non sarebbe nulla se non fosse potere di creazione, fonte istituente. E ciò che c'è in questa fonte non possiamo né determinarlo né circoscriverlo. Ma anche, da un altro punto di vista, questo Nulla è tutto – tutto ciò che può essere colto come già determinato al momento della creazione della legge. Nel momento in cui io devo decidere quello che devo fare, io sono Nulla: da ciò che sono già stato non posso trarre nulla di assoluto e di definitivo quanto a quello che devo fare, e se sto veramente facendo, io faccio un'altra cosa. Ma anche, io faccio ciò che faccio per mezzo della mia stessa storia, cioè attraverso quello che ho già fatto di me, compreso come capacità e possibilità di fare, e questa storia è lì in ogni modo implicitamente – ma, se essa fosse lì solo implicitamente, come sepolta, muta, incarnata in ciò che sono, sarei allora pienamente non cosciente ed alienato. Io sono ogni volta in questo rapporto specifico ed indescrivibile con la mia stessa storia: nella profondità di ciò che ho già fatto e di ciò che ho fatto di me stesso – ma posso comunicare con essa. Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, con la vita di un popolo. Sotto il dispotismo, o sotto l'oligarchia – e anche sotto la "democrazia" ristretta, parziale, sotto la quale viviamo –, un popolo è condannato a non avere memoria – o a subire una pseudo-memoria fabbricata, il che equivale alla stessa cosa se non peggio.

---

[237] I grandi storici romani, in particolare Tacito, sono evidentemente inconcepibili senza l'eredità greca, *e* pure i <rampolli> della Repubblica – anche se essi arrivano più tardi.

[238] Cfr. Ferecide – e Talete che si congratula con lui per aver <depositato nella comunità>, *en koinō*, la prima opera in prosa (J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., <p. 152; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., pp. 209-210>).

Questa memoria (in altre parole la diacronia dello spazio pubblico e del pensiero, la storia esplicita, documentata, critica) non è una guida né comporta delle lezioni scolastiche su ciò che deve essere fatto. Ma essa è un riferimento, nel senso che instaura un dialogo silenzioso del popolo con il suo solo *alter ego* possibile: il suo stesso passato. Essa non è una risposta ai problemi del presente, ma un'esperienza e un'ancora; essa è la luce diffusa che bagna la creazione storica, che impedisce che ogni nuovo atto storico sia una folgorazione istantanea che squarcia senza ulteriore seguito una notte cimmeria. La frase "quelli che ignorano la storia sono condannati a ripeterla" non significa che conoscere la storia eviti di ripiombare negli stessi errori, in senso utilitario e pragmatico. Il fatto accecante ed oscuro è che la rottura della ripetizione storica – di questa mummificazione del passato sotto forma di presente perpetuo che effettua la tradizione nel senso forte del termine – è andata di pari passo, tanto in Grecia quanto all'alba dei tempi moderni, con la nascita strepitosa di ciò che sembra rivolto verso il passato ma che è precisamente il contrario della tradizione: la memoria storica esplicita. Non solamente l'una non esclude l'altra, ma esse si implicano e si esigono. Lo si comprenderà un po' meglio, forse, se si ricorda, emendandola, la frase di Husserl: «ogni tradizione è dimenticanza dell'origine». Ogni tradizione è dimenticanza *dell*'origine – non di tale origine determinata, dal momento che la tradizione si fonda e si assicura invocando *una* origine determinata che essa rende la *sola* origine e l'origine senza ulteriori specificazioni. Piuttosto, ogni tradizione è l'oblio del fatto che c'è stata, *e che c'è sempre*, là, qui e ora, davanti a noi, origine possibile e origine effettiva, del fatto che noi abbiamo possibilità di essere origine. In quanto contrario della tradizione, la storia che salva dall'oblio le origini multiple che sono state il passato è in verità liberazione del presente e apertura del futuro.

Quanto la democrazia avesse coscienza di questa funzione della storia, lo mostrano sia la Rivoluzione francese – ci ritornerò – sia il passo dell'*Orazione funebre*, dove Pericle rievoca la storia della città ed attribuisce il loro dovuto alle generazioni precedenti, per legare la loro opera a quella della generazione attualmente nel fiore degli anni (*en tē kathestukeia hēlikia*, II, 36, 3) e per invitare i giovani a non mostrarsi inferiori. Questo invito, nel contesto, significa chiaramente: non *innovare* meno e meno bene di coloro che li hanno preceduti.

[*Aggiunta manoscritta*: *Paideia pros ta koina* <educazione in vista degli affari comuni>.]

[*Aggiunta manoscritta*: Ostracismo e *graphē paranomōn*. (La profondità del pensiero politico implicata da questa disposizione fa apparire Platone un bambino.)]

Così, la democrazia è il regime che si istituisce come auto-istituzione esplicita permanente – e che, nello stesso tempo, sapendo che può essere limitata solo da sé stessa, istituisce le condizioni della sua autolimitazione e tenta di padroneggiare la *hubris*, che non le appartiene esclusivamente, ma che appartiene a tutto ciò che è umano[239]. Platone stesso, il suo acerrimo nemico, riconoscerà la grandezza dei primi tempi della democrazia ateniese, dove regnava ancora, secondo lui, la *dikē* (giustizia) e l'*aidōs* (vergogna) (*Leggi*, <III, 698b, 699c-d>).

Ma, non più di qualsiasi altra impresa umana, la democrazia non comporta, in sé, la garanzia automatica del suo successo continuo. Ed essa non comporta un'assicurazione assoluta contro la *hubris*, la propria dismisura. La democrazia è risposta alla *hubris*, ma essa non è e non potrebbe essere – non più di qualsiasi altro regime – estinzione della *hubris*. La democrazia stessa provoca la sua sconfitta essenziale attraverso la guerra del Peloponneso – ed anche, in maniera ripetuta, durante tutta

---

[239] Autolimitazione. Non ignoro, evidentemente, che l'auto-istituzione della democrazia non è "totale" e "radicale" – in altre parole, da un lato, che essa conosce delle limitazioni che le vengono da altrove: religione, "costumi", eccetera. Non bisogna tuttavia dimenticare che, come diceva M. I. FINLEY, la religione in Grecia e a Roma era una delle «funzioni dell'organizzazione politica, mentre nel Vicino Oriente governo e politica erano delle funzioni dell'organizzazione religiosa», <«Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3, April 1964, p. 246, citato da J.-P. VERNANT, in *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., p. 163 (trad. it. *Spazio e organizzazione politica nella Grecia antica*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., p. 247, n. 3)>. Ricordo che anche alcune sedi sacerdotali sono state (forse già da Clistene) assegnate tramite il sorteggio. D'altra parte, c'è la <pratica> della "schiavitù". La stupidaggine della vulgata marxista (e talvolta di Marx stesso) è: la Grecia non viveva di politica. Sì, ma essa non vive *nemmeno* di schiavitù. Cfr. J.-P. Vernant, e su questo anche Marx stesso. La condizione dell'esistenza della città antica è la piccola classe contadina (e l'artigianato), *non* la schiavitù.

questa guerra (da cui sarebbe potuta uscire più volte vittoriosa, senza i suoi stessi errori, la sua stessa dismisura). Ciò che importa qui non è questa guerra in sé, ma ciò che rivelano tanto le sue cause quanto le ragioni della sconfitta di Atene: i limiti dell'universalità, il rifiuto di estendere il dominio della giustizia (*dikē*) ai rapporti fra città (manifestato già molto prima della guerra con la riduzione degli alleati in protetti e subordinati). Questa storia è essa stessa una tragedia: l'eroe può solo andare incontro alle azioni fatali, quali che siano gli avvertimenti ed i consigli che gli prodiga il Coro; gli Ateniesi continuano la loro ascesa alla dominazione della Grecia, nonostante le lezioni chiare impartite dai loro stessi poeti, che essi coronano – dai *Persiani* di Eschilo fino alle *Troiane* di Euripide e a diverse opere di Aristofane.

Il fallimento della democrazia sembrava dimostrare che il popolo non è capace di porre e di dire il diritto né di decidere correttamente ciò che si deve e non si deve fare – in altre parole, di governarsi, di limitarsi. La democrazia era andata in rovina, potenzialmente, prima ancora di scomparire a livello formale, per la sua doppia dismisura, interna ed esterna. È a questa situazione che vuole rispondere Platone, fornendo una misura esterna alla società. Una risposta falsa – e persino vuota. Non può esistere alcuna barriera esterna alla possibilità di *hubris* umana. Niente e nessuno può garantire gli esseri umani contro loro stessi. *Nihil timeo nisi me ipsum*. Niente e nessuno – nemmeno una teoria "razionale" e neanche una "menzogna divina", come quella che inventerà Platone, o una finzione teologica qualunque – può garantire la società contro sé stessa, come mostra ogni esperienza storica. Dire che la democrazia è il regime della libertà significa anche dire che è il regime sotto il quale i rischi dell'esistenza sociale e storica sono i più *espliciti* – il che non vuole affatto dire "i più grandi", al contrario. Questo viene fatto scomparire come si deve dagli illusionisti contemporanei, quando denunciano nella rivoluzione i rischi che le cose possano andare storte (la rivoluzione è la democrazia che non si ferma, la democrazia continua). La democrazia può effettivamente andare storta, gli altri regimi no, perché essi vanno già storti in ogni modo. Un osservatore e critico così acuto come Aristotele non cadeva in queste confusioni puerili. Parlando del regime democratico "finale" di Atene, di cui egli aveva a lungo osservato e vissuto il funzionamento (l'«undicesima rivoluzione», a partire da Trasibulo, nel 403 a.C.), egli afferma: «infatti il popolo si fa esso stesso padrone di tutto, e tutto è regolato attraverso dei decreti (*psēphismata*: decisioni dell'Assemblea del popolo) e attraverso tribunali dove domina il popolo. Infatti, anche i giudizi che un tempo appartenevano alla *Boulē* sono ora nelle mani del popolo. E sembra che si sia ben fatto così: infatti il piccolo numero è più facilmente corruttibile del grande, tanto attraverso il denaro quanto attraverso i favori» (*Costituzione di Atene*, XLI, 2). Aristotele non dice che il popolo è incorruttibile (o infallibile), ma che lo è meno del piccolo numero, degli *oligoi* – il che è vero. Egli vede, egli sa bene, che non c'è un assoluto da cercare qui.

È invece questo assoluto che Platone cerca. Egli vuole trovare la misura della legge, lo standard extra-sociale della società, la norma della norma. Alla fine, egli collocherà questa misura nel "dio" stesso (*Leggi*: «è il dio la misura di tutte le cose»), per tracciare il modello di una città che si è potuta chiamare, giustamente, teocratica[240]. Il genio di Platone è che egli è stato effettivamente in grado di trovare ed esplicitare l'unico altro termine dell'alternativa che si oppone alla democrazia: la teocrazia o l'ideocrazia (sono la stessa cosa, alla fine). Evidentemente, nella realtà storica, teocrazia o ideocrazia non possono mai essere altro che il potere di una categoria sociale particolare – Chiesa, partito, eccetera. Se Dio si interessasse personalmente agli affari umani, lo avremmo saputo da tempo.

Sullo sfondo della filosofia politica di Platone, c'è l'altra tragedia: il processo, la condanna e la morte di Socrate. Ho già detto perché non penso che questa ingiustizia da sola abbia potuto motivare l'atteggiamento di Platone nei confronti della democrazia. Ma su questo argomento, così a lungo dibattuto e condannato per sempre all'oscurità – dato che l'essenziale di ciò che noi sappiamo di Socrate è diventato per sempre indiscernibile da ciò che ne ha scritto Platone –, alcune osservazioni direttamente collegate al problema qui discusso mi paiono utili.

---

[240] P. VIDAL-NAQUET, *Le mythe <platonicien du Politique* (1978), in ID., *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, p. 376-377; trad. it. *Il mito platonico del* Politico, in ID., *Il cavaliere nero*, *op. cit*., p. 318 (Vidal-Naquet riprende qui una formula di V. Goldschmidt)>.

La condanna di Socrate non è stata un crimine giudiziario. Essa è stata una tragedia. In questa tragedia, Socrate non è né più né meno innocente dell'eroe di un'altra tragedia. Socrate era incontestabilmente uno *hubristēs* – qualcuno che oltraggia e insulta gli altri con la propria dismisura; la dismisura che, qui, era la perpetua *exetasis*, l'esame "dialettico" che rivelava il falso o preteso sapere degli altri. Lo dice lui stesso nell'*Apologia* (21b-e, 30e, 37d-e); Platone lo fa chiamare *hubristēs* in due o tre occasioni (cfr. *Simposio*, 219c). E naturalmente Socrate lo sapeva, e sapeva il rischio che correva. A quelli che gli proponevano prima del suo processo una "apologia", egli rispondeva che non ne aveva bisogno, avendo passato la sua vita a riflettere su ciò che avrebbe risposto se mai lo avessero accusato. Una strana idea, certamente ambigua (dato che si può dire che con essa comincia l'esplicitazione del "dialogo dell'anima con sé stessa"), ma che traduce, anche e soprattutto, in maniera incontestabile, la consapevolezza che le sue attività potevano essere giudicate dagli altri come trasgressioni delle regole di coesistenza nella città. (Che la semplice *esistenza* di qualcuno che non aveva commesso alcuna infrazione formale potesse essere percepita dalla città come provvisoriamente pericolosa ci può sembrare oggi inaccettabile, *ma* era una evidenza ammessa da tutti gli Ateniesi: l'ostracismo significa esattamente questo). E, *hubristēs*, egli rimane fino alla fine, cominciando dal proporre, dopo che era stato giudicato colpevole, che la città lo nutrisse nel Pritaneo – cioè che essa trattasse qualcuno che aveva appena dichiarato, a torto o a ragione, colpevole di empietà e di corruzione dei giovani, nello stesso modo in cui essa trattava i suoi benefattori.

Ma nello stesso tempo, Socrate è ancora un cittadino, nel senso pieno del termine. Non è forse un caso se Platone, nel *Simposio*, lo glorifica attraverso la bocca di Alcibiade per i suoi atti di resistenza e di coraggio militare – che un soldato lacedemone o addirittura persiano avrebbe potuto compiere altrettanto bene. Si dà il caso (*sumbainei*) che la data di finzione del dialogo non gli permettesse di menzionare l'atto di coraggio più eminente del già vecchio Socrate (a sessant'anni passati), che presiede l'Assemblea e che rifiuta, contro la folla inferocita, di mettere ai voti l'accusa illegale ed iniqua contro i dieci strateghi vittoriosi alle Arginuse. Come dirà, in altri tempi, Clemenceau parlando di Zola: «si sono trovati degli uomini capaci di resistere ai re più potenti, rifiutando di inchinarsi di fronte ad essi: abbiamo trovato pochissimi uomini capaci di resistere alle folle, di rimanere in piedi, completamente soli di fronte alle masse, fuorviate fino ai peggiori eccessi della furia, di affrontare, senza armi, a braccia incrociate, una collera implacabile, capaci di osare, quando si esige un "sì", alzare la testa e dire "no". Ecco che cosa ha fatto Zola»[241]. Socrate non è solamente colui che insegna che «è meglio subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla». Egli è anche colui che sa che non c'è giustizia se non nella e attraverso la città. Accettare l'esilio, prima della sua condanna, proporlo come pena dopo di essa, non sarebbe stata certo una ingiustizia. Ma ciò che Platone stesso ci trasmette come proveniente dalla sua bocca (*Critone*) è come una teodicea leibniziana della città democratica e delle sue leggi: se si vuole la giustizia che solo la città e le sue leggi possono assicurare, bisogna accettare anche le ingiustizie individuali che possono prodursi. Socrate sa – lo dice esplicitamente – che è la città che lo ha reso quello che è – il che è la pura verità, alla quale si può aggiungere: è la città che gli ha permesso di *pensare* come ha fatto. (Considerazione alla quale non presterà alcuna attenzione Platone – al quale, per una strana ironia, come nota M. I. Finley, la città ha permesso di aprire una scuola e di tenervi un insegnamento per decenni. Aggiungiamo che questi insegnamenti sarebbero stati immediatamente proibiti, per non dire inconcepibili, nella sua adorata Sparta).

Socrate partecipa alla vita della città – mentre Platone si ritira da essa. E questo si manifesta nella forma stessa della loro attività. Platone fonda una scuola più o meno chiusa – Socrate va e viene nell'*agora* e diventa un tafano per tutti i cittadini. Socrate crede visibilmente che i cittadini possano essere risvegliati alla verità – per Platone, tanto i suoi atti quanto la sua teoria (nonostante il *Menone*), mostrano che non ci crede.

---

[241] B. WEIL, *L'Affaire Dreyfus*, Gallimard, Paris 1930, citato da H. ARENDT, <*The Origins of Totalitarianism* (1966), Harcourt, San Diego 1973, p. 114 (trad. fr. *Les Origines du totalitarisme: Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris 1973, pp. 221 e 247; trad. it. A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, p. 158).>

Nella condanna di Socrate, c'è *hubris* in entrambi i protagonisti. Sulla *hubris* della città – rappresentata da una piccola maggioranza di eliasti – e l'ingiustizia commessa, è inutile ritornare. Ma la *hubris* di Socrate non si trova solo, e non tanto, nel suo comportamento. (Ci piacerebbe vedere come i vari intellettuali che piangono oggi sulla morte di Socrate si comporterebbero di fronte ad un Socrate in una cena parigina e se essi accetterebbero di essere invitati una seconda volta assieme a lui). La sua *hubris* tocca un punto estremamente fine ed ambiguo – ed è questo che costituisce la dimensione tragica della vicenda. Per dirla in poche parole: la democrazia è un regime che si basa sulla pluralità delle opinioni (*doxai*) e funziona grazie ad esse. La democrazia fa la sua verità attraverso il confronto e il dialogo delle *doxai* e non potrebbe esistere se l'idea (l'illusione) di una verità acquisita una volta per tutte acquisisse una effettività sociale. Questo confronto implica ed esige il controllo e la critica reciproche più acute – ma, appunto, *reciproche*: ognuno si batte *per* un'opinione che crede giusta e politicamente pertinente. Se uno demolisce le opinioni degli altri, in nome di nulla, per non mettere nulla al loro posto, oppure in nome di una Verità assoluta e definitiva, egli si mette fuori dal gioco della città, ne trasgredisce una legge che, pur non essendo scritta, è forse niente meno che la più fondamentale di tutte. (In un certo senso essa era scritta, del resto: colui che, durante un conflitto interno alla città, non si schierava era colpito da *atimia* – disonore e privazione dei diritti civici). Pericle rifiuta le opinioni che crede false ed espone le proprie. Ma cosa fa Socrate? Rifiuta le opinioni di tutti, dimostra a tutti che fanno, parlano e decidono come se sapessero, mentre in verità non sanno niente o, in ogni caso, non più di lui che non sa nulla. (Lo stesso varrebbe se, come nei dialoghi post-socratici di Platone, egli partorisse effettivamente *la* Verità).

Socrate combatte le *doxai* – e in questo modo è nella democrazia, la democrazia lo produce e ne ha bisogno. Ma Socrate combatte anche la *doxa* in quanto tale, o in nome di un *ouden oida* che dissolve l'azione e la città o in nome di una Verità assoluta che le dissolverebbe ugualmente. Come giudicare? L'*exetasis* di Socrate è il punto estremo della messa in discussione interna della democrazia – di cui, ancora una volta, va riconosciuto il merito alla democrazia: Socrate è inconcepibile altrove al di fuori di Atene. È possibile una democrazia – e, del resto, *qualsiasi forma* di organizzazione politica – se si postula che rigorosamente nessuno sa ciò che dice? Tuttavia, la democrazia deve essere in grado di assumersi il rischio stesso di una tale dimostrazione. Nel caso di Socrate, gli Ateniesi non lo hanno accettato (sebbene essi lo abbiano accettato in numerosi altri casi). Socrate sapeva di correre questo rischio. La sua tragedia è la tragedia di un filosofo che è anche un cittadino. Quella di Platone sarà solo quella di uno scrittore.

Platone riprenderà la battaglia contro la *doxa* in quanto tale e farà pienamente sua la conclusione: nessuno sa quello che dice, a meno di aver seguito il cammino platonico. C'è una verità eterna, visione o vista (*theōria*) dell'essere come è "in sé stesso" (*kath'hauto*). Nessuna verità emerge nelle attività, nelle discussioni, nelle deliberazioni della città; queste generano solo l'errore e tutte le città esistenti sono malate. Viene brutalmente scartato ciò che appare in filigrana nel pensiero e nella pratica greche del VI e V secolo a.C. e che è affermato negli atti attraverso l'instaurazione e l'attività legiferante della democrazia – in altre parole, il riconoscimento del carattere convenzionale, per posizione (*thesei*) e non per natura (*phusei*), della legge, dell'istituzione, del linguaggio e quindi anche, implicitamente, il riconoscimento della creazione umana, sociale-storica. La sola creazione di cui la comunità sia capace è la creazione della corruzione, la sola storia che essa conosca è la ripetizione ciclica dei regimi. Esiste una ed una sola città giusta (ideale, nel senso moderno del termine), la cui legge non è e non può essere posta dagli uomini, anche se è mediata dall'azione di alcuni di loro: i filosofi re non creano e non pongono nulla, essi regolano la vita e l'ordinamento della città secondo la verità fuori dal tempo alla quale essi hanno accesso in quanto filosofi. Se c'è un essere atemporale, che è insieme essenza (e perfino al di là dell'essenza) e norma (l'*agathon*), la città non può essere abilitata a porre delle leggi giuste. Viceversa, se la città è nei fatti incapace di porre delle leggi giuste, e dal momento che le leggi sono necessarie, bisogna che ci sia un essere atemporale che sia insieme essenza e norma. La politica di Platone contribuisce così a condizionare un'ontologia, che sarà definitivamente quella della tradizione greco-occidentale: l'essere come atemporale (*aei*) e pienamente determinato (*eidos* e *peras*), l'esclusione del Tempo, il ricoprimento della creazione. Il

dio platonico stesso è sottomesso alle Idee increate; il demiurgo del *Timeo* non crea niente, egli fabbrica-organizza il mondo secondo un Paradigma eterno[242].

In questo modo riappare – e questa volta sotto una forma riflessiva e "razionale" – la posizione di una fonte extra-sociale dell'istituzione; questo accade non solamente per ciò che riguarda l'istituzione in senso stretto, la legge della città, la costituzione politica, ma anche per ciò che riguarda l'istituzione in generale, l'istituzione del mondo. Il radicamento dell'essere-così della rappresentazione, per esempio, nell'essere-così convenzionale ed arbitrario delle *doxai* e dei *nomoi* della tribù, intravisto dagli Eleati, affermato con chiarezza e forza da Democrito, poi dai grandi sofisti, a cui facevo allusione più in alto, è occultato a solo vantaggio della ricerca delle condizioni della rappresentazione corretta o vera (*doxa orthē meta logou*, opinione corretta o giusta che comporta la ragione, anche se il *meta logou* è in verità intraducibile) che dovrebbe tutto all'essere come è in sé e nulla ad altro.

[242] Nonostante un *hapax* ontologico nella *Repubblica* (dio crea l'Idea di *letto*). Ma è del letto che si tratta, di un "oggetto" composito. È quasi una "invenzione tecnica". Difficilmente si vede quale senso potrebbe avere, nell'ontologia platonica – e in una ontologia qualunque –, l'idea che dio crea, per esempio, l'Idea di Uno, l'Idea di Essere, o anche (e forse soprattutto) dell'Altro (nel senso del *Sofista*).

## NOTE AGGIUNTIVE

*Prefazione all'edizione francese*

a. [*La Création Humaine* è il titolo di una grande opera che Castoriadis non ha mai portato a termine. Annunciata insieme a *L'Élément imaginaire* nella prefazione alla raccolta *Domaines de l'homme*, nel 1986 (p. 7; trad. it. in *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa 2021, p. 7), il suo contenuto, per ammissione dello stesso autore, corrisponde a quanto esposto nei seminari all'*École des Hautes Études* dalla primavera del 1980 (su *L'Élément imaginaire*, già annunciato nella prefazione de *L'istituzione immaginaria della società*, si veda l'introduzione di A. FERRARIN alla raccolta ETS appena citata, pp. 5-11). Per questa ragione, i curatori francesi delle opere di Castoriadis, E. Escobar, P. Vernay e poi M. Gondicas, hanno utilizzato "*La Création Humaine*" come sottotitolo di tutti i volumi che raccolgono i seminari. Il progetto iniziale di quest'opera si inscrive nella riflessione che l'autore matura a seguito della pubblicazione de *L'istituzione immaginaria della società* e verosimilmente avrebbe reinserito anche l'attività teorica degli anni precedenti in una cornice più ampia ed articolata (cfr. P. VERNAY, *La pensée vivante au travail* in C. CASTORIADIS, *Sur* le Politique *de Platon,* Seuil, Paris 1999, pp. 15-17). Una lettera del 2 gennaio 1989, in cui Castoriadis presenta alle Éditions du Seuil un indice provvisorio, mostra l'ampiezza del progetto (la traduzione che segue si basa sul testo citato da E. Escobar e P. Vernay nell'*Avertissement* di C. CASTORIADIS, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*. *La Création humaine, 1*, Seuil, Paris 2002, pp. 10-11, dove è possibile trovare ulteriori informazioni in merito, in part. alle pp. 8-12): «PRIMA PARTE: *Il Caos e l'Umanità*. 1. Filosofia e libertà; 2. L'Essere come caos e come forma; 3. Tempo e creazione; 4. L'autocreazione dell'umanità; 5. Per-sé, psiche, soggettività; 6. Il sociale-storico. SECONDA PARTE: *La Creazione politica*. 7. Alle origini della democrazia; 8. Dalla caduta della *polis* alle città europee; 9. L'Europa; 10. Marxismo, totalitarismo e la crisi della società moderna; 11. Il progetto di una società autonoma. TERZA PARTE: *Il Progetto della teoria*. 12. La riflessione filosofica; 13. Il lavoro scientifico; 14. La delucidazione del mondo umano. QUARTA PARTE: *Dare forma al caos*. 15. L'istituzione; 16. Il linguaggio; 17. Il fare: *technē*, *praxis*, politica, etica; 18. Il Bello» (*NdT*).]

b. [Le trascrizioni dei seminari pubblicate fino ad oggi sono le seguenti: *Sur* Le Politique *de Platon*, Seuil, Paris 1999, di cui esiste la trad. it. di tre seminari a cura di G. Auteri, *Enantion Platonos. Castoriadis contro Platone*, c.u.e.c.m., Catania 2004; *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*. *La Création humaine I*, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay, Seuil, Paris 2002; *La Cité et les lois*. *Séminaires 1983-1984*. *Ce qui fait la Grèce 2. La Création humaine III*, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, Seuil, Paris 2008; *Thucydide, la force et le droit*. *Séminaires 1984-1985*. *Ce qui fait la Grèce 3. La Création humaine IV*, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, Seuil, Paris 2011 (*NdT*).]

c. [«Transformation sociale et création culturelle», pubblicato originariamente su *Sociologie et sociétés*, 11, 1, avril 1979, pp. 33-48, poi in C. CASTORIADIS, *Le Contenu du Socialisme*, UGE, «10/18», Paris 1979, pp. 413-439 ed infine in ID., *Fenêtre sur le chaos*, Seuil, Paris 2007, trad. it. di G. Lagomarsino, *Trasformazione sociale e creazione culturale*, in ID., *Finestra sul caos*, Elèuthera, Milano 2007, pp. 11-30 (*NdT*).]

d. [J.-P. VERNANT, *Proche et lointaine Iliade*, prefazione alla trad. fr. di A. Lévi di J. M. REDFIELD, *La Tragédie d'Hector: Nature et culture dans l'Iliade*, Flammarion, Paris 1984 (titolo originale: *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, University of Chicago Press, Chicago 1975, extended edition Duke University Press, Durham and London 1994) (*NdT*).]

*I – Seminario del 10 novembre 1982*

a. Cfr. C. CASTORIADIS, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in ID., *Domaines de l'homme*, *op. cit*., p. 286, rééd. p. 357 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., p. 204): «L'ontologia unitaria, quale che sia il suo travestimento, è legata essenzialmente all'eteronomia. E in Grecia l'insorgenza dell'autonomia è stata resa possibile da una visione non unitaria del mondo, espressa fin dalle origini nei "miti" greci». Ma questa visione non unitaria del mondo che esprime il politeismo greco è condizione – o piuttosto "precondizione" – necessaria ma non sufficiente. L'idea secondo cui ci sarebbe un rapporto diretto fra il politeismo come espressione della diversità del reale ed il pluralismo politico – dato che il declino della città è correlato con il "monismo ontologico" a partire da Platone e poi con la crescita del monoteismo – è stato difeso con passione nel XIX secolo, in un linguaggio e con degli argomenti che portano il segno del loro tempo, da un autore oggi dimenticato, l'ellenista Louis Ménard, in opere come *Du polythéisme hellénique* (Charpentier, Paris 1863). Su questo autore notevole, rivoluzionario del 1848 e amico di Leconte de Lisle, è utile consultare *Louis Ménard ou la païen de rêve* di G. ROMEYER DHERBEY, introduzione (pp. ix-xxxiii) alla riedizione di *Rêveries d'un païen mystique* (Guy Trédaniel, Paris 1990).

b. Se è vero che la quasi-totalità dei testi tragici conservati sono dovuti a degli autori ateniesi, alcune pratiche tragiche sono potute emergere altrove oltre che ad Atene a partire dal VII-VI secolo a.C.: si veda ERODOTO, *Storie*, V, 67 (esistenza di "cori tragici" a Sicione, nel Peloponneso). Ma che la tragedia greca sia stata essenzialmente "attica" è anche lo stesso punto di vista di A. LESKY, *Die griechische Tragödie* (1938), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1984 (trad. inglese di Henriette A. Frankfort, *Greek Tragedy*, E. Benn, London 1965). Si veda anche: H. C. BALDRY, *The Greek Tragic Theater*, Chatto & Windus, London 1971 (trad. it. H.W. Belmore e M. Belmore, *I Greci a teatro*, Laterza, Roma-Bari, 1972, ristampato 2018). Per una prospettiva opposta, si veda per esempio B. LE GUEN, «Théâtre et cités à l'époque hellénistique: "mort de la cité"-"mort du théâtre"?», *Revue des Études Grecques*, 108, 1995/1, pp. 59-90, dove si troverà in particolare una bibliografia recente sulla produzione teatrale (e tragica) non ateniese e "postclassica".

c. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 188-192, e più in generale il cap. 5, "Action," pp. 175-247 (trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, rééd. Agora, 1988, pp. 250-251, 231-314; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, pp. 137-140, 127-182).

d. Episodio della guerra del Peloponneso riportato da TUCIDIDE, V, 84-116. Gli Ateniesi, avendo rifiutato la proposta dei Meli che volevano rimanere neutrali, finiscono per conquistare la loro città, uccidere tutti gli uomini adulti e ridurre in schiavitù le donne ed i bambini.

e. La questione viene posta in modo ricorrente da una quindicina d'anni, in Francia e altrove. In Francia, fra le molte numerose pubblicazioni, si può citare: R.-P. DROIT (éd.), *Les Grecs, les Romains et nous* (secondo forum Le Monde-Le Mans), Le Monde Éditions, Paris 1991, con interventi di Brague, Brunschwig, Cassin, Castoriadis, Deguy, Detienne, Hartog, Ingremeau, Joffre, Lançon, Loraux, Mattéi, Morin, Nicolas, Olender, Peigney, Pépin, Polack, Sissa, Terray, Tourraix, Vernant e Veyne [Il testo dell'intervento di C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne*, ripubblicato in ID., *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, pp. 159-182, rééd. «Points Essais», 2007, pp. 191-219, è stato tradotto in italiano: *Immaginario politico greco e moderno*, in ID., *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186]. Si veda anche la conferenza su "Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité" (Parigi, 10-13 ottobre 1990), che

ha portato alla pubblicazione di B. CASSIN (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992 (con testi di Aubenque, Brunschwig, Narcy, Cassin, Chevalley, Thom, Alliez, Wolff, Deleuze, Derrida, Eco, Ricoeur, Deguy, Courtine, Buci-Glucksmann, Le Gaufey, Anscombe, Bubner e Irwin). Infine, M. AUGÉ (éd.), *La Grèce pour penser l'avenir*, L'Harmattan, Paris 2000, introduzione di J.-P. Vernant, che contiene i contributi dell'omonima conferenza interdisciplinare del 2-4 dicembre 1996 di Augé, Descola, Motté, Romeyer-Dherbey, Quet, Mossé, Castoriadis e Daraki.

f. Creato più di trent'anni fa, il *Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne* (GRECE) si è sforzato agli inizi di presentare – sotto una forma un po' meno grossolana rispetto a quella nella sua versione originale – alcuni temi neo-conservatori o dell'estrema destra tradizionale, con l'anti-egualitarismo come denominatore comune, attraverso delle riviste come *Éléments* o *Nouvelle École*. Sulle origini di questa corrente e sullo straordinario sincretismo al quale è approdata l'evoluzione personale del suo principale portavoce, Alain de Benoist, si può consultare P.-A. TAGUIEFF, *Sur la Nouvelle Droite*, Descarte & Cie, Paris 1994 (con un'importante bibliografia).

g. Su questo problema e la discussione che segue, si veda C. CASTORIADIS, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *op. cit*., pp. 261-306, rééd. pp. 333-352 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia,* in ID., *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 187-200).

*II – Seminario del 17 novembre 1982*

a. LEOPOLD VON RANKE formula il principio secondo cui il ruolo della storia non è fornire un giudizio sul passato né preparare il futuro, ma dire *wie es eigentlich gewesen ist*, "cosa è veramente accaduto" nella prefazione della sua prima grande opera, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824). Momigliano vide nella frase un eco di Luciano, *Come scrivere la storia*, 39; cfr. P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris 1983, p. 167 (trad. it. di C. Nasalli Rocca, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, il Mulino, Bologna 2013, p. 182). Si potrebbe anche vederci una reminiscenza di TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 48, 3: si veda la citazione di K. REPGEN (1982) in M. I. FINLEY, *Ancient History: Evidences and Models*, Viking Press, New York 1985, p. 116, nota 5 (trad. fr. *Sur l'histoire ancienne*, La Découverte, Paris 1987, p. 196; trad. it. di E. Lo Cascio, *Problemi e metodi di storia antica*, prefazione di A. Momigliano, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 180, nota 5). Le pp. 7-66 dell'opera di Finley (trad. fr. pp. 41-124; trad. it. pp. 15-104) sono inoltre particolarmente pertinenti per l'insieme dei problemi trattati in questo seminario. È disponibile una traduzione inglese della prefazione di Ranke in F. STERN, *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, Random House, New York 1973, pp. 55-58.

b. [Cfr. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, rééd. 1999, cap. V, pp. 303-369, rééd. pp. 327-399 (trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022, cap. V, pp. 349-418) (*NdT*)].

c. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (trad. fr *Vérité et Méthode*, Seuil, Paris 1976; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, intr. di G. Reale, Bompiani, Milano 1983, ristampato 2000). Si veda anche la raccolta *L'Art de comprendre*, trad. fr. Aubier Montaigne, Paris 1982. Si può trovare la lista completa degli scritti di Gadamer tradotti in francese nel volume curato da C. COLLOBERT, *L'avenir de la philosophie est-il grec?,* Fides, coll. «Noésis», Québec 2002, pp. 230-231, che comprende anche la traduzione di una conferenza di Gadamer, *L'actualité de la philosophie grecque* (1972) e numerosi studi su questo autore (Y. Lafrance, T. Grondin, F. Renuad). Sulle origini dell'ermeneutica moderna: A. LAKS, A. NESCHKE (éds.), *La Naissance du paradigme*

*herméneutique (Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen)*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1991. [In italiano, per una panoramica generale dell'autore, una bibliografia delle sue opere ed una selezione di studi critici, si veda: F. BIANCO, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004].

d. Si veda C. CASTORIADIS, *Devant la guerre*, Fayard, Paris 1981; 2° edizione rivista, Le Livre de poche, Paris 1982.

e. GUSTAVE GLOTZ (*La Cité grecque*, 1928, ripubblicato da Albin Michel, Paris 1968; trad. it. di P. Serini, *La città greca*, Einaudi, Torino 1948) fu uno dei primi ad insistere sull'importanza della *graphē paranomōn*, l'«azione pubblica per mozione illegale», come «freno» che la democrazia ateniese impone a sé stessa (Glotz, pp. 137-138, 145-146 e soprattutto 189-191; trad. it. pp. 153-156, 163-165 e soprattutto 213-216). Pagine che si possono mettere in relazione con le osservazioni assai anodine di GEORGE GROTE, *A History of Greece* (1849-1859), ripubblicato da John Murray, London 1870, vol. V, pp. 230-234.

f. M. I. FINLEY, *Democracy, ancient and modern* (1973), revised edition, Rutgers University Press, New Brunswick 2018, pp. 16-17, 76-77 (trad. fr. *Démocratie antique et démocratie moderne*, preceduto da *Tradition de la démocratie grecque* di P. Vidal-Naquet, Payot, Paris 1976, pp. 76-78, 137-138; trad. it di G. Di Benedetto e F. de Martino, postfazione di C. Ampolo, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 26-27, 84-85). Finley rinvia qui allo «studio fondamentale» di H. J. WOLFF, *"Normenkontrolle" und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1970*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1970.

g. Nel periodo arcaico, alcuni testi, per esempio la "legge costituzionale" di Dreros (cfr. più avanti la nota *i*, p. 53), pongono la legge sotto il segno degli dèi, ma sono sempre i cittadini, o piuttosto la città, che decidono. Erodoto (I, 65), riporta la tradizione secondo cui le leggi di Sparta sarebbero state dettate a Licurgo dalla Pizia, ma non si fa alcuna menzione di un intervento divino. Numerose città potevano tuttavia domandare l'approvazione di una legge al santuario: sul senso che bisogna attribuire a questa procedura, cfr. M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, Payot, Paris 1955, pp. 114-115.

h. Nel 1981, J.-P. VERNANT aveva già pubblicato alcune delle sue opere principali: *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962 (trad. it. di F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2011); *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965 (trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001); con P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 1972 (trad. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1979); con M. DETIENNE, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974 (trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1999); *Religion grecque, religions antiques*, Maspero, Paris 1976 (trad. it. di P. Pasquino, *Religione greca, religione antica*, in ID., *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-276); *Religions, histoires, raisons*, Maspero, Paris 1979; *La Cusine du sacrifice en pays grec* (a cura di M. Detienne e J.-P. Vernant), Gallimard, Paris 1979 (trad. it. di C. Casagrande, G. Sissa, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati-Boringhieri, Torino 1982).

i. «La ragione greca è quella che permette d'agire in modo positivo, riflesso, metodico, sugli uomini, non quella che consente di trasformare la natura. Nei suoi limiti, come nelle sue innovazioni, appare veramente figlia della città» (J.-P. VERNANT, *La formation de la pensée positive en Grèce archaïque*, 1957, in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., p. 314; trad. it. *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit*., p. 415). Stessa formulazione, leggermente modificata ne *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 133 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, *op. cit*., p. 125). Vernant (*ivi*, pp. 124-125; trad. it. p. 118-119) segnala che si deve ai

lavori di G. Vlastos l'aver stabilito che l'esperienza sociale ha «fornito al pensiero cosmologico il modello di una legge e di un ordine egualitari in sostituzione della dominazione onnipotente del monarca». Si veda in particolare G. VLASTOS, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in D. J. FURLEY e R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, Volume I: The Beginnings of Philosophy*, Routledge and Keagan Paul, London 1970, pp. 57-91. Cfr. tuttavia anche i commenti di JAEGER (*Paideia*, *op. cit*., pp. 127, n. 61 p. 200; trad. it. pp. 302-303 e n. 61) sulla «proiezione della vita della città-Stato sulla vita dell'universo» ed i testi citati in nota *m*, *infra*, p. 156 (Seminario X). Sulla concordanza fra "modello cosmologico" ionico e "modello politico" clistenico, si veda J.-P. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne* (1965), in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit*., pp. 159-181 (trad. it. *Spazio e organizzazione politica nella Grecia antica*, in *Mito e pensiero*, *op. cit*., pp. 243-269), recensione a P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris 1964 (trad. it. di M. Chiarappa, *Clistene l'Ateniese*, Castelvecchi, Roma 2020). Vernant osserva che questi autori ammettono come lui che ci sia «una coincidenza fra la visione geometrica del mondo, propria di Anassimandro, e la visione politica d'una città governata dall'*isonomia*, quale Clistene si sforza di realizzarla ad Atene» (*Mythe et pensée*, *op. cit*., p. 170; trad. it. *Mito e pensiero*, *op. cit*., p. 256). M. DETIENNE è ritornato nello stesso periodo sull'origine dell'idea della città governata dall'isonomia, mettendo l'accento sulla nozione di "centralità" (*meson*): «En Grèce archaïque: géométrie, politique et société», *Annales*, 20, 3, mai-juin 1965, pp. 425-441 (che analizza, in particolare, la questione della deliberazione nell'*Iliade*). Si vedrà nel Seminario X (e in C. CASTORIADIS, *La polis grecque et la création de la démocratie*, *op. cit*., pp. 283-286, rééd. pp. 354-256; trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, *op. cit*., pp. 202-203) tanto le analogie quanto le differenze fra queste analisi e quelle che propone Castoriadis.

j. Tali questioni hanno sempre attirato l'attenzione di eccellenti autori, da Tacito ad Engels, e sono diventati l'oggetto di numerosi lavori antropologici nel XIX e nel XX secolo. Esse sono state recentemente riscoperte. In particolare, cfr. M. DETIENNE (éd.), «Qui veut prendre la parole?», *Le genre humain*, Seuil, Paris février 2003, pp. 40-41, opera in cui l'interesse ed i limiti di una certa forma di comparativismo appaiono chiaramente. M. Detienne vi fa l'elogio di una antropologia «che si sente pienamente libera di andare di cultura in cultura, di ottenere profitto ovunque i fiori si raccolgono e crescono» al fine di «fuggire dalla relazione a porte chiuse fra l'infinito "miracolo greco" e la "civiltà occidentale", inguaribile obesa».

k. Su Marx ed il *mir*, si vedano soprattutto i testi su *La commune rurale et les perspectives révolutionnaires en Russie* (in particolare la celebre lettera a Vera Zasulich dell'8 marzo 1881), in K. MARX, *Œuvres*, II, éd. M. Rubel, Gallimard, Paris 1968, pp. 1551-1573 (trad. it., in F. ENGELS, K. MARX, V. LENIN, *Sulle società precapitalistiche*, a cura e pref. di M. Godelier, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 255-278), così come la prefazione di Marx ed Engels all'edizione russa (1882) del *Manifesto* (trad. fr. *Œuvres*, I, 1965, pp. 1483-1484; trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 289-290). Engels fa allusione alla *zadruga* ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) (trad. fr. Éditions sociales, Paris 1954, pp. 58-59; trad. it. di D. Della Terza e a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 86). Ricordiamo che il *mir* russo è una comunità di villaggio con una forma di proprietà collettiva della terra, la *zadruga* dei Balcani un gruppo familiare con attività economiche comuni (si veda J. GAUDEMET, *Les Communautés familiales*, Marcel Rivière, Paris 1954, pp. 132-157). Le due istituzioni sono divenute l'oggetto, a partire dal XIX secolo, di un'enorme letteratura (in particolare negli ambienti slavofili) che non possiamo affrontare qui.

l. Per il lavoro considerevole realizzato nel corso di questi ultimi vent'anni, si vedano tuttavia gli studi e la bibliografia in P. SCHMITT PANTEL (éd.), *Histoire des femmes en Occident: L'Antiquité*, Plon, rééd. Perrin, coll. «Tempus», Paris 2002.

m. L'iscrizione detta "costituzione di Chio" è stata abbondantemente commentata a partire dalla sua scoperta nel 1907. Testo, trad. fr. e commento in H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima*, I, École française de Rome, Roma 1994, n° 62. Su questa *boulē dēmosiē*, si veda V. EHRENBERG, *The Greek State*, W. W. Norton & Company, New York 1964, p. 62-63 e note pp. 266-267 (trad. fr. a cura di Ed. Will. *L'État grec*, Maspero, Paris 1976, p. 113 e i riferimenti p. 117; trad. it. *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 92 e riferimenti pp. 377-378) e A. SNODGRASS, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, University of California Press, Berkeley 1981, p. 95 (trad. fr. *La Grèce archaïque*, Hachette, Paris 1986, rééd. 1995, p. 114). L'idea secondo cui si tratterebbe di un consiglio "popolare" è stata messa in dubbio da C. AMPOLO («La *boule demosie* di Chio: un consiglio popolare?», *La Parola del passato*, 213, 1983, pp. 401-416), per il quale "*dēmosiē*" vuol dire qui semplicemente "pubblico", con degli argomenti che sono stati in generale trovati persuasivi. Alcuni autori, pur accettando questa critica, ritengono che essa non debba necessariamente far escludere l'ipotesi di una prima esperienza democratica a Chio: si veda E. W. ROBINSON, *The First Democracies: Early Popular Governments Outside of Athens*, Franz Steiner, Stuttgart 1997, pp. 90-101.

n. P. VIDAL-NAQUET, "L'*Iliade* sans travesti", prefazione all'*Iliade*, trad. fr. P. Mazon, Gallimard, Paris 1975, ripubblicata in ID., *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historigraphie ancienne et moderne*, Flammarion, Paris 1990, pp. 29-53 (trad. it. *L'*Iliade *senza travestimenti* in *L'Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1991, pp. xii-xxxix). Si veda anche, dello stesso autore, *Le Monde d'Homère*, Perrin, Paris 2002 (trad. it. a cura di R. Di Donato, *Il mondo di Omero*, Donzelli Editore, Roma 2006).

o. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, Viking Press, New York 1954, trad. fr. *Le Monde d'Ulysse*, Maspero, Paris 1969 (dove si troverà una bibliografia commentata su Omero adatta all'uso del lettore francese ad opera di P. Vidal-Naquet, pp. 223-244), trad. it. *Il mondo di Odisseo*, Pgreco, Milano 2012.

*III – Seminario del 24 novembre 1982*

a. Per Omero, si veda la bibliografia molto utile commentata da P. Vidal-Naquet pubblicata con la traduzione francese de *Il mondo di Odisseo* di Finley, citata *supra*, nota *q*, da p. 45 (con delle aggiunte fino al marzo 1990). Tuttavia, nulla sostituirà il grande articolo di A. LESKY, «Homeros», *Supplementband*, XI, col. 687-846, A. Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1968, della *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Un sostanziale aggiornamento dei lavori recenti può essere trovato nell'introduzione all'antologia di D. L. CAIRNS (ed.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford U. P., Oxford 2001. [Il lettore italiano può consultare anche le "Indicazioni bibliografiche" nell'edizione dell'*Odissea* curata da Di Benedetto, BUR, Milano 2010, pp. 138-149].

b. Una polemica piuttosto violenta (in *Antiquity* ed altre pubblicazioni specializzate) è stata sollevata agli inizi degli anni Sessanta dalle critiche di L. R. Palmer contro la stratigrafia e la datazione di Evans. Secondo Palmer, Evans, riportando più di venti anni dopo le note prese dal suo assistente, Duncan Mackenzie, durante gli scavi nel 1900, avrebbe deliberatamente trascurato, o soppresso, alcuni elementi di queste note. Si veda: L. R. PALMER, J. BOARDMAN, *On the Knossos Tablets*, The Clarendon Press, Oxford 1963; J. RAISON, «Une controverse sur la chronologie cnossienne», *Bull. de l'association G. Budé*, 3, 1961, pp. 305-319.

c. Si veda: J. CHADWICK, *The Decipherment of Linear B*, Cambridge U. P., Cambridge 1958 (trad. fr. *Le Déchiffrement du linéaire B*, Gallimard, Paris 1972; trad. it. *Lineare B. L'enigma della scrittura*

*micenea*, Einaudi, Torino 1959); M. VENTRIS, J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge U. P., Cambridge 1956, 2nd ed. 1973.

d. P. LÉVÊQUE, *L'Aventure grecque*, Armand Colin, Paris 1964, 6e éd. Le Livre de poche, 1997 (trad. it. di C. Sala, *La civiltà greca*, Einaudi, Torino 1970).

e. M. B. SAKELLARIOU, *Le Peuplement de la Grèce et du bassin égéen aux hautes époques,* vol. III: *Les Proto-Grecs*, Ekdotikè Athènôn, Athènes 1980. Su tali questioni, alcuni aggiornamenti sono stati apportati da A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce,* XIIIe-VIIIe *siècles avant notre ère. La genèse du politique*, Les Belles Lettres, Paris 2002.

f. L'idea di una distruzione totale del mondo miceneo da parte di ondate di invasori (che fu quella del XIX secolo e che si ritrova ancora, per esempio in P. LÉVÊQUE, *L'Aventure grecque*, *op. cit.*) oggi non è quasi più accettata: cfr. A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce*, *op. cit.,* pp. 23-90.

g. Ripresa in particolare nell'anonimo "Agone di Omero ed Esiodo". Testo greco in T. W. ALLEN (ed.), *Homeri Opera,* V, Oxford U. P., Oxford 1912, ed. corr. 1969, trad. fr. di Ph. Brunet, commento di M.-Chr. Leclerc in HÉSIODE, *La Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier, Le catalogue des femmes: fragments, Autres fragments suivis de La Dispute d'Homère et d'Hésiode*, LGF, coll. «Le Livre de poche classique», Paris 1999. [ESIODO, *Opere*, a cura di A. Colonna, Utet, Torino 1977. Si veda il commento di P. BASSINO, *The Certamen Homeri Et Hesiodi: A Commentary*, De Gruyter, Berlin 2018].

h. «La "riforma oplitica" dell'inizio del VII secolo fu conseguenza e causa al tempo stesso di una profonda trasformazione politica». (P. VIDAL-NAQUET, *Une civilisation de la parole politique*, ripubblicato in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris 1981, rééd. La Découverte, 1995, pp. 29-30; trad. it. di F. Sircana, *Una civiltà della parola politica*, in ID., *Il cacciatore nero*, Editori Riuniti, Roma 1988, ripubblicato integralmente da Feltrinelli, Milano 2006, p. 22. Si tratta di una versione abbreviata di un testo apparso in *Encyclopaedia universalis,* t. VII, Paris 1970, pp. 1009-1018). Si veda anche: ID., *La tradition de l'hoplite athénien* (1968), in ID., *Le Chasseur noir*, *op. cit*., pp. 125-149 (trad. it. *La tradizione dell'oplita ateniese*, in *Il cacciatore nero, op. cit.*, pp. 103-124).

i. Testo tradotto in francese e commentato in VAN EFFENTERRE, RUZÉ, *op. cit.,* p. 42, n° 64. Si veda anche il commento di A. M. SNODGRASS, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, *op. cit*., pp. 118-120.

j. A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece: an Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*, Edinbourgh U. P., Edinbourgh 1971, reed., Routledge, London 2000; J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, Methuen, London 1977.

k. In «Appendice I: Retour au monde d'Ulysse» della riedizione del 1978 della traduzione francese de *Le Monde d'Ulysse*, *op. cit*., in particolare pp. 193-198.

l. G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge U. P., Cambridge 1962 e ID., *Homer and the Epic*, Cambridge U. P., Cambridge 1965.

m. E. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1978 (trad. it. e intr. di M. Piccolomini, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 1983).

n. [Per approfondire questi aspetti, si veda C. CASTORIADIS, *Imagination, imaginaire, réflexion*, in ID. *Fait et à faire*, Seuil, Paris 1997, rééd. 2008, pp. 309-312 (trad. it. *Immaginazione, immaginario, riflessione*, in ID., *L'elemento immaginario*, *op. cit.*, in part. pp. 113-116) (*NdT*).]

o. Cfr. H. HEINE, *Die Götter im Exil* (1853), trad. fr. *Les Dieux en exil*, ripubblicato nella 2° ed. di ID., *De l'Allemagne* (1855), rééd. P. Grappin, LGF, coll. «Pluriel», Paris 1981, pp. 383-422 (trad. it. a cura di L. Secci, *Gli dèi in esilio*, Adelphi, Milano 1978, pp. 3-28): «la credenza popolare vuole che nelle rovine degli antichi templi continuino a dimorare le vecchie divinità greche, le quali, tuttavia, con la vittoria di Cristo, hanno perduto ogni potere, sono diavoli malvagi che di giorno si tengono nascosti tra le civette e i rospi nei ruderi tenebrosi del loro trascorso splendore, mentre di notte ne vengono fuori in leggiadre sembianze per allettare e sedurre qualche viandante ingenuo o qualche giovanotto temerario» (trad. fr. p. 388; trad. it. p. 11).

p. In un'opera che riprende quattro conferenze dedicate nel 1996 ai "tratti orientalizzanti" in Omero e altrove, l'ellenista tedesco Walter Burkert, di cui è noto il considerevole ruolo nella (ennesima) riscoperta dell'«influenza del Vicino Oriente sulla cultura greca della prima epoca arcaica» (è il sottotitolo della sua opera *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1984, trad. ingl. di M. E. Pinder e W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1992), nota tuttavia: «Siamo ancora debitori ai Greci di un decisivo progresso, e in che senso? "Filosofia" e "scienza" sembrano trovarsi al centro di una possibile risposta in senso affermativo». E: «In nessun altro luogo, inoltre, sorse la filosofia nella forma in cui sorse in Grecia. Fu solo il particolare talento dei Greci a giocare il ruolo principale, o piuttosto una diversa situazione sociale, priva di re, sacerdoti potenti e "case delle tavolette"? Anche nel campo della matematica i Greci svilupparono una forma di dimostrazione deduttiva del tutto nuova» (W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution*, *op. cit*., pp. 52 e 69; trad. fr. di B. Leclercq-Neveu, *Tradition orientale dans culture grecque*, Macula, Paris 2001, pp. 46 e 67; trad. it. a cura di C. Antonetti, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca. Edizione seconda*, Marsilio, Padova 1999, pp. 38 e 55).

q. E. HUSSERL, *L'origine della geometria* (1936), a cura di N. Argentieri, Castelvecchi, Roma 2023. La traduzione francese di J. Derrida con la sua introduzione è: *Origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962, 3me éd. 1990. [Il testo di Derrida è stato tradotto in italiano: *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 2008.] Il testo di Husserl, che è un frammento di *Crisi* è stato riprodotto, nella versione di Derrida, come «Appendice III» (pp. 403-427) della traduzione completa dell'opera di Husserl da G. Granel: *La Crise des sciences européennes et la philosophie*, Gallimard*,* Paris 1976.

r. N. BOURBAKI, *Éléments de mathématique. Théorie des ensembles*, Hermann, Paris 1940, ora in ID., *Éléments d'histoire des mathématiques,* Masson, Paris 1995 (trad. it. di M. L. Vesentini Ottolenghi, *Elementi di storia della matematica*, Feltrinelli, Milano 1963). Cfr. anche J. DIEUDONNÉ, *Pour l'honneur de l'esprit humain. Les mathématiques aujourd'hui*, Hachette, Paris 1987, rééd. coll. «Pluriel», 1988, pp. 40-46.

s. Cfr. C. CASTORIADIS, *Portée ontologique de l'histoire de la science* (1985), in ID., *Domaines de l'homme, op. cit*., pp. 438-444, rééd. pp. 548-555. Si veda anche G. E. R. LLOYD: «[...] sia nella matematica egizia che in quella babilonese manca la nozione di dimostrazione» (*Magic, reason and experience. Studies in the origins and development of Greek science*, Cambridge U. P., Cambridge 1979, pp. 230, 230-234; trad. fr., *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison et experience*, Flammarion, Paris 1990, pp. 236, 238-241; trad. it. U. Santini e F. Cuniberto, *Magia,*

*ragione e esperienza. Nascita e forme della conoscenza greca*, Bollati-Boringhieri, Torino 1982, pp. 155, 154-158).

t. Sulla questione dell'autenticità delle lettere platoniche, si troverà un'utile messa a punto, con riferimenti, in PLATON, *Lettres,* a cura di L. Brisson, GF, Paris 1987, ed. aggiornata 1994, pp. 10-21. [In italiano, si veda l'introduzione di F. FORCIGNANÒ al volume da lui recentemente curato: PLATONE, *Settima lettera*, Carocci, Roma 2020 (*NdT*).]

*IV – Seminario del 1° dicembre 1982*

a. «[...] i Greci dei primi secoli non concepiscono il corpo come unità […]»; «Si potrebbe in un primo tempo pensare che *thymós* e *noos* siano qualcosa di simile a quelle parti dell'anima di cui parla Platone. Ma ciò presuppone l'unità dell'anima, ed è proprio quest'unità che è ignota a Omero. *Thymós*, *noos* e *psyché* sono, per così dire, organi separati che hanno di volta in volta una particolare funzione. Questi organi dell'anima non si distinguono sostanzialmente dagli organi del corpo» (B. SNELL*, Die Entdeckung des Geistes*, Claassen & Goverts, Hamburg 1946, trad. fr. *La Découverte de l'esprit*, Les Éditions de l'Éclat, Paris 1994, pp. 24 e 33; trad. it. di V. Degli Alberti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1951, ristampato 2002, pp. 27 e 36). La tesi di Snell fu presentata (e criticata) già nel 1928-1930 in *Philologus* e *Gnomon*. La sua formulazione più categorica si trova nell'articolo su «L'uomo nella concezione di Omero» (1939), da cui sono tratte queste citazioni. La sua influenza è stata considerevole e ne troviamo tracce in autori tanto importanti e diversi come H. FRÄNKEL (benché la posizione di quest'ultimo sia più sfumata: cfr. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (1950), C. H. Beck, München 1962, pp. 84-94; trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 129-142) e E. R. Dodds. Ma anche M. I. Finley, A. W. H. Adkins (*Merit and Responsibility*, Oxford, Oxford U. P., 1960), J.-P. Vernant, J. de Romilly, J. Bremmer... Alcuni avvertimenti si sono tuttavia fatti sentire dopo la pubblicazione dell'opera, da parte di ellenisti della fama di A. LESKY, nella sua *Geschichte der griechischen Literatur* (1958), Fräncke, München-Bern 1971, e di H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley 1971, p. 9 e seguenti. [Il primo capitolo dell'opera di Lloyd-Jones è stato tradotto in italiano da A. Morpurgo-Davies: «La giustizia di Zeus nell'Iliade», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, (12) 1971, pp. 62-91]. Più recentemente, ed in maniera molto vigorosa, B. KNOX, «What Did Achilles Look Like?», in ID., *Backing into the Future. The Classical Tradition and Its Renewal*, Norton, New York 1994, pp. 50-54, e ID., *The Oldest Dead White European Males*, Norton, New York 1993, pp. 37-41, come Bernard Williams, nell'opera citata più avanti (nota "v" di questo seminario). Sui differenti contesti nei quali sono impiegati *phrenes*, *thumos*, *psuchē*, eccetera, in Omero ed altri autori, cfr. anche R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (1951), Cambridge U. P., Cambridge 2011, pp. 13-22 (trad. fr. *Les Origines de la pensée européenne*, Seuil, Paris 1999, pp. 39-152; trad. it. di P. Zaninoni, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1998, riedizione 2006, pp. 35-149).

b. Cfr. P. CHANTRAINE, «La tradition manuscrite de l'*Iliade*», in P. MAZON ET AL.*, Introduction à l'*Iliade, Les Belles Lettres, Paris 1943, pp. 30-33.

c. F. A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum* (1795), Hildesheim, Halle 1884, ristampato Halle, 1963. L'edizione più recente è quella con traduzione inglese ed un commento di A. T. GRAFTON, G. W. MOST e J. E. ZETZEL, Princeton U. P., Princeton 1985.

d. La datazione tarda (VII o VI secolo) difesa un tempo da M. West, poi da M. SKAFTE JENSEN, *The Homeric Question and the Oral Formulaic Theory*, Museum Tusculanum Press, Copenaghen 1980,

sta tuttavia tornando in auge. Cfr. G. NAGY, *Poetry as performance. Homer and beyond*, Cambridge U. P., Cambridge 1996 (teoria della «cristallizzazione» tarda: pp. 108-109 e 143-144) e soprattutto A. BALLABRIGA, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'*Odyssée, PUF, Paris 1998, in part. pp. 11-50. Si può trovare un punto di vista differente in I. MALKIN, *The Returns of Odysseus*, University of California Press, Berkeley 1998, che critica C. CALAME nella sua relazione: «Ulysse, un héros proto-colonial?», *L'Homme*, 164, 2002, pp. 145-154. Alcuni degli argomenti più forti in favore di una ipotesi "bassa" erano già stati presentati in due opere pubblicate all'inizio del XX secolo e da allora un poco trascurate: in Francia, M. BRÉAL, *Pour mieux connaître Homère*, Hachette, Paris 1906; in Gran Bretagna, G. MURRAY, *The Rise of Greek Epic* (1907), Clarendon Press, Oxford 1924, ripubblicato per Oxford U. P. Paperbacks, 1960. Si troveranno dei riferimenti ai lavori recenti in D. L. CAIRNS, «Introduction», *op. cit*., pp. 1-12.

e. [Con "diascheuaste" vengono indicati i filologi ellenistici che hanno ritoccato e rimaneggiato il testo dell'*Iliade*, fornendogli la forma in cui il poema è stato tramandato fino a noi (*NdT*).]

f. Si vedano in particolare i quattro volumi di V. BÉRARD, *Navigations d'Ulysse*, Armand Colin, Paris 1927-1930.

g. Nota 3: J. BOLLACK, «Ulysse chez les philologues», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, pp. 9-35, ora in ID., *La Grèce de personne*, Seuil, Paris 1997, pp. 29-59 (trad. it. a cura di R. Saetta Cottone, *Odisseo presso i filologi*, in ID., *La Grecia di nessuno*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 34-64).

h. Nota 4: si veda anche il Seminario VII (pp. 118-122) ed il commento di questo passo da part di S. SAÏD, *Homère et l'*Odyssée, Belin, Paris 1998, pp. 1-5.

i. Qui e in ciò che segue, Castoriadis riprende sostanzialmente lo stato della questione così come lo si può trovare, per esempio, in G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, *op. cit.*, o in raccolte come ID. (ed.), *The Language and Background of Homer. Some Recent Studies and Controversies*, Heffer, Cambridge 1964, che raccoglie dei testi che meritano ancora di essere consultati (in particolare la relazione di Dodds sulla "questione omerica"). Sui dibattiti degli ultimi venti anni riguardo i "limiti dello stile formulare", le "scene tipiche" e le immagini omeriche, si può trovare un'utile panoramica della letteratura recente in: S. SAÏD, *Homère et l'*Odyssée, *op. cit*., pp. 44-64; D. L. CAIRNS, *Introduction*, *op. cit*., in particolare pp. 33-56.

j. Si veda M. PARRY, *L'Épithète traditionnelle dans Homère et Les Formules et la métrique d'Homère*, Les Belles Lettres, Paris 1928. Una versione inglese è consultabile in A. PARRY (ed.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford U. P., Oxford 1972. Si veda anche A. B. LORD, *The Singer of Tales* (1960), 2ⁿ ed. by S. Mitchell and G. Nagy (eds.), Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 2001.

k. Si veda la nota *f* alla p. 51.

l. Negli ultimi vent'anni, alcuni autori hanno relativizzato il ruolo del duello nell'*Iliade* e hanno insistito sull'importanza delle forme collettive di combattimento: cfr. lo "stato dell'arte nella riedizzione di P. DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique* (1985), Hachette Littératures, Paris 1999, pp. 276-280, e in particolare i riferimenti alle opere di J. LATACZ, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, C. H. Beck, München 1977, e W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, t. IV, University of California Press, Berkeley 1985; tuttavia, si vedano anche gli studi di H. VAN WEES, in particolare «Homeric Warfare» in I. MORRIS, B. POWELL (eds.), *A New Companion to Homer*, Brill, Leiden 1997, pp. 668-693.

m. Alcuni storici ritengono oggi che i poemi riflettano le istituzioni della fine dei secoli oscuri (fine IX-inizio VIII secolo a.C.) piuttosto che quelle dei secoli XI-IX e tendono ad insistere sulla presenza di elementi contemporanei alla stesura dei poemi. Si veda, per esempio: i cap. iii e iv di O. MURRAY, *Early Greece*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1978 (trad. fr. *La Grèce à l'époque archaïque*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 1995; trad. it. di M. Fantuzzi, *La Grecia delle origini*, a cura di E. Lo Cascio, il Mulino, Bologna 1996); i lavori citati in S. SAÏD, *Homère et l'*Odyssée, *op. cit.,* pp. 71-77; soprattutto quelli di J. P. Crielaard e di K. A. Raaflaub. Per altri autori (in particolare A. SNODGRASS, «An Historical Homeric Society?», *Journ. of Hellenic Studies*, 94, 1974, pp. 114-125), la società "omerica" così come appare nei poemi non è coerente ma, proprio come la lingua omerica, è un amalgama di elementi di epoche diverse. Su tali questioni, si veda anche: K. A. RAAFLAUB, «Homer und die Geschichte des 8. Jh.s v. Chr.» in J. LATACZ (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1991, pp. 205-256; i commenti di I. MORRIS nella versione rivista di «The Use and Abuse of Homer» (1986), in D. L. CAIRNS, *Oxford Readings*, *op. cit*., pp. 57-91.

n. Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, «Le fait religieux dans la Grèce ancienne» (1948), ora in ID., *Études d'histoire et de philologie*, Vrin, Paris 1975, pp. 11-21, per il quale non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza della «mancanza, presso i Greci, di tutto ciò che sarebbe di competenza di una letteratura di una dottrina religiosa propriamente detta», di un «Libro, nel senso in cui si parla della Bibbia, dell'Avesta o del Corano», una mancanza dovuta all'assenza in Grecia, eccetto che nelle sue correnti molto minoritarie, come l'orfismo e soprattutto il pitagorismo, di un «fondatore di una religione, di un uomo ispirato o di un dio-profeta venuto a rivelare agli uomini una religione che si dice vera in opposizione alle altre, una religione che implica un credo, una morale e una Chiesa».

o. Secondo una tradizione attestata abbastanza tardivamente (I secolo a.C.), si dovrebbe a Pisistrato la messa per iscritto dei poemi di Omero. A questo proposito, si veda la critica di P. MAZON ET AL., *Introduction à l'*Iliade, *op. cit*., pp. 271-282 e l'aggiornamento di M. SKAFTE JENSEN, *The Homeric Question and the Oral-formulaic Theory*, *op. cit,* pp. 149-158; discussione molto approfondita in G. NAGY, *Poetry as Performance: Homer and Beyond, op. cit.,* in part. i capitoli v e vi.

p. J. ANOUILH, *Antigone*, La Table ronde, Paris 1946, ed. Le chœur, p. 53 (trad. it. di A. Rodighiero, M. Carpitella, in SOFOCLE, J. ANOUILH, B. BRECHT, *Antigone. Variazioni sul mito*, a cura di M. G. Ciani, Marsilio, Padova 2000, p. 84): «Ecco. Ora la molla è carica. Non deve far altro che scaricarsi da sola. È questo che è comodo nella tragedia. Si dà una spintarella perché prenda il via […] È tutto. Dopo, non c'è altro se non lasciar fare. […] Nel dramma, con questi traditori, con questi cattivi incalliti, questa innocenza perseguitata, questi vendicatori, questi san-bernardo, questi bagliori di speranza, diventa spaventoso morire, come un incidente. Forse ci si sarebbe potuti salvare, quel bravo ragazzo avrebbe potuto arrivare a tempo insieme ai gendarmi. Nella tragedia si è tranquilli. Anzitutto, si è tra noi. Siamo tutti innocenti, insomma. Non è perché ce n'è uno che ammazza e uno che è ammazzato. È una questione di distribuzione».

q. Sull'*Iliade* come poema non solamente della Guerra e della morte, ma anche dell'"umanizzaizone" dell'eroe, cfr. G. S. KIRK, *The Songs of Homer, op. cit.*, p. 353: «Sarebbe falsificare l'equilibrio del poema affermare che è la storia mentale ed emotiva di Achille che conta principalmente; tuttavia, la trasformazione del suo orgoglio e della sua rabbia, prima nell'Ambasciata in dubbio sull'intero codice eroico, poi nell'indecisione e nel compromesso che porta alla morte di Patroclo, in seguito nella riprovazione di sé stesso e nel dolore, poi nella follia ossessiva, e alla fine in una sorta di riluttante accettazione delle leggi fondamentali della società e almeno di una somiglianza di generosità – tutto questo è il nucleo morale dell'intero poema, e ciò che lo eleva oltre il livello di reiterata crudeltà e morte a un piano più universale di orgoglio, purificazione e legge divina. Ho pochi dubbi sul fatto che questo approfondimento dei temi della guerra sia opera di Omero, il principale compositore del

poema». Sullo stesso argomento, ha scritto belle pagine B. KNOX, «Introduction», in *The Iliad*, Penguin Books, London 1991 (cit. *infra*, nota *v* p. 78), pp. 58-64.

r. Sull'esperienza greca della morte, ricca documentazione, per il periodo omerico, si veda E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California, Berkeley and Los Angeles 1979. La presentazione generale di L. KAHN-LYOTARD e N. LORAUX: *Mort. Les mythes grecs*, in Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* (1981), t. 2, Flammarion, Paris 1999, pp. 117-124 (trad. it. *Morte. I miti greci*, in *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, vol. 2, a cura di I. Sordi, Rizzoli, Milano 1989, pp. 1212-1224). Ma si consultino anche i lavori di N. LORAUX sulla "bella morte" e, per il periodo successivo, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, La Haye-Berlin-Paris 1981; si vedano anche gli articoli di J.-P. VERNANT ripresi in *L'Individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris 1989 (trad. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, a cura di G. Guidorizzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000). È stato osservato (per esempio da K. REINHARDT, *Die "Ilias" und ihr Dichter,* Herausgegeben von U. Hölscher, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961) che l'*Iliade* è meno il poema della guerra – come è stato spesso detto – che il poema della morte. Cfr. J. GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Clarendon Press, Oxford 1980, p. 94: «È in accordo con questo interesse prioritario per la vita umana, per la sua qualità di essere intensa e gloriosa ma transitoria, e per la sua posizione in bilico tra l'eterna luminosità del cielo e l'immutabile oscurità del mondo dei morti, che i poemi omerici si interessano alla morte molto più di quanto non facciano per la lotta». Sul posto dell'esperienza guerriera nei poemi, si veda anche J. REDFIELD, «Warfare and the Hero in the Classical World», *Laetaberis*, 3, 1984, pp. 1-16 (trad. fr. «*La guerre et le héros dans le monde classique*», nel numero su Omero di *Europe*, 865, mai 2001, pp. 172-192).

s. Castoriadis avrebbe potuto probabilmente ricordare qui alcuni aspetti della concezione sumero-accadica dell'Aldilà, la cui influenza, diretta o indiretta, sul "compositore" dell'epopea non è da escludere (cfr. le opere di Burkert e di West citate *infra*, nota *d* p. 100). Su questa concezione, si veda la presentazione generale di J. BOTTÉRO, *La mythologie de la mort* (1980), ripubblicato in *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris 1987, pp. 323-346 (trad. it. di C. Matthiae, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità, gli dèi*, Einaudi, Torino 1991, pp. 299-322). È vero che, come segnala G. ROUX (*La Mésopotamie*, éd. rev., Seuil, coll. «Points Histoire», Paris 1995, p. 125), «i pochi dettagli sulla sorte dello "spirito" dei defunti che possiamo ricavare da una decina di testi sono piuttosto vaghi e spesso contraddittori». Ma soprattutto, delle credenze analoghe possono essere riprese in contesti culturali completamente diversi. «Privato della speranza di un Paradiso, promesso ad un Aldilà sinistro», quello che il Mesopotamico, sentendo periodicamente minacciato l'ordine delle cose, ha cercato, e questo fino alla fine della civiltà mesopotamica, è di «provocare attraverso degli atti magici nuove decisioni degli dèi» (ROUX, *op. cit.,* p. 127): è il senso della grande Festa del Nuovo Anno babilonese nell'interpretazione che ne fornisce Roux, che riprende esplicitamente quella di T. Jacobsen in H. FRANKFORT ET AL., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago U. P., Chicago 1946 (più volte ristampato).

t. Nei suoi seminari del 1976-1981 al Collège de France, J.-P. Vernant aveva cercato di mostrare che sia il canto epico (la celebrazione della "morte bella" dell'eroe, della scelta della vita breve) sia il memoriale funebre traducono una stessa «strategia nei confronti della morte» che permette di creare, grazie al ricordo dei «morti esemplari», il passato comune di una comunità di vivi. Si vedano i testi raccolti nell'opera di VERNANT citata nella nota "r" di questo seminario, *L'Individu, la mort, l'amour* (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*), in particolare *La belle mort et le cadavre outragé* [trad. it. *La bella morte e il cadavere profanato*, che si può trovare anche in A. L. TROMBETTI BUDRIESI (a cura di), *Gallo ad Asclepio: morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, CLUEB, Bologna 2013, pp. 361-388]. Cfr. anche il cap. iii («*Death and the God-like hero*») dell'opera di

GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, *op. cit.,* pp. 81-102. Tuttavia, pur avendo certamente tenuto conto dell'apporto di Vernant, Castoriadis prosegue qui una riflessione su temi propri: si veda *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit*., pp. 425-426, rééd. pp. 459-460 (trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, *op. cit*., pp. 479-480).

u. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate,* 28b-d, dove Socrate stesso cita i versi 113-123 dell'*Iliade* (sull'atteggiamento di Achille di fronte alla morte). Sulla morte di Socrate, si veda M. I. FINLEY, «Socrates and Athens», *Aspects of Antiquity discoveries and controversies*, Chatto & Windus, London 1968, pp. 58-72 (trad. fr. in *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris 1989, rééd. Hachette, coll. «Pluriel», 1995, pp. 65-79); C. MOSSÉ, *Le Procès de Socrate* (1987), Complexe, Bruxelles 1989. [Più recentemente: M. M. SASSI, *Indagine su Socrate*, Einaudi, Torino 2015; EAD., *Il processo a Socrate* in G. FABRE (a cura di), *Processi politici*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 11-32.]

v. La questione della *decisione* (e del ruolo dell'intervento divino) negli eroi di Omero è diventata oggetto di numerosi dibattiti da una decina d'anni. Essa era già stata al centro delle discussioni sull'"io" omerico (si vedano i testi citati nella nota "a" di questo seminario, ai quali bisogna aggiungere il celebre *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1961 di A. LESKY, parzialmente tradotto *Divine and Human Causation in Homeric Epic* in D. L. CAIRNS, *Oxford Readings*, *op. cit*., pp. 170-202, come anche J. REDFIELD, «Le sentiment homérique du Moi», *Le Genre humain*, 12, avril 1985, pp. 93-111). Il filosofo B. WILLIAMS ha apportato nel 1993 su questo tema un contributo importante: *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993, in particolare il cap. ii «Centers of Agency», pp. 21-49 (trad. it. di M. Serra, *Vergogna e necessità*, Il Mulino, Bologna 2007, «Centri di azione», pp. 31-62), le cui conclusioni non sono molto distanti da quelle di Castoriadis, malgrado la distanza fra i punti di partenza (B. Williams appartiene alla tradizione analitica britannica); B. KNOX ha dato una recensione sostanziosa di questa opera, ripubblicata in *Backing into the Future*, *op. cit*., pp. 220-243. Si può consultare anche R. GASKIN, «Do Homeric Heroes Make Real Decisions?», *Classical Quarterly*, 40, 1990, pp. 1-15, ripubblicato in D. L. CAIRNS, *Oxford Readings*, *op. cit*., pp. 147-169 (e altri riferimenti, in particolare i lavori di T. Jahn, A. Schmitt, H. Pellicia e M. Finkelberg si trovano nell'*Introduction* di Cairns, *op. cit*., pp. 12-24) e C. GILL, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1996. Sull'insieme delle questioni trattate nei Seminari dal IV al VI, si veda infine l'eccellente *Introduction* di B. KNOX alla traduzione di R. Fagles, *The Iliad*, Penguin Books, Harmondsworth 1991, pp. 3-64, la cui posizione conferma su numerosi punti quella che è presentata in questa sede.

w. Cfr. M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947 (trad. fr. *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, Paris 1974, pp. 47-51 e 58-91; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, ripubblicato nella collana «Piccola Biblioteca Einaudi» 2010, pp. 39-44 e 51-86). Si sa che, per Horkheimer e Adorno, «astuto pellegrino è già l'*homo oeconomicus* a cui somigliano tutti gli uomini dotati di ragione. Perciò l'*Odissea* è già una robinsonata» (trad. it. p. 68; trad. fr. p. 74). Essi hanno quindi voluto studiare «la dialettica di mito e illuminismo nell'*Odissea*, come in uno dei primissimi documenti rappresentativi della civiltà borghese occidentale. Al centro sono i concetti di sacrificio e di rinuncia, in cui si rivela sia la differenza che l'unità della natura mitica e del dominio razionale della natura» (trad. it. p. 8; trad. fr. p. 8).

*V – Seminario del 15 dicembre 1982*

a. Cfr. nota *g* di p. 40.

b. Cfr. B. C. DIETRICH, *Death*, *Fate and the Gods,* The Athlone Press, London 1965, cap. vi ("Moira in Homer"), pp. 194-231 e R. B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, *op. cit.*, *passim.*

c. W. OTTO, *Die Götter Griechenlands* (1929, 2° ed. 1934), Schulte-Bulmke, Frankfurt 1956, trad. fr. *Les dieux de la Grèce*, *op. cit*., pp. 291-316 (trad. it. *Gli dèi della Grecia*, *op. cit.,* pp. 259-281).

d. «[…] e l'Erinni che vaga nel buio / l'udì dall'Erebo, essa che ha cuore spietato», *Iliade,* IX, 571-572 (trad. di R. Calzecchi Onesti).

e. Sulla collocazione del *Prometeo incatenato* nella trilogia di Eschilo, si veda M. GRIFFITH, *Appendix: The Trilogy*, nell'edizione da lui curata, AESCHYLUS, *Prometheus Bound*, Cambridge U. P., Cambridge 1983, pp. 281-305. In francese: S. SAÏD, *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné*, Klincksieck, Paris 1985.

f. Sul mito di Eos e di Titone e la distinzione fra immortalità ed eterna giovinezza, si vedano i commenti di G. NAGY, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1979, pp. 196 ss. (trad. fr. *Le Meilleur des Achéens*, Seuil, Paris 1994, pp. 237 ss.).

g. Cfr. l'apologo di Prodico di Ceo, riportato da SENOFONTE, *Memorabili*, II, 1, 21-34 (= fr. 2 Diels-Kranz).

h. Cfr. la famosa elegia *Dell'Eunomia*, nota per una citazione di Demostene (fr. 4 in Diels-Kranz; fr. 3 in Diehl, *op. cit.*); si veda W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.,* cap. VIII, pp. 173-187 (trad. it. pp. 257-282) e H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., cap. IV, sez. 6, 249-273 (trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit*., pp. 327-353), che avvicinano tutte e due le parole di Solone all'avvertimento di Zeus in *Odissea*, I, 32-43.

i. Per esempio, H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., che scrive a p. 446, nota 2 (trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit.*, p. 563, nota 52): «la nozione di "volontà" in quanto tale manca nell'orizzonte spirituale della grecità arcaica e classica; […] Da ciò il fatto che non esistesse un sostantivo specifico per indicare la "volontà"…». Ma si veda anche E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951, p. 20, nota 31 (trad. fr. *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, Paris 1977, p. 32; trad. it. di V. Vacca de Bosis, *I greci e l'irrazionale*, ristampato BUR, Milano 2009, p. 63, nota 32), che segnala che «l'uomo omerico non possiede il concetto di volontà», ma aggiunge, criticando su questo punto B. SNELL («Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum», *Philologus*, 85, 1929-1930, pp. 141-158): «sembra un po' artificioso negare che in passi come *Iliade*, XI, 403 sgg. o in *Odissea*, V, 355 sgg. si descrive in realtà una decisione ragionata, presa dopo aver pesato le alternative possibili». Si veda anche H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley 1971, pp. 9-10 (e, sui limiti dell'analisi lessicale, pp. 2-3 e 157-158); inoltre, si vedano i riferimenti citati *supra*, nota *b*, p. 64, e *v*, p. 78 (in particolare, sull'argomento *ex silentio* di B. SNELL, *op. cit*., p. 12 (trad. it. *La cultura greca e la scoperta dello spirito*, *op. cit*., p. 15), i commenti feroci di B. KNOX, *The Oldest Dead White European Males*, *op. cit*.).

j. Cfr., per es., J.-P. VERNANT, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque*, in J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972, pp. 43-74, in part. p. 44 (trad. it. di M. Rettori, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29-63, in part. p. 30): «Siamo portati a credere che l'uomo si decide e agisce "volontariamente" così come ha braccia e gambe; anche dove una civiltà, come quella della

Grecia arcaica e classica, non comporta nella lingua alcuna parola corrispondente al nostro termine "volontà", noi non esitiamo molto a dotare gli uomini di quel tempo, quasi loro malgrado, di questa funzione volontaria cui però non hanno dato un nome». E p. 73 (trad. it. pp. 61-62): «Nell'Atene del V secolo l'individuo si è affermato, nella sua particolarità, come soggetto di diritto […]. Ma né l'individuo, né la sua vita interiore hanno acquisito sufficiente consistenza e autonomia da costituire il soggetto in un centro decisionale da cui promanerebbero i suoi atti».

k. "Le malattie della volontà" è il titolo di una delle opere più note dello psicologo francese Théodule RIBOT (*Les Maladies de la volonté*, Baillière, Paris 1883. [Di questo testo esiste una vecchia trad. it. di inizio Novecento, ad opera di S. Behr, Treves, Milano 1904)].

l. P. VIDAL-NAQUET, «L'*Iliade* sans travesti», *op. cit*., p. 53 (trad. it. *L'"Iliade" senza travestimenti*, *op. cit.,* p. XXXVII): «Alcuni personaggi si identificano con una funzione, militare o politica […] La funzione di Agamennone è la funzione regale». Su questo aspetto, si veda anche F. ROBERT, *Homère*, PUF, Paris 1950, pp. 214-271.

m. Intervista ad Hannah Arendt di Günter Gaus del 28 ottobre 1964, ripubblicata in A. REIF (Hrsg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976 (trad. fr. «Seule demeure la langue maternelle», *Esprit*, 6, juin 1980, pp. 19-38, ripubblicata in H. ARENDT, *La Tradition cachée*, Bourgois, Paris 1987, pp. 221-256; trad. it. di P. Costa, *"Che cosa resta? Resta la lingua" Una conversazione con Günter Gaus*, in EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 35-59). Prima formulazione in «History and immortality», *Partisan Review*, 24, 1 1957, pp. 11-53 (trad. fr. *Le concept d'histoire*, in EAD., *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. «Idées», Paris 1972, p. 70; trad. it di T. Gargiulo*, Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in EAD., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 81). Si veda il commento di Castoriadis in *La* polis *grecque et la création de la démocratie,* in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., p. 262, rééd. p. 327 (trad. it. *La polis greca e la creazione della democrazia*, in *L'engima del soggetto*, *op. cit*., p. 182). Cfr. anche S. WEIL: «Nell'*Iliade* gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato e in vincitori, capi dall'altro; non vi è un solo uomo che non sia in qualche momento costretto a piegarsi alla forza. […] Nulla di prezioso, destinato o meno a perire, viene trascurato; viene esposta la miseria di tutti senza dissimulazione né disdegno, nessun uomo è posto al di sopra o al di sotto della condizione comune a tutti gli altri, tutto ciò che è distrutto viene rimpianto. Vincitori e vinti sono ugualmente prossimi, allo stesso titolo simili al poeta e all'ascoltatore. […] La straordinaria equità ispirata dall'*Iliade* ha forse degli esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. A stento si sente che il poeta è greco e non troiano» (*L'*Iliade *ou le poème de la force*, 1940, ripubblicato in EAD., *La Source grecque*, Gallimard, Paris 1953, pp. 19, 36, 38, rééd., *Œuvres,* éd. établie sous la dir. de F. de Lussy, Gallimard, coll. «Quarto», Paris 1999, pp. 527-552; trad. it. di F. Rubini, *L'Iliade o il poema della forza*, intr. e cura di A. Di Grazia, Asterios Editore, Trieste 2012, pp. 51, 77 e 80).

n. J. M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (1975), NC: Duke University Press, Durham 1994, p. 249, n. 1 (trad. fr. *La Tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'*Iliade, Flammarion, Paris 1984, p. 275), osserva tuttavia che Ettore è stato «dimenticato dalla critica»: «tra i più recenti estimatori letterari di Omero, solo Schadewaldt ha dedicato molto spazio a Ettore». Il riferimento di Redfield è a W. SCHADEWALDT, *Von Homers Welt und Werk* (1944), Koehler, Stuttgart 1965.

o. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., p. 43 (trad. fr. cit., p. 51): «È vero, il poeta li denigra [i Troiani] in modi piccoli ma sottili, che facilmente sfuggono al lettore moderno. Le armate troiane, mai quelle achee, sono paragonate a un gregge di pecore o a uno sciame di locuste» [Questa frase non è presente nella traduzione italiana cit., che dovrebbe essere a p. 50]. Punto di vista simile in A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques,* Paris, Maspero, 1981, *passim*, in part.: «l'autore non

manca affatto un'occasione per gettare sull'avversario un sottile discredito» (p. 31). P. VIDAL-NAQUET, in «L'*Iliade* sans travesti», *op. cit*., pp. 48-49 (trad. it. *L'"Iliade" senza travestimenti*, *op. cit*., p. XXXIV), ritiene che le similitudini collettive «forniscono l'argomento decisivo» e parla in particolare di «montoni belanti» riferendosi al canto IV, 432-436. Ebbene, in quel momento i Troiani non sono in fuga, ma appostati di fronte agli Achei: Omero oppone le loro grida al silenzio che regna (ad eccezione degli ordini impartiti dai capi) nelle file di questi ultimi. Il solo elemento esplicitamente affermato dal poeta è la superiorità achea dal punto di vista militare («quasi oplitica»). Si veda in part.: *Iliade*, XVII, 364-365, o XVI, 210-220; numerosi es. anche nel canto XV. Sulla questione dell'«imparzialità» di Omero, Vidal-Naquet conclude tuttavia: «Bella ambiguità ciò nonostante, quella che permette assai presto al lettore di fare di Ettore il vero eroe dell'*Iliade*» (*ibidem*).

p. Finley è qui troppo categorico: nel canto XV dell'*Iliade*, gli Achei sono paragonati a delle pecore a cui delle belve selvatiche danno la caccia (vv. 323-325) o a delle mucche in fuga (v. 631), mentre i Troiani a dei leoni (vv. 593-594). Nel canto XXII, 308-310, Ettore è paragonato ad un'«aquila» che caccia «un tenero agnello o una lepre raggomitolata». Eppure, è di fronte ad Achille, che non è un agnello.

q. Cfr. a questo proposito, M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris 1972, pp. 102-107 [trad. it. di M. Menghi, *Economia e società nella Grecia antica*, Bollati-Boringhieri, Torino 1981] (discussione dello statuto degli iloti e, in particolare, delle differenze con quella degli schiavi ad Atene).

r. Cfr. i commenti pessimisti di E. WILL, *Le Monde grec et l'Orient*, PUF, Paris 2001, p. 57, nota 1: «La bibliografia spartana è immensa e non smette di aumentare – senza che l'avanzamento dei problemi ne tragga un grande profitto». Si vedano tuttavia le osservazioni di M. I. FINLEY, «*Sparte*», in J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton/EHESS, Paris 1968, rééd., Seuil/ EHESS, coll. «Points», Paris 1999, pp. 199-212 (trad. it. di I. Calini, *La guerra nella Grecia antica*, a cura di U. Curi, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 159-180), e quelle di P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, *op. cit*., pp. 233-248 (trad. it. *La storiografia greca sulla schiavitù. Alcune riflessioni*, 1973, in *Il cacciatore nero*, *op. cit*., pp. 195-207) e pp. 200-207 (*Il crudo, il fanciullo greco e il cotto*, 1974, *ivi*, pp. 168-173).

*VI – Seminario del 5 gennaio 1983*

a. Cfr. i commenti sull'assenza di una «autentica» religione omerica degli autori (P. Mazon, G. Murray, M. Bowra) citati da DODDS, *The Greeks and the Irrational*, *op. cit*., p. 2 (trad. fr. p. 12; trad. it. p. 44). Si veda in particolare la celebre osservazione di Mazon (*Introduction à l'Iliade, op. cit.,* p. 294): «La verità è che non c'è mai stato poema meno religioso dell'*Iliade*» (osservazione che, per A. Lesky, era una «*Seltsamkeit*», una «bizzarria»: *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, *op. cit*., p. 29). Ma già Renan, *Saint Paul*, Hachette, Paris 1869, p. 203, affermava: «Se, come è possibile sostenere, la preoccupazione della morte è il carattere più importante del Cristianesimo e del sentimento religioso moderno, il popolo greco è il meno religioso di tutti» (trad. it. di C. Acciarrini, *San Paolo*, Castelvecchi, Roma 2014).

b. Alcuni lavori recenti hanno messo in dubbio l'importanza reale di una tale figura, in particolare a Creta; si veda in particolare L. GOODISON, C. MORRIS, *Beyond the "Great Mother": the Sacred World of the Minoans*, nell'opera curata dagli stessi autori, *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*, British Museum Press, London 1998. [L'opera di M. GIMBUTAS, *The Language of the Goddess*,

Harper & Row, San Francisco 1989, di cui esiste una trad. it. a cura di S. Ballerini, *Il linguaggio della dea*, Venexia, Roma 2008, è invece lo studio di riferimento che ha riportato alla luce la presenza centrale del femminile nel sacro dal Neolitico all'Età del Bronzo e che Goodison e Morris discutono. Della stessa autrice, si veda anche il saggio uscito postumo *The Living Goddesses*, edited by Miriam R. Dexter, University of California Press, Berkley 2001 (trad. it. di M. Doni, *Le dee viventi*, Medusa Edizioni, Milano 2005) dove sono riassunti i risultati della sua ricerca (*NdT*)].

c. Cfr. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., p. 136 (trad. fr. p. 169; trad. it. pp. 164-165): «Non si può mettere in dubbio che anche qui ci troviamo di fronte a una nuova creazione, a una rivoluzione religiosa. Non sappiamo chi l'abbia compiuta, se il poeta dell'*Iliade*, o un cantastorie precedente, però possiamo essere certi che avvenne una improvvisa trasformazione, non solo un lento, graduale mutamento di credenze. Sempre, nella storia delle religioni note, orientali od occidentali, una nuova religione è introdotta d'improvviso. Nuove idee possono aver germinato per molto tempo, vecchie idee possono aver subito una costante e lunga trasformazione, altre nozioni possono essere state importate dall'estero. Però l'autentica trasformazione, l'abbandono della vecchia fede e la formazione di una nuova, è sempre stato brusco, rapido, subitaneo».

d. I testi rivenuti durante gli scavi del 1929-1933 sono stati pubblicati per la maggior parte da C. Virolleaud a partire dal 1931 nella rivista *Syria*, poi tradotti in molte numerose pubblicazioni. Trad. fr. più recente in A. CAQUOT, M. SZNYCER, A. HERDNER, *Textes ougaritiques,* t. I, *Mythes et légendes*, Éditions du Cerf, Paris 1974. È possible consultare anche la trad. inglese di H. L. Ginsberg in J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near East Texts relating to the Old Testament*, Princeton U. P., Princeton 1950, 3rd ed. 1969. Si possono trovare numerosi documenti nei quindici volumi curati da Y. CALVET, M. YON, *Ras Shamra-Ougarit*, Éditions recherche sur les civilisations, Paris 1983-2002, in particolare il vol. IV, 1988 (per D. Pardee). Per altri parallelismi fra le scene dell'epopea omerica e la letteratura orientale, si veda (oltre, naturalmente, ai lavori di V. Bérard, *op. cit.*), T. B. L. WEBSTER, *From Mycenae to Homer: A Study in Early Greek Literature and Art* (1958, 2nd ed. 1964), Routledge, New York 2014, soprattutto pp. 64 ss. (trad. fr. *La Grèce de Mycènes à Homère*, Payot, Paris 1962, pp. 75 ss.), che rimanda ai lavori precedenti. Si veda anche, più recentemente, M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford U. P., Oxford 1997, e W. BURKERT, *Orientalizing Features in Homer* in ID., *Babylon, Memphis, Persepolis*, *op. cit*., pp. 21-48 (trad. fr. *Traits orientalisants chez Homère*, in ID., *La Tradition orientale dans la culture grecque*, *op. cit*., pp. 7-41; trad. it. *Tratti orientalizzanti in Omero*, in ID., *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, *op. cit.,* pp. 3-34). Sul problema delle influenze in generale, si veda qui il Seminario III, p. 54. La questione del rapporto fra mito greco e mitologia del Vicino Oriente è un campo in cui all'estrapolazione arbitraria e alla fantasia più sfrenata viene dato talvolta libero sfogo. Si troverà una presentazione straordinariamente sobria e prudente in G. S. KIRK, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge U. P., Cambridge 1970, in part. pp. 172-251 (trad. it. di B. Fiore, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, Liguori Editore, Napoli 1980, pp. 187-263); si veda anche, il cap. xi («The influence of Western Asia on Greek myths») in ID., *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth 1974, pp. 254-275 (trad. it. *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 267-289).

e. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., pp. 136-137 (trad. fr. pp. 169-170; trad. it. pp. 164-166).

f. Sul ruolo che giocano nel culto di Atena Polias le figlie dei cittadini ateniesi, in primo luogo bambine, poi adolescenti, si veda N. LORAUX, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, «Textes à l'appui», Paris 1981; rééd. coll. «Points» Seuil/La Découverte, 1990, in part. pp. 28 e 48, con i riferimenti delle note 55 e 56.

g. Per comprendere la complessità delle realtà in questione (ambienti, credenze, atteggiamenti), cfr. in part. W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods* (1950), Beacon Press, Boston 1971, pp. 139-143 e 307-332 (trad. fr. *Les Grecs et leurs dieux*, Payot, Paris 1956, pp. 133-136 e 282-336; trad. it. di G. Germani, *I greci e i loro dei*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 172-176 e 363-392); e, naturalmente, la classica opera di E. ROHDE, *Psyche: The Cult of Souls and the Beliefs in Immortality* (1893-1894), Routledge, London 2000 (trad. fr. di A. Raymond, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Payot, Paris 1928, ripubblicata per Tchou, Paris 1999; trad. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, *Psiche*, prefazione S. Givone, Laterza, Roma-Bari 2006). Ma si può consultare anche M. P. NILSSON, *Grekisk Religiositet* (1940), trad. ingl. *Greek Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972, *passim* (trad. fr. *La Religion populaire dans la Grèce antique*, Plon, Paris 1954; trad. it. di C. Diano, *La religiosità greca*, Sansoni, Firenze 1949); W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977 (trad. ing. *Greek Religion*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1985; trad. it. di P. Pavanini, a cura di G. Arrigoni, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 1984); J. N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, New York 2002.

h. Epitaffio per gli Ateniesi caduti a Potidea nel 432 a.C., dove si trova questo verso mutilo: αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σό[ματα δὲ χθὸν], «l'Etere ha ricevuto le loro anime e la terra i loro corpi». Si veda il testo in *Inscriptiones graecae*, 3rd ed., De Gruyter, Berlin-New York 1981, I/2, 1179. Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods*, *op. cit*. (trad. fr. pp. 290-291), che segnala il suo carattere assolutamente eccezionale per questo periodo, dove gli epitaffi riflettono quasi sempre l'idea che la gloria è la sola forma di immortalità permessa all'uomo.

i. Si vedano tuttavia le osservazioni di H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, *passim* e, in particolare (pp. 159-160) la sua difesa di Otto contro le critiche di M. P. Nilsson. La posizione di Otto potrebbe essere paragonata per certi aspetti a quella di J. RUDHARDT, per il quale, per ritrovare l'esperienza della «presenza del divino» dei Greci, dobbiamo «gurardarli vivere e imitarli nell'immaginazione, poiché non possiamo fare altrimenti; bisogna mimare i modi di procedere dei loro pensieri, le loro reazioni affettive, i loro comportamenti» («Sur la possibilité de comprendre une religion antique», *Numen*, 11, 3, 1964, pp. 189-211, ripubblicato in *Revue européenne des sciences sociales*, XIX, 58, 1981). Si vedano anche le analisi contenute in ID., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Droz, Genève 1958, 2e éd. Picard, Paris 1992.

j. M. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit*., p. 132 (trad. fr. p. 164; trad. it. p. 160): «Dio era creato a immagine dell'uomo […] Il mondo degli dèi era un mondo sociale sotto ogni aspetto […] con una sua storia, per così dire».

k. Si veda A.-J. FESTUGIÈRE, *La Grèce: I. La religion*, in M. GORCE, R. MORTIER (éds.), *Histoire générale des religions* (1939), Librairie A. Quillet, Paris 1948, vol. II, pp. 25-147, in particolare p. 41: «A seguito dell'insulto di Agamennone, Achille ha sguainato la sua spada; ma la rimette nel fodero; una potenza superiore *(krēitton)* lo obbliga a farlo; è una forza divina, la riconosce, gli ha afferrato i capelli: Atena! (*Iliade,* I, 188-201). Quando la corda del suo arco si rompe, Teucro esclama: "Un *daimōn* stronca la mia forza!" (*Iliade*, XV, 468). Avendo parlato del potere della Fama, Esiodo conclude: "anch'essa è un dio" (*Le opere e i giorni*, 764). Riguardo le leggi non scritte, Sofocle dice: "in esse risiede un grande dio" (*Edipo Re*, 872). Godere di una felice fortuna (*to eutuchein*) è un dio e più di un dio (Eschilo, *Coefore*, 60). Il sussulto di gioia che procura il ritorno di un amico assente da molto tempo è un dio (Euripide, *Elena*, 560). Tutto ciò che agisce potentemente sull'uomo, l'invidia, l'amore, tutto ciò per cui egli si impegna, la ricchezza, la saggezza, in una parola tutto ciò che si manifesta come un effetto superiore a quello che possono produrre i soli mezzi umani, tutto questo è *thēos*. *Daimonīē*, "o divino", esclama Socrate quando l'interlocutore ha appena espresso un pensiero che non ha potuto trovare da sé, quando un dio quindi gli ha suggerito. E Platone crea un dio

del buon inizio che, in ogni impresa, ne garantisce il successo (*Leggi*, VI, 775e). È presente una forza divina: ne abbiamo sentito la presenza. Menandro formula meravigliosamente questa idea: "Tutto ciò che prevale su di noi e ci sorpassa è considerato come un dio"».

l. Su una possibile influenza mesopotamica a questo proposito, si veda W. BURKERT, *Orientalizing Features in Homer*, in ID., *The Orientalizing Revolution*, *op. cit*., pp. 35-37 (trad. fr. p. 28; trad. it. pp. 21-22).

m. A questo si può aggiungere, nello stesso episodio, il dono da parte di Ermes a Ulisse dell'erba magica, grazie alla quale egli resisterà agli incantesimi di Circe (*Odissea*, X, 281-306).

n. Si veda Y. SAKELLARAKIS, E. SAPOUNA-SAKELLARAKIS, «Death in a Minoan Temple», *National Geographic*, 159, 2, 1981, pp. 205-222; S. M. WALL, I. H. MUSGRAVE, P. M. WARREN, «Human Bones from a Late Minoan Ib House at Knossos», *BSA,* 81, 1986, pp. 333-388. Si veda anche A. HENRICHS, «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», pp. 194-235, seguito da una «Discussion» (Burkert, Henrichs, Kirk, Piccaluga, Rudhardt, Vernant, Versnel), pp. 236-242, in *Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XXVII, Le Sacrifice dans l'Antiquité,* a cura di J. Rudhardt e di O. Reverdin, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1981. Punto di vista piuttosto scettico nei bilanci sulle testimonianze archeologiche e letterarie sulla questione presentate da D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, London 1991, o da P. BONNECHERE, *Le Sacrifice humain en Grèce ancienne* (*Kernos,* suppl. 3), Presse Universitaire de Liège, Athènes-Liège 1994. Cfr. anche i contributi di S. GEORGOUDI, F. LISSARRAGUE, J. L. DURAND, *Archiv für Religionsgeschichte*, Bd I, Heft 1, 1999, pp. 1-106.

o. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, *op. cit*., p. 29 (trad. fr. p. 39; trad. it. p. 72) [citato in M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit.*, p. 139 (trad. it. p. 168)].

*VII – Seminario del 12 gennaio 1983*

a. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques,* 4 vols., Plon, Paris 1964-1971 (t. I: *Le Cru et le cuit,* 1964; t. II, *Du miel aux cendres,* 1967; t. III, *L'Origine des manières de table,* 1968; t. IV, *L'Homme nu,* 1971), trad. it. di A. Bonomi, *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966 e *Mitologica II. Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano 1970; trad. di E. Lucarelli, *Mitologica III. Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano 1971 e *Mitologica IV. L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974. Si tratta del mito bororo di Geriguiguiatugo, lo «snidatore di uccelli» (*Le Cru et le Cuit*, *op. cit*., pp. 43-56; trad. it. *Il crudo e il cotto*, *op. cit.*, pp. 68-76).

b. Su tutto questo, si veda l'eccellente testo di J.-P. VERNANT, *La société des dieux* (1966), ripubblicato in ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1974, in part. pp. 112-119 (trad. it. di P. Pasquino, *La società degli dei*, in *Mito e società nell'antica Grecia*, pp. 106-114).

c. C. CASTORIADIS, *Institution de la société et religion*, pubblicato su *Esprit* (mai 1982) e in *Mélanges Jacques Ellul,* Paris, PUF, 1983, pp. 3-17, poi in C. CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, pp. 364-384, rééd. pp. 455-480 (trad. it. di R. Currado, *Istituzione della società e religione*, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 9-30).

d. Cfr. PLATONE, *Leggi,* III, 680b 1-8 (su *Odissea,* IX, 112-115); ARISTOTELE, *Politica,* I, 1252b 19-24 ed *Etica Nicomachea,* X, 10, 1180a 28 (entrambi su *Odissea,* IX, 114-115). Sir James Frazer ha studiato più di trenta versioni del tema folklorico che serve da punto di partenza per Omero

nell'appendice XIII («Ulysses and Polyphemus») della sua edizione dell'*Apollodoro* coll. Loeb (Heinemann, London 1921, vol. II, pp. 404-455). Si veda anche D. PAGE, *The Homeric Odyssey*, Oxford U. P., Oxford 1955, pp. 1-20 («analitico»). Un punto di vista più "sociologico" (l'episodio come riflessione sull'opposizione natura/cultura o sauvagerie/civiltà) si può vedere negli studi recenti come il cap. iv («Nature and Culture: Gilgamesh, Centaurs and Cyclopes») di G. S. KIRK, *Myth*, *op. cit*., pp. 132-171 (trad. it. «Natura e cultura: Gilgameš, i Centauri e i Ciclopi» in *Mito, op. cit.*, pp. 147-185); P. VIDAL-NAQUET, *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée (1970), ripubblicato in ID., *Le Chasseur noir*, *op. cit*., in part. pp. 50-56 (trad. it. *Valori religiosi e mitici della terra e del sacrificio nell'*Odissea, in ID., *Il cacciatore nero*, *op. cit*., pp. 40-45); lo studio "strutturale" di C. CALAME, *Mythes grecs et structures narratives. Le mythe des Cyclopes dans l'*Odyssée, in B. GENTILI, P. PAIONI (a cura di), *Il Mito Greco. Atti del convegno internazionale Urbino, 7-12 maggio 1973*, Ateneo & Bizzari, Roma 1977, pp. 369-392; ID., *Mythe et conte: la légende du Cyclope et ses transformations narratives* (1977) in ID., *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2000, pp. 193-238 (trad. it. di M. R. Falivene, «Mito e racconto: la leggenda del Ciclope e le sue trasformazioni narrative», in *Il racconto in Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 139-177).

e. Cfr. G. S. KIRK, *Myth*, *op. cit*., pp. 168-170 (trad. it. *Mito, op. cit.*, p. 183): «Si può arrivare a una certa comprensione del problema anche guardando il mito nella sua forma attuale: natura e cultura sono considerate entrambe ambivalenti, ed è questa certamente la chiave di tutto il dilemma. […] Non si sostiene che questi aspetti opposti vengano mediati (nello stretto senso lévi-straussiano) nel mito dei Ciclopi, ma piuttosto che mettendoli accanto, combinando elementi contraddittori in un amalgama fantastico, i poeti della tradizione hanno espresso, in modo consapevole o inconsapevole, le ambiguità e le complessità inerenti ai concetti che vennero poi cristallizzati come *nomos* e *phusis*, regola e natura. Particolarmente rivelatoria è la dimostrazione della relatività di ogni elemento. Gli altri Ciclopi sono civilizzati in rapporto a Polifemo, incivilizzati in rapporto a Odisseo e ai suoi compagni, e in un certo senso super-civilizzati, come la razza aurea esiodea, in rapporto all'umanità in genere» [trad. modificata].

f. Cfr. J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte* (1898), 3 vol., Körner, Leipzig 1929, trad. fr. *Histoire de la civilisation grecque,* t. IV, Éditions de l'Aire, Vevey (Suisse) 2002, p. 93 [trad. it. di M. Attardo Magrini, *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1992]: «Il passo classico dove Ulisse descrive l'isola delle capre situata davanti le coste dei Ciclopi si presenta esattamente come se un uomo di ritorno da un viaggio volesse raccomandare ad una città un luogo meraviglioso dove fondarvi una colonia secondaria». Si veda anche G. S. KIRK, *Myth, op. cit.,* p. 165 (trad. it. p. 178-179).

g. Cfr. sul ruolo del «paradigma dell'*agōn*» e del «dibattito competitivo», nello sviluppo della scienza greca, G. E. R. LLOYD, *Magic reason and experience*, *op. cit*., pp. 253-254, 267 (trad. fr. *Origines et développement de la science grecque*, *op. cit*., p. 260-262, 276; trad. it. *Magia, ragione e esperienza*, *op. cit*., pp. 170-171, 180). Si veda anche, dello stesso autore, *Demystifying Mentalities*, Cambridge U. P., Cambridge 1990 (trad. fr. *Pour en finir avec les mentalités*, La Découverte, Paris 1993); sulla volontà di «essere il migliore», si vedano infine le osservazioni di E. WILL, *Le Monde grec et l'Orient*, *op. cit*., pp. 428-429.

h. Sebbene la parola non compaia in Omero, l'idea si trova spesso nell'*Iliade*, attraverso inviti a «parlare giustamente» (*nēmertea muthēsasthai*: VI, v. 376), a «raccontare senza distorcere» (*atrekeōs agoreuemen*: II, v. 10) o ancora a dire le cose «secondo la realtà, senza distorcere» (*eteon* [...] *kai atrekeōs agoreu[ein]*: XV, v. 53); d'altra parte, nel contesto delle deliberazioni pubbliche, incontriamo più di una volta l'ingiunzione di dire «ciò che sembra meglio» (*hōs dokei arista*: IX, vv. 100-103, XII, vv. 211-215) a chi interviene.

i. Cfr. soprattutto *Iliade,* XVI, vv. 384-388, dove Zeus punisce i re che prendono delle decisioni giuridiche «contorte» (*skolias themistes*), che secondo il poeta «espellono la giustiza» (*ek* […] *dikēn elasōsi*), e anche XVIII, v. 508, XIX, v. 180, XXIII, v. 542, dove *dikē* assume sensi diversi, più concreti (sentenza resa; riparazione ottenuta da un avversario; diritto personale che si difende contro altri…). Si vedano anche i commenti di H. LLOYD-JONES nel primo capitolo («The Iliad») di *The Justice of Zeus*, *op. cit*., pp. 1-27 (trad. it. di A. Morpurgo-Davies, «La giustizia di Zeus nell'*Iliade*», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 12, 1971, pp. 62-91).

j. Nota 26: cfr. C. CASTORIADIS, *La* polis *grecque et la création de la démocratie,* in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., in part. pp. 286-303, rééd. pp. 357-378 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democr*azia, in ID., *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 204-221); ID., *Une interrogation sans fin*, in ID., *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 254 e ss., rééd. pp. 314 e ss., e, in ID., *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, in ID., *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999, pp. 32-33: «Obbedendo a queste leggi, l'uomo deve sapere che esse non definiscono esclusivamente ciò che è permesso e che non esauriscono nemmeno ciò che è proibito. Accanto alla legge ogni volta istituita – legge positiva e fortemente limitata da fattori spazio-temporali, quindi relativa – deve esistere un altro elemento che, senza annullarla né dettarle i suoi contenuti, necessita di essere tessuta assieme ad essa. Questo elemento, il poeta, con la lingua e le rappresentazioni della sua epoca e della sua città, lo chiama *theōn enorkon dikan* [giudizio/giustizia degli dèi, garantito dai giuramenti]».

k. Per es. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, *op. cit.*, p. 116 (trad. fr. p. 143), per il quale la parola designa molto semplicemente l'*oikos*. [Nell'edizione italiana a p. 140 non è riportata la seguente nota presente invece nell'originale inglese: «Gli elementi costitutivi della "patria", si rivelano presto essere, ancora nelle parole di Ettore (XV, vv. 496-499), moglie, figli, *oikos* e proprietà terriera»].

l. Cfr. la parafrasi di PAUSANIA, *Periegesi della Grecia*, I, 14, 5; alcune versioni che si vogliono letterali, con lievi variazioni, sono giunte fino a noi grazie a Plutarco e Ateneo, così come la *Vita di Eschilo*, tramandata nel manoscritto mediceo, di cui si troverà una traduzione francese (A. Wartelle, 1965) ripubblicata in B. DEFORGE, F. JOUAN (éds.), *Les Tragiques grecs: Eschyle, Sophocle*, Laffont, Paris 2001, pp. 91-93.

m. Tuttavia, si è potuto vedere anche nell'*Orazione funebre* di Pericle l'esaltazione di Maratona a scapito di Salamina. Cfr. N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, *op. cit*., pp. 162-163 e i riferimenti a p. 408. Si veda anche il commento di P. VIDAL-NAQUET su Pausania, *Periegesi della Grecia*, I, 14, 5: «Menzionare Maratona e ignorare Salamina può essere considerato come una scelta ideologica, quella della repubblica degli opliti contro la repubblica, molto più numerosa, dei marinai» (*Eschyle, le passé et le présent*, 1982, ripubblicato in ID. E J.-P. VERNANT, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* t. II, La Découverte/Poche, Paris 2001, p. 98; trad. it. di C. Pavanello e A. Fo, *Eschilo, il passato e il presente*, in *Mito e tragedia, due. Da Edipo a Dioniso,* Einaudi, Torino 1991, p. 84). Si veda anche, dello stesso autore, *Le Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 20-21 (trad. it. a cura di R. Di Donato, *Lo specchio infranto. Tragedia ateniese e politica*, Donzelli, Roma 2002, pp. 11-12).

n. «Giovani di Sidone (400 d. C.)» (1920), che si può leggere nelle traduzioni francesi di M. Yourcenar e C. Dimaras (Gallimard, Paris 1958), di S. C. Zervos e P. Portier (Imprimerie nationale Éditions, 1992) o di D. Grandmont (Gallimard, Paris 1999); in italiano, ad es., nelle traduzioni di F. M. Pontani (1961 e 2010), M. Dalmati e R. Risi (1992), N. Crocetti (2015).

o. A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera* (1980), nuova ed., prefazione e a cura di F. Gazzano, Einaudi, Torino 2019 (trad. fr. *Sagesses barbares*, Maspero, Paris 1979). Si veda anche C. CASTORIADIS, *La* polis *grecque et la création de la démocratie,* in *op. cit*., pp. 262-268, rééd. pp. 326-334 (trad. it. *La*

polis *greca e la creazione della democrazia*, in *op. cit.,* pp. 181-188), come i commenti su Momigliano e Castoriadis di F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1996, pp. 20-21 (trad. it. di A. Tadini, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 25-26). Tutti i testi ripresi in quest'opera sono del resto pertinenti per i temi affrontati in queste pagine.

p. Si veda il famoso discorso di Otane: ERODOTO, *Storie*, III, 80.

q. PLATONE, *Timeo*, 23a 1-5: «Così, tutto ciò che veniamo a sapere oralmente, che sia accaduto da voi, qui o in un altro luogo, che sia qualcosa di bello, di grande o, per qualche altro verso, di eccezionale, tutto questo si trova qui inscritto fin dai tempi antichi nei templi, e così è stato salvato» (trad. it. e cura di F. M. Petrucci, introduzione di F. Ferrari, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2022).

*Seminario VIII – Seminario del 26 gennaio 1983*

a. Si veda, per es., fra le pubblicazioni recenti, R. BUXTON (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford U. P., Oxford 1999 (contributi di R. Buxton, G. Most, S. von Reden, J. Bremmer, W. Burkert, J. Gould, C. Calame, G. Lloyd, A. Griffiths, F. Hartog, D. Lenfant, J. Steru, A. Henrichs, P. Murray, Ch. Rowe, Th. Johansen, M. Bélis, F. Graf). La posizione di coloro che vedono nella filosofia antica una rottura radicale è ben rappresentata da J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit.* in nota *a*, p. 147. Ma ci sono molti altri autori prima (solo per citare i più celebri, Grote, Zeller e Gomperz) e dopo di lui; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens bis auf die Sophistik und Sokrates*, A. Kröner, Stuttgart 1940, 2nd ed. 1942, ristampato nel 1975. La tesi della continuità essenziale è stata difesa in particolare da F. M. CORNFORD, membro del gruppo dei "Cambridge ritualists" che cercò, all'inizio del XX secolo, di gettare dei ponti fra ellenismo ed etnografia (Cfr. *From Religion to Philosophy*, 1912, ristampato da Princeton U. P., Princeton 1991; ID., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1952). Si veda anche J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit*., p. 100-118 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, *op. cit*., pp. 100-113), e ID., *La formation de la pensée positive*, *loc. cit*. (trad. it. *La formazione del pensiero positivo*). Critica di Cornford (e di Vernant) nel cap. xii («From Myths to Philosophy?») da parte di G. S. KIRK, *The Nature of Greek Myths*, *op. cit*., pp. 276-303 (trad. it. di M. Carpitella, «Dai miti alla filosofia?», in *La natura dei miti greci*, *op. cit*., pp. 291-319). Per Kirk, «[n]on ci furono uno o due, ma parecchi passi cruciali nell'evoluzione di quel pensiero sistematicamente razionale e dall'ampia portata che chiamiamo filosofia. [...] L'evoluzione della filosofia in Grecia non fu il risultato di un'improvvisa "scoperta dello spirito", uno spettacolare scatenamento della ragione nel corso di cinque o sei generazioni. Fu qualcosa di più vicino a un'odissea spirituale ed emotiva durata parecchi secoli, dove le storie raccontate, la preoccupazione sociale, l'emigrazione, l'introduzione della scrittura, il conservatorismo e la religione svolsero tutti la loro funzione» (pp. 300-302; trad. it. pp. 317-319).

b. Si veda M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981, rééd. coll. «Tel», 1992, pp. 11 e 209-210 (trad. it. di F. Cuniberto, *L'invenzione della mitologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2014, pp. 9 e 141-142). Si sa che per C. LÉVI-STRAUSS la differenza è solo di grado: la fiaba è costruita su delle opposizioni più deboli e la parte di arbitrarietà è maggiore; cfr. *La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp* (1960), ripubblicato in ID., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, rééd. «Agora», 1996, pp. 153-157 (trad. it. e con introduzione di S. Moravia, *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp*, in *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 2018, pp. 168-171). G. S. KIRK (*The Nature of Greek Myths*, *op. cit.*, pp.

31-33 e 35-36; trad. it. pp. 24-27 e 29-30) ricorda che la difficoltà di stabilire una distinzione rigorosa fra mito e fiaba era già stata segnalata da grandi antropologi come F. Boas (1916), R. Benedict (1930-1935) e E. Evans-Pritchard (1967). Egli osserva tuttavia che, se il mito è «un racconto tradizionale», per diventare tradizionale questo racconto deve «possedere sia doti narrative eccezionali, sia una chiara rilevanza funzionale per qualche aspetto importante della vita, al di là del mero intrattenimento»; i miti devono essere «veicoli di messaggi importanti circa la vita in generale e la vita nell'ambito della società in particolare» (pp. 28-29; trad. it. pp. 20-21). Si vedano anche: W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkley 1979, p. 23 (trad. it. di F. Nuzzaco, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 38: «il mito è un racconto tradizionale con un riferimento secondario, parziale a qualcosa che ha importanza collettiva»); F. GRAF (*Griechische Mythologie*, 1985, trad. ingl. *Greek Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore 1993), per il quale la differenza fra fiaba e mito riguarda la «centralità culturale» del mito (p. 7); infine, J. N. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford U. P., Oxford 1994, p. 57, secondo il quale i miti sono «racconti tradizionali rilevanti per la società».

c. Su quanto segue, si veda C. CASTORIADIS, *La* polis *grecque et la création de la démocratie,* in *op. cit*., pp. 283-286, rééd. pp. 354-356 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in *op. cit*., pp. 202-204).

d. Nota 4: per J.-P. Vernant (*Le mythe prométhéen chez Hésiode*, in *Mythe et société en Grèce ancienne*, *op. cit*., pp. 177-194; trad. it. *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in ID., *Mito e società in Grecia antica*, *op. cit*., pp. 173-191), la duplicità del personaggio di Pandora «è come il simbolo di un'esistenza umana ambigua» (p. 192; trad. it. p. 189) e «[a]ll'ambiguità fondamentale di Pandora corrisponde l'ambiguità di *Elpís* (Speranza)…» (p. 194; trad. it. p. 190). Si veda ancora P. JUDET DE LA COMBE, *La dernière ruse: "Pandore" dans la* Théogonie, in F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, PH. ROUSSEAU (éds.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1996, pp. 263-299; come anche D. e E. PANOFSKY, *Die Büchse der Pandora. Der Bedeutungswandel eines mythischen Symbols* (1956), Campus Verlag, 1992 (trad. fr. *La Boîte de Pandore*, Hazan, coll. «35/37», Paris 1990; trad. it. di P. Arlorio, *Il vaso di Pandora. I mutamenti di un simbolo*, Abscondita, Milano 2018).

e. ERODOTO (*Storie*, II, 53) scrive che Omero ed Esiodo hanno vissuto «non più di quattrocento anni» prima di lui, il che ha dato luogo a differenti calcoli. La datazione tradizionale (metà del secolo VIII a.C.) è accettata da P. Mazon nella sua edizione di Esiodo (CUF, «Budé», Paris 1928), pp. xiv-xv. Kirk parteggia per una data bassa (secondo quarto del VII secolo): si veda G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, *op. cit.,* pp. 285-287, e *The Structure and Aims of the Theogony*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, *t. VII*, *Hésiode et son influence*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1962, pp. 61-62. R. JANKO giunge alla stessa conclusione in *Homer, Hesiod and the Hymns*, Cambridge U. P., Cambridge 1982, pp. 188-200. A favore di una datazione alta (fra 750 e 720 a. C), si veda M. L. WEST: HESIOD, *Theogony*, *ed. with Prolegomena and a Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1966, pp. 40-46.

f. Per Castoriadis, quindi, come per altri autori (per esempio P. Mazon, C. Ramnoux o, più recentemente, R. SOREL, *Les Cosmogonies grecques*, PUF, Paris 1994, pp. 24-25), il verso 119 («... e il Tartaro brumoso, nel profondo della terra dalle ampie strade…», trad. di Mazon) è una interpolazione. Fra coloro che ne sostengono l'autenticità, si veda soprattutto G. S. KIRK in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*. pp. 34-35 (riferimenti *infra*, p. 268) (trad. fr. pp. 35-36) e M. L. WEST (nella sua edizione della *Teogonia*, *op. cit*., pp. 193-194), che scrive: «Il Tartaro entra stranamente in gioco in questo punto, poiché è davvero dall'altra parte del Caos rispetto alla Terra (v. 814). Allo stesso tempo, poiché la Terra non ha un limite inferiore che possa essere visto o immaginato con certezza, sia il Caos sia il Tartaro potrebbero essere considerati

come qualcosa di non separato dalla Terra, ma nel profondo di essa e parte di essa. Cfr. 841, *tartara gaiēs*. È possibile che Esiodo abbia iniziato originariamente con il trio Caos, Terra, Eros e abbia inserito il Tartaro più tardi, quando è arrivato alla Titanomachia e si è reso conto che una parte importante dell'universo era stata omessa dalla cosmogonia» (p. 114). A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare, l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Éditions de l'EHESS, Paris 1986, cap. 4, «L'Univers et l'Abîme», pp. 257-290, mantiene ugualmente il v. 119, ma fa di "*Tartara*" un accusativo, quindi l'oggetto della sovranità degli Olimpi e non un «elemento primordiale» sullo stesso piano del Caos, della Terra e di Eros.

g. Sulla parola e la nozione di "caos", si veda P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968, edizione aggiornata a cura di A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, 1999. Ma anche: O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (1945), Schwabe & Co, 2° ed., Basel-Stuttgart 1968, pp. 28-29; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., p. 112 (trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit.*, p. 165); Kirk in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 34-41 (trad. fr. pp. 35-42); il commento di M. L. WEST nella sua edizione della *Teogonia*, *op. cit.*, pp. 192-193. Le divergenze fra questi autori rimandano forse a ciò che Gigon (p. 30) definisce la «contraddizione» fra intenzione filosofica e mezzi espressivi in Esiodo. Castoriadis su questo punto segue essenzialmente l'interpretazione di Gigon. Si veda anche una prima formulazione di Castoriadis nel testo inedito del 1979, *Il pensiero politico*, pubblicato in questo volume, *infra*, come anche *La* polis *grecque et la création de la démocratie,* in *op. cit*., pp. 284-286, rééd. pp. 355-357 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in *op. cit*., pp. 202-204).

h. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, op. cit.*, p. 29: «C'era bisogno di una straordinaria potenza di astrazione per elevarsi fino a questo concetto [il Caos visto come spazio senza forma preesistente alla terra e al cielo]. Per Esiodo, l'origine deve essere quanto c'è di più interminato e astratto».

i. Su tale difficile questione, si vedano soprattutto O. GIGON e H. FRÄNKEL, *loc. cit*. e i commenti (forse troppo) critici su Fränkel di C. RAMNOUX (*La nuit de la cosmogonie*, in ID., *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, Paris 1959, rééd. coll. «Champs», 1986, pp. 84-86; così come quelli di J.-P. VERNANT, *Mythes cosmogoniques. La Grèce*, in Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, Paris 1981, pp. 501-502 (trad. it. *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989), che si può leggere anche con la trad. francese della *Teogonia* di A. Bonnafé (basata sull'ed. di West), Rivages, Paris 1993, pp. 12-14; infine, R. SOREL, *Les Cosmogonies grecques*, *op. cit*., pp. 26-31.

j. SIMPLICIO, *Sulla fisica di Aristotele*, 24, 13 (= DK, 12 A 9 e B 1). Si veda anche la trad. inglese di J. O. URMSON, *On Aristotle's Physics 4.1-5 and 10-14*, intr. R. Sorabji, Duckworth, London 1992, che riprende il testo a cura di H. DIELS, *Commentaria in Aristotelem Graeca IX*, Verlag Georg Reimer, Berlin 1882-95, 2 vol. Sul frammento stesso, si veda il Seminario X.

k. Bisogna riconoscere il merito a Nietzsche di aver proposto «*das Unbestimmte*» là dove Diels si accontentava di «*das Unendliche*» e Burnet di «*the Boundless*». Si veda: F. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) trad. fr. di G. Bianquis, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1938, rééd. coll. «Idées», 1969, pp. 41-42 (trad. it. G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991, p. 159).

a. Nota 1: Qui, e nei seminari seguenti, l'abbreviazione "DK" rimanda all'edizione dei presocratici di Diels rivista da Kranz (rif. p. 38), che riporta il testo greco e una traduzione tedesca (ricordiamo che, per ogni autore, "A" designa le testimonianze, "B" i frammenti e "C" le imitazioni). L'opera di J.-P. DUMONT, con la collaborazione di D. DELATTRE e J.-L. POIRIER, *Les Présocratiques*, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade», Paris 1988 (éd. abrégée *Les Écoles présocratiques*, coll. «Folio/Essais», 1991), si vuole una versione francese (senza il greco) di Diels-Kranz. Alcune traduzioni sono state discusse, ma l'opera è utile per coloro che non hanno accesso a quella tedesca. L'antologia di G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit.*, riporta il testo greco e la sua parte storica e critica ne fa uno strumento indispensabile, anche se i trascurabili anglicismi della versione francese possono infastidire. Fra le opere classiche, la più utile rimane J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (1892, 4th ed. 1948), più volte ristampato (trad. fr. dalla 2° edizione inglese del 1908 di A. Reymond, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris 1910, più volte ristampato). Diverse annotazioni manoscritte di Castoriadis (sfortunatamente troppo ellittiche per poter essere utilizzate qui) rimandano in più occasioni ai volumi I e II di W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 1962 e 1965, come anche ad alcuni studi riuniti in: D. J. FURLEY, R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, vol. I: The Beginnings of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1970 (Cherniss, Cornford, Vlastos, Popper, Kirk, McDiarmid, Guthrie, Lloyd, Hölscher, Heidel, von Fritz); A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1974, riedizione Princeton, 1993 (von Fritz, Heidel, Kahn, Fränkel, Cornford, Kirk, Guthrie, Hölscher, Furth, Owen, Reinhardt, Mourelatos, Furley, Solmsen, Long, Vlastos, Kerferd). Per i lavori più recenti, benché la sua bibliografia privilegi purtroppo i lavori in inglese, cfr. A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 1999. In francese, gli studi riuniti da A. LAKS, C. LOUGUET (éds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2002, forniscono alcuni chiarimenti su alcune questioni. [In italiano, si vedano i saggi e la bibliografia di: G. CASERTANO, *I presocratici*, Carocci, Roma 2009; M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia in Grecia. Nuova edizione*, Bollati-Boringhieri, Torino 2020]. Sul frammento di Anassimandro, oltre all'edizione di M. Conche (Anaximandre, *Fragments et Témoignages*, testo greco, traduzione, introduzione e commento di Marcel Conche, PUF, Paris 1991, «Épiméthée»), che presenta il testo greco ma anche le diverse interpretazioni, è necessario consultare soprattutto C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia U. P., New York 1960, dove si troverà un'analisi approfondita del frammento (capitolo III: *Anaximander's Fragment: the Universe Governed by Law*, pp. 166-196) le cui conclusioni non coincidono sempre con quelle di Castoriadis.

b. Si veda soprattutto W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Gifford Lectures, 1936), Clarendon Press, Oxford 1947, trad. fr. *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Cerf, Paris 1966 (dall'edizione tedesca, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart 1953), trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961; ma anche il cap. IX di *Paideia*, *op. cit.,* in part. pp. 193-200 (trad. it. pp. 293-309).

c. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in ID., *Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1950, ristampato nel 1970, pp. 321-373 (trad. fr. rivista nel 1980, *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, coll. «Tel», Paris 1986, pp. 387-449; trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299-350).

d. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *op. cit*., pp. 340-341 (trad. fr. pp. 409-410; trad. it. pp. 316-317); cfr. J. BURNET*, Early Greek Philosophy*, *op. cit.,* p. 52, nota 6 (trad. fr. p. 55, nota 2).

e. W. BROKMEIER, in «Notes de traduction», *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.,* p. 459.

f. Per esempio, M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *op. cit*., pp. 358-359 (trad. fr. pp. 431-432; trad. it. pp. 333-335).

g. C. H. KAHN, «The Greek verb "to be" and the concept of being», *Foundations of Language*, 2, 1966, pp. 245-265; *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973, Foundations of Language Suppl. Series, 16. Cfr. anche l'Appendice I (*La signification du verbe* einai *dans la littérature préparménidienne*) in N.-L. CORDERO, *Les Deux Chemins de Parménide*, Vrin, Paris 1984, 2e éd. 1997, pp. 215-233, e le opere citate nella nota *d*, p. 200 (nota 8).

h. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *op. cit*., pp. 344 ss. (trad. fr. pp. 415 ss.; trad. it. pp. 321 ss.).

i. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *op. cit*., pp. 358-359 (trad. fr. p. 432; trad. it. pp. 334-335).

j. W. SCHULZE, *Quaestiones epicae* (1892), ristampato, Olms, Hildesheim 1967, pp. 355-356; i commenti di E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, *2*, Éditions de Minuit, Paris 1959, pp. 50-55 (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, *II*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, pp. 321-326).

k. OMERO, *Odissea*, I, 40; ma anche *Odissea*, II, 76; *Iliade*, III, 288-290 (commento in E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, *II*, *loc. cit.*), XXII, 19; ESIODO, *Teogonia*, 210; ERODOTO, *Storie*, VI, 84; VII, 8; VIII, 76.

l. Si veda S. SAMBURSKY, *The Physical World of the Greeks* (trad. inglese del 1956 dall'edizione in ebraico del 1954), Routledge and Kegan Paul, ripubblicata London 1963, pp. 7-9: «Una seconda concezione che la Scuola di Mileto ha lasciato in eredità alle generazioni future fino ai nostri giorni è da ricercarsi nel collegare l'idea di materia primordiale alla legge di conservazione della materia».

m. Tuttavia, si veda W. JAEGER, *Paideia*, vol. I, *op. cit*., p. 198 (trad. it. p. 299): «Non già l'esistenza è una colpa (concezione estranea alla grecità), bensì Anassimandro immagina concretamente che le cose contendano tra loro, come gli uomini in tribunale. Ci troviamo di fronte ad una *polis* ionica. Vediamo il mercato, dove si rende giustizia, e il giudice, seduto sul suo seggio, che stabilisce il castigo (τάττει). Egli ha nome Tempo». [La traduzione francese del testo di Jaeger è la seguente: «L'esistenza in sé stessa non è un peccato – una tale concezione non è greca. La frase [di Anassimandro] non fa che riportare sul piano umano la lotta che si svolge fra le cose, lotta che l'autore paragona a un processo fra gli uomini. Bisogna immaginarsi cosa sia una città-Stato ionica. Essa comporta la piazza del mercato dove le istanze sono ascoltate e le sentenze emesse: il giudice è assiso su un banco per decidere (*tattein*) delle ammende che devono essere pagate. Il giudice è il Tempo»]. Una critica implicita di Jaeger in O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 81-82: se è vero che vedere nell'individuazione stessa un peccato è un'idea indiana e non greca, ciò che, invece, è greco è «l'idea che anche il fatto di esistere implichi una colpevolezza irrimediabile (si veda, per es., Teognide, vv. 327 ss.) e che colui che pretende di superarla fa prova di presunzione, di *hubris*, e si rende, così, colpevole. Non bisogna dimenticare che con Anassimandro ci troviamo nella prima metà del VI secolo, epoca di grande instabilità sociale, dove sarebbe stato possibile vederne più d'uno, a Mileto come altrove, elevarsi senza scrupolo e causare lui stesso la sua stessa rovina. Ogni tentativo di superamento porta all'eccesso e ogni eccesso deve essere di nuovo corretto. Tutto questo è necessario». Per Gigon, "secondo l'ordine del tempo" si riferisce qui al divenire stesso; il giudice non

potrebbe essere il Tempo, una tale personificazione è difficilmente concepibile: sono le cose che si rendono reciprocamente giustizia e non un giudice collocato al di sopra di esse.

n. [Cfr. G. GIORGINI, *La città e il tiranno*, Giuffrè, Milano 1993 (*NdT*).]

o. IPPOLITO, DK 12 A 11 e ARISTOTELE, DK 12 A 26; si veda anche O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, op. cit.,* p. 87.

p. Sono numerose le controversie su questo punto: per alcuni autori, innumerevoli mondi si succedono (Zeller, Cornford); per altri, coesistono (Burnet); per altri ancora, infine, l'attribuzione ad Anassimandro di una teoria della pluralità dei mondi è sbagliata e anacronistica (Kirk, Kahn). Si vedano fonti e commenti in: J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit.*, pp. 60-66 (trad. fr. pp. 63-66); G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 122-126 (trad. fr. pp. 127-129); l'ed. di M. CONCHE, *op. cit*., pp. 100-126.

*Seminario XI – Seminario del 23 febbraio 1983*

a. Cfr. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 1, Basel 1945 (ripubblicato, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980); M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, Edizioni Glaux, Napoli 1956, 2° ed., «con un'appendice», Bibliopolis, Napoli 1993. E C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous* (1975), ripubblicato in *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, in part. pp. 270 ss., rééd. pp. 352 ss. (trad. it. di M. G. Conti Bicocchi e F. Lepore, *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Arisotele e da Aristotele a noi*, in ID., *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster, Firenze 1988, pp. 268 ss.); ID., *Phusis, création*, *autonomie* (1986), ripubblicato in *Fait et à faire*, *op. cit*., pp. 197-202 (trad. it. *Physis, creazione, autonomia*, in M. CERUTI, E. LASZLO (a cura di), *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988, soprattutto pp. 42-47); C. CASTORIADIS, *Fait et à faire* (1989), *op. cit.,* pp. 22-26. Sul dibattito a partire dal V secolo, si veda il cap. IV (*The "Nomos"-"Physis" Antithesis in Morals and Politics*) di W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge U. P., Cambridge 1971, pp. 55-134 (pubblicato nel 1969 come prima parte del vol. III di History of Greek Philosophy), trad. fr. *Les Sophistes*, Payot, Paris 1976, pp. 63-141; allo stesso modo si veda il cap. IX di G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge U. P., Cambridge 1981, pp. 111-131 (trad. fr., *Le Mouvement sophistique*, Vrin, Paris 1999, pp. 171-193; trad. it. *I sofisti*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 143-167).

b. Cfr. H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., p. 59 ed i commenti nell'indice sistematico, p. 603 (trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit.,* p. 99 e p. 749), così come G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1966 (trad. it. di S. Cuomo, *Polarità e analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, Loffredo Editore, Napoli 1992), che cita (p. 11; trad. it. pp. 16-17) i più importanti fra i suoi predecessori. Lloyd segnala (p. 90, in nota; trad. it. p. 99, nota 2) che Wilamowitz è stato uno dei primi a compilare una lista di «espressioni polari» nel suo *Herakles* (1889).

c. Si veda, per esempio, ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 25, 180a 25: «In effetti, è impossibile che determinazioni contrarie e contrapposte, che affermazione e negazione appartengano in senso assoluto al medesimo oggetto, ma nulla impedisce che due determinazioni contrapposte – il cui valore è limitato, o relativo, o modale – appartengano al medesimo oggetto, oppure che vi appartengano due determinazioni contrapposte, una delle quali ha una validità assoluta e l'altra una validità limitata» (trad. di G. Colli).

d. Sulla dimensione insiemistico-identitaria del linguaggio, si veda soprattutto il cap. v (in part., pp. 324-333, rééd. p. 350-360; trad. it. pp. 371-381) e il vii (pp. 463-474, rééd. p. 499-511; trad. it. pp. 519-531) de *L'istituzione immaginaria della società*, *op. cit*. Sull'esistenza di un «sistema embrionale di logica *ensidique*» all'opera nel comportamento animale, si veda C. CASTORIADIS, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Seuil, Paris 2002, pp. 90-93.

e. Nota 2: cfr. il commento di Castoriadis in *La découverte de l'imagination* (1978), ripubblicato in *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 355 ss., rééd. pp. 444-446 (trad. it. *La scoperta dell'immaginazione*, in ID., *L'elemento immaginario*, *op. cit*., pp. 47-48).

f. Cfr. M. UNTERSTEINER (a cura di), *Senofane. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Firenze 1955, p. 142: «La corrente denominazione delle cose è respinta, perché sta alla sua base una falsa rappresentazione. Per il pensiero arcaico, infatti, denominazione e concetto sono identici e, quindi, con la denominazione viene respinto, a un tempo, il concetto». Si veda F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, *op. cit*., pp. 48-49, che avvicina il frammento di Senofane al frammento DK 31 B 9 di Empedocle a proposito di «ciò che si chiama (*kaleousi*) morte». Contro questa interpretazione: K. DEICHGRÄBER, «Xenophanes *Peri phuseôs*», *Rheinisches Museum*, 37, 1938, pp. 1-31.

g. Contro l'interpretazione del frammento 21 B 34 come una prima manifestazione di "scetticismo" (comune fin dall'Antichità), si veda H. FRÄNKEL, «Xenophanesstudien, II», *Hermes*, 60, 1925, pp. 174-192 (ripubblicato in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2° ed. C. H. Beck, München 1960, pp. 338-349; trad. ingl., *Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B 34)* in A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics*, *op. cit*., pp. 118-131; trad. it. *L'empirismo di Senofane e la sua critica della conoscenza*, in W. LESZL, *I presocratici*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 275-285), per il quale *dokos* significa in questo caso opinione «probabile» e non «illusoria». O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 179-181, segue essenzialmente l'interpretazione di Fränkel, anche se egli insiste soprattutto sull'opposizione fra ciò che può conoscere l'uomo e la conoscenza «totale» del dio. Per K. DEICHGRÄBER («Xenophanes», *Rhein. Mus*., 87, 1938, pp. 23 ss., citato in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., p. 192; trad. fr. pp. 179-180), Senofane non fa che sviluppare il tema poetico del contrasto fra l'ignoranza relativa del poeta e la scienza totale della Musa che egli chiama in suo soccorso (si veda, per esempio, OMERO, *Iliade*, II, vv. 458 ss.). Infine, secondo Kirk, Raven e Schofield, Senofane rimette in vigore «la dottrina tradizionale delle limitazioni umane» contro gli eccessi del dogmatismo speculativo (p. 192; trad. fr. p. 180).

h. Cfr. M. I. FINLEY, «Myth, Memory and History», *History and Theory*, 4, 3, 1965, pp. 281-302, poi in ID., *The Use and Abuse of History*, Chatto & Windus, London 1975, pp. 11-33 (trad. fr. *Mythe, mémoire, histoire*, che dà il nome alla raccolta francese, Flammarion, Paris 1981; trad. it. di B. MacLeod, *Mito, memoria e storia*, in ID., *Uso e abuso della storia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 5-38) sul ruolo giocato da queste famiglie nella sopravvivenza di alcuni racconti tradizionali (pp. 297-298, ed. 1975 p. 28; trad. fr. pp. 32-33; trad. it. pp. 28-29). E il cap. iv («Le héros et l'élaboration politique de la cité») di F. DE POLIGNAC, *La Naissance de la cité grecque*, éd. revue, La Découverte, Paris 1996, pp. 151-176 (trad. it. di E. Robberto, *La nascita della città greca*, Jaca Book, Milano 1991, «L'eroe e la elaborazione politica della città», pp. 129-152).

i. Per convincersene, si può dare una scorsa a: E. N. ROUSSOS, *Heraklit-Bibliographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 (circa 1300 riferimenti); F. DE MARTINO, L. ROSSETTI, P. ROSATI, *Eraclito. Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986 (1700 circa); L. PAQUET, M. ROUSSEL, Y. LAFRANCE, *Les*

*Présocratiques. Bibliographie analytique (1879-1980)*, t. I: *Des Milésiens à Héraclite*, Les Belles Lettres e Bellarmin, Paris-Montréal 1988 (610 pp., 839 riferimenti). Per coloro che volessero accontentarsi dell'essenziale, si veda: «Appendix D. Bibliography» in P. WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, Oxford U. P., Oxford 1959 (ripubblicato da Sandpiper Books, London 1999), pp. 159-172.

j. Il che non impedisce ad alcuni di pensare che «gli studi eraclitei sono – devono essere – una scienza» (S. MOURAVIEV, *Comprendre Héraclite*, in J. VUILLEMIN (éd.), *L'Age de la science*, *3: la philosophie et son histoire*, Odile Jacob, Paris 1990, p. 181). Un auspicio tanto più meritorio in quanto, per lo stesso autore, «al termine di centottanta anni di lavoro filologico ed esegetico, gli studi eraclitei non possono ancora vantare alcun autentico successo. L'eraclitologia non si è sempre affermata come scienza e attraversa da molto tempo una crisi profonda e cronica» (p. 232). Ricordiamo che S. Mouraviev è l'ultimo in ordine di tempo fra i curatori delle opere di Eraclito in Francia.

k. Si veda G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge U. P., Cambridge 1959, p. 7. Una formulazione meno categorica in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 182-185 (trad. fr. pp. 195-197).

l. Alcune interpretazioni di questa nozione centrale di *pur*, il fuoco, permettono di vedere quanto sia difficile formulare il pensiero di Eraclito in linguaggio moderno. Ricordiamo che il punto di inizio si trova in ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 3, 983 b6-984 a8: l'elemento o principio è per Eraclito il fuoco. Inoltre, l'Antichità vedrà nel suo insieme questo fuoco come una "sostanza". Per J. BURNET (*Early Greek Philosophy*, *op. cit*., p. 145; trad. fr. pp. 163-164), si tratta sempre di una «nuova sostanza primaria», allo stesso titolo dell'«aria» di Anassimene. Per O. GIGON (*Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 207-224), che fa seguire la sua definizione da una lunga discussione sull'opposizione e l'unità del fuoco e del mondo, il fuoco è «l'essenza segreta del Tutto» (p. 206). Parimenti, per H. FRÄNKEL (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., p. 439; trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit*., p. 555), il «fuoco» è sì «il principio costitutivo del mondo; ma non è un'*arché* (inizio, principio) nel senso di un inizio temporale». Per G. S. KIRK (in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., p. 198; trad. fr. p. 211), «il fuoco è la forma archetipica della materia. […] Il fuoco non può essere una materia originaria come lo erano l'acqua o l'aria per Talete o Anassimene» – benché sia «la fonte continua dei processi naturali […]». Infine, M. CONCHE: «Il Fuoco "sempre vivente" è il Fuoco così come lo concepisce l'intelligenza per rendere conto della vita del mondo. Tuttavia, non ci sono due fuochi: il Fuoco intellegibile è solo il fuoco sensibile così come è compreso dall'intelligenza. Il fuoco sensibile è l'immediatezza del Fuoco intellegibile. La vista non coglie altro. Ma il *noos* coglie, in ciò che è, per la vista, solo un fuoco sensibile, un principio cosmico e un potere di eternità» (HÉRACLITE, *Fragments*, texte établi, trad. et comm. par M. Conche, PUF, Paris 1986, 3e éd. 1991, pp. 279-305 e, in part., p. 284). Si può consultare anche HÉRACLITE, *Fragments (Citations et témoignages)*, trad., introd., notes et bibliogr. par J.-F. Pradeau, Flammarion, coll. «GF Flammarion», Paris 2002, pp. 127-132 e note pp. 236-245. [In italiano, si veda F. FRONTEROTTA, *Introduzione* a Eraclito, *Frammenti*, BUR, Milano 2013, in part. pp. xiv-xxxiv e lxix-lxxx. Si tenga in generale presente l'ampia bibliografia riportata dal curatore alle pp. cxxi-cliv].

m. Cfr., per es., T. GOMPERZ, *Griechische Denker, I* (1893), trad. fr. della 4° ed. tedesca, *Les Penseurs de la Grèce*, *I*, Payot, Paris 1928[3], p. 94 (trad. it. di L. Bandini, *Pensatori greci*, *I: dalle origini agli storici*, La Nuova Italia, Firenze 1945, pp. 132-133); O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 198-199. Un punto di vista più sfumato in G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought, op. cit.,* pp. 222-223 (trad. it. pp. 228-229), che insiste sulla non-coincidenza fra le rappresentazioni cosmologiche e l'atteggiamento politico in Eraclito ed Empedocle. Critica delle idee diffuse sul «preteso aristocratismo» di Eraclito in R. SCHOTTLAENDER, «Heraklits angeblicher Aristokratismus», *Klio*, 43-45, 1965, pp. 23-29.

n. Cfr. il commento di C. CASTORIADIS, *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, in ID., *Figures du pensable*, *op. cit*., pp. 13-34.

o. Per la critica al luogo comune secondo cui i Greci avrebbero conosciuto solo un «tempo ciclico», si veda: V. GOLDSCHMIDT, *Théologia* (1950), ripubblicato in ID., *Questions platoniciennes*, Vrin, Paris 1970, p. 171; P. VIDAL-NAQUET, *Temps des dieux et temps des hommes* (1960), ripubblicato in ID., *Le Chasseur noir*, *op. cit*., pp. 69-94 (trad. it. *Il cacciatore nero*, *op. cit*., pp. 56-77), che fa riferimento a due studi importanti pubblicati successivamente: A. MOMIGLIANO, «Time in Ancient Historiography», *History and Theory*, 6, 1966, pp. 1-23, ripubblicato in italiano in ID., *La Storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982, pp. 61-94, e J. DE ROMILLY, «Thucydide et l'idée du progrès», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* serie II, 25, 1966, pp. 143-191. Nello stesso senso, G. E. R. LLOYD, *Le temps dans la pensée grecque*, nella raccolta di L. GARDET (éd.), *Au carrefour des cultures: les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Paris 1975, pp. 135-170, in part. pp. 135-136: «[…] bisogna sottolineare fin da ora che non c'è nei Greci una concezione *unica* del tempo. […] La cosiddetta concezione "ciclica" del tempo aveva, come vedremo, dei significati molto diversi a seconda degli autori greci. E soprattutto, l'esistenza di concezioni lineari è altrettanto nettamente stabilita quanto quella di concezioni cicliche». Cfr. anche le osservazioni di CASTORIADIS in *Sujet et Vérité dans le monde social-historique, op. cit.*, pp. 350-351.

p. Nota 16: Un caso da manuale simile è studiato dall'autore della *Seconda Tetralogia*, pubblicata sotto il nome di Antifonte (a cura di L. Gernet, ANTIPHON, *Discours*, Les Belles Lettres, CUF, «Budé», Paris 1923; K. J. MAIDMENT (ed.), *Minor Attic Orators, Volume I: Antiphon, Andocides*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1941). Si vedano anche i commenti di B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, *op. cit*., pp. 61 ss. (trad. it. *Vergona e necessità*, *op. cit*., pp. 73 ss.) [Si veda anche: M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin 2002].

*Seminario XII – Seminario del 2 marzo 1983*

a. Sul numero di frammenti: 72 nell'edizione di Schleiermacher nel 1808; 130 per Bywater (1877); 129 per Diels-Kranz (1903-1934); 111 per Marcovich (1967); 136 per Conche (1986) e così via…

b. Si veda in particolare: M. HEIDEGGER, «Logos (Heraklit Fr. 50)» (1951) e «Aletheia (Heraklit Fr. 16)» (1953), trad. fr. in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1958, pp. 249-278 e 311-341; in italiano, cfr. F. ARONADIO (a cura di), *Un colloquio di Heidegger con Eraclito. 'Logos (Heraklit Fr. 50)'*, Bibliopolis, Napoli 2004; M. HEIDEGGER, E. FINK, *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67* (1970), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2013 (trad. fr. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. a cura di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, Laterza, Roma-Bari 2010); M. HEIDEGGER, *Heraklit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1979 (trad. it. a cura di M. S. Frings, *Eraclito*, Mursia, Milano 2015).

c. Si veda, per es., PLUTARCO, *De defectu oraculorum* (415 F). J. BURNET (*Early Greek Philosophy*, *op. cit*., p. 142; trad. fr. p. 159) ricorda che Schleiermacher (1808) poneva già l'attenzione sul fatto che la maggior parte dei commentatori di Eraclito menzionati da Diogene Laerzio (IX, 15) fossero stoici e segnala che «la parola *sunoikeioun* è utilizzata da Filodemo per il metodo stoico dell'interpretazione (cfr. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 547b, n.), e Cicerone (*De natura deorum*) la traduce con *accommodare*» (p. 160, n. 1). Sull'interpretazione stoica di Eraclito, si può consultare E.

BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (1910), nouv. éd. rev., PUF, Paris 1951, soprattutto pp. 135 ss. e 176 ss. Si veda tuttavia O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., p. 223, che mette in guardia contro un atteggiamento «ipercritico» a questo proposito (non basta che un tema o un termine siano stati utilizzati dagli stoici per concludere che essi, quindi, non possono essere eraclitei), nonché, nello stesso senso, A. A. LONG, *Heraclitus and stoicism* (1975-1976), ripubblicato in ID., *Stoic Studies*, Cambridge U. P., Cambridge 1996, pp. 35-57.

d. Si veda, per es., DK 22 B 119, 123. Sui problemi della dossografia dei presocratici in generale, un aggiornamento recente in J. MANSFELD, *Sources*, in A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 1999, pp. 22-45 e i commenti di J. BARNES (ed.), *Early Greek Philosophy*, Penguin Classics, Harmondsworth 1987, pp. 24-31. Su Eraclito, si vedano anche le note della trad. di J.-F. Pradeau, che ha cercato di «ricostituire ciò che furono gli usi diversi o successivi che gli autori antichi fecero delle frasi di Eraclito» (p. 23). Il suo libro ha il vantaggio di fornire dei passi della dossografia ben più estesi di quelli che si trovano in altre edizioni.

e. Su questo punto dibattuto e sulle questioni relative alla forma degli scritti di Eraclito, si veda l'edizione di J.-F. PRADEAU, *op. cit.,* pp. 16-23 [e, in italiano, il paragrafo 3 dell'introduzione di F. FRONTEROTTA alla sua edizione dei frammenti di Eraclito, *op. cit*., pp. xliii-xlix]. Per G. W. MOST (*The poetics of early Greek philosophy*, in A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, *op. cit*., p. 350), Eraclito scrive «in una prosa evidentemente plasmata da varie tecniche poetiche». Most rimanda su questo punto a K. DEICHGRÄBER, *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, Verlag der Akademie der Wissenschaftten und der Literatur, Mainz 1963. Per H. FRÄNKEL, le opere presocratiche erano destinate ad essere lette ad alta voce e discusse in pubblico (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., p. 294-295, in part. nota p. 295; trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit*., pp. 380-381, in part. nota 9 p. 380).

f. Cfr. il commento dell'edizione M. CONCHE, *op. cit*., pp. 266-268.

g. Si veda P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, *op. cit*., sotto la voce "ξύν" (che rimanda in particolare ad occorrenze in Omero, Esiodo, Erodoto), con i riferimenti bibliografici sulla «concorrenza di *koinos* e *xunos*».

h. Contro l'idea che il *logos* abbia un senso tecnico in Eraclito, si veda J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, Routledge, London 1979, p. 59. Ma Kirk, in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., p. 187 (trad. fr. pp. 199-200), afferma: «non è possibile pensare che si tratti solo del "discorso" di Eraclito (perché allora la distinzione fra *emou* e *tou logou* nel frammento 50 non ha più senso), sebbene il Logos si riveli in questo racconto e, in qualche modo, coincida con esso». Cfr. anche i commenti di H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, *op. cit*., p. 423-424 (trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, *op. cit*., p. 536), che, pur insistendo sull'assenza in Eraclito di una volontà di elaborare un linguaggio «tecnico», ammette una doppia accezione (spiegazione/ordine del mondo) del *logos*, in particolare nel frammento 1.

i. Generalmente si intende, sviluppando l'immagine del fuoco che brucia diverse tipologie di incensi o di spezie, che, come questo, il dio prende il nome «secondo il profumo di ciascuno di essi» (trad. Pradeau, *op. cit*., n° 146), cioè secondo un solo termine di diverse coppie di opposti (giorno/notte, inverno/estate, eccetera) citate nel frammento. Sappiamo che *pur* manca nel testo di Ippolito e vi è stato introdotto da Diels, seguito su questo punto da Burnet, Gigon, Kirk e Conche (si veda il commento di quest'ultimo del fr. 67, *op. cit*., pp. 379-383 [ed i commenti di F. Fronterotta nella sua edizione dei frammenti di Eraclito, *op. cit*., pp. 97-100]). Per un'altra interpretazione, si veda J.

BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la Séparation*, *op. cit*., p. 221, per i quali «il paragone ricollega la distinzione delle forme divine all'arbitrarietà del linguaggio».

j. [Emendiamo il testo della trascrizione originale che riporta "*bis*" invece di "*biòs*" (*NdT*)].

k. È la posizione di Cratilo, prosecutore di Eraclito, così come la presenta Aristotele nella *Metafisica* (1010a 7-15).

l. Cfr. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought, op. cit.,* pp. 96-102 (trad. it. *Polarità e analogia*, *op. cit*., pp. 104-111).

m. Alcuni autori (Bywater, Diels, Bollack-Wismann, Conche...) conservano il *palintropos* che si trova nel testo di Ippolito, ma altri (Zeller, Burnet, Reinhardt, Kirk, Marcovich...) propendono per il *palintonos* di Plutarco (*De Iside et Osiride*) e di Porfirio (*De antro Nympharum*); *palintropos* può essere reso con «aggiustamento attraverso azioni di senso contrario» (Conche), *palintonos* con «teso ugualmente in direzioni opposte» (Kirk). Si vedano i commenti di: P. WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, *op. cit*., pp. 106-119, 128-129 e 153-154; Kirk in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 192-193 (trad. fr. pp. 204-206); J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la Séparation*, *op. cit.*, pp. 178-181; M. CONCHE, ed. fr. di Eraclito cit., pp. 423-429; J.-F. PRADEAU, trad., pp. 151-152 e 269-270, [F. FRONTEROTTA, ed. cit., pp. 53-57]. La traduzione di *harmoniē* pone ugualmente dei problemi: W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, *I*, *op. cit*., pp. 435-437 (significato di *harmoniē*) e 439-440 (discussione del fr. 51), in part. n. 3. Per la comprensione dell'immagine, egli spiega che si tratta secondo lui, per l'arco come per la lira, dello strumento *a riposo*.

n. SIMPLICIO, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 887, 1. Diels-Kranz non conservano questa citazione nei frammenti, ma ne danno una forma molto vicina nelle testimonianze, riportata da Diogene Laerzio: DK 22 A I, 8. L'espressione – e la sua autenticità eraclitea – ha suscitato numerose controversie. Contro l'idea di una «dottrina del flusso» in Eraclito, si vedano soprattutto Reinhardt, Cherniss e Kirk, il quale, in *Natural Change in Heraclitus* (1951), ripubblicato in A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics*, *op. cit*., pp. 189-198, riprende l'interpretazione di Reinhardt e di Marcovich. Ma si veda un altro punto di vista in: W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, *I*, *op. cit*., pp. 446-469; P. WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, *op. cit*., pp. 29-36; M. CONCHE, ed. fr. di Eraclito cit., pp. 463-466.

o. «Raffiniert ist der Herrgott, aber boshaft ist er nicht»: il Signore è sottile (quindi il mondo è complesso), ma non è perverso (non ha creato in maniera deliberata un mondo inutilmente complicato). Sulle circostanze in cui Einstein ha pronunciato queste parole nel 1921, si veda L. S. FEUER, *Einstein and the Generations of Science*, Basic Books, New York 1974, 2nd edition Routledge, London 1982, p. 104 (trad. fr. *Einstein et le conflit des générations*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 136; trad. it. di G. Ceccarelli, *Einstein e la sua generazione*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 133). La formula è stata utilizzata da ABRAHAM PAIS nel titolo originale della sua biografia di Einstein: *Subtle is the Lord: The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford U. P., Oxford 1982, ripubblicata nel 2005 con prefazione di R. Penrose (trad. fr. *Einstein, la vie et l'œuvre*, InterÉditions, Paris 1993; trad. it. di G. Belloni e T. Cannillo, a cura di T. Cannillo, *Einstein. «Sottile è il Signore...». La scienza e la vita di Albert Einstein*, Bollati-Boringhieri, Torino 2012).

p. Questa ipotesi si basa soprattutto su un'osservazione di Aristotele nella *Retorica*: cfr. Seminario XI, p. 173, n. *k* (p. 272).

q. La dottrina è stata attribuita ad Eraclito dalla maggior parte degli eruditi del XIX secolo (Zeller, Diels, Gomperz...); le eccezioni più notevoli erano Schleiermacher e Lassalle. Cfr. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit*., che pone la questione («Did Heraclitus teach a general conflagration?», pp. 157-163; trad. fr. pp. 180-186) e risponde negativamente. L'altra posizione (la risposta affermativa) è ancora difesa ai giorni nostri da C. H. KAHN (*The Art and Thought of Heraclitus*, *op. cit*., pp. 134 ss.) ma anche da D. O'BRIEN («Héraclite et l'unité des opposés», *Revue de métaphysique et de morale*, 95e an., n° 2, avril-juin 1990, pp. 147-172; curiosa testimonianza, peraltro, dell'asprezza di certe polemiche). *Contra,* G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 185 e 187 (trad. fr. pp. 197, 211- 213).

r. Si deve a Henri Estienne la prima edizione a stampa di Eraclito: HENRICUS STEPHANUS, *Poesis philosophica, excudebat H. S.,* 1573 [Genève], dove sono raccolti frammenti e lettere attribuite ad Eraclito accanto a brani di diversi poeti «filosofi» (Empedocle, Senofane, Parmenide, Cleante, eccetera).

s. «Eraclito è il pensatore più profondo prima di Platone ed è cofondatore con lui dell'idealismo che, sotto l'influenza di Platone e del cristianesimo, ha prevalso sugli altri sistemi. È alla profondità dei suoi pensieri che è dovuto il loro malinteso, sia ai suoi tempi sia fino ai giorni nostri. Il carattere positivo del pensiero del XIX secolo si è soprattutto mostrato incapace di cogliere l'audace trascendenza della sua visione del Cosmo» (H. DIELS, *Heraclitus*, in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, *vol. VI*, T. and T. Clark, Edinburgh 1913, pp. 591- 592).

t. Si veda, per es., ARISTOTELE, *De interpretatione*, 6, 17a 33-37 (definizione delle proposizioni contraddittorie); ID., *Categorie*, 10, 11b 32-37 (natura dell'opposizione fra bianco e nero).

u. «Qui vediamo finalmente terra: non v'è proposizione di Eraclito ch'io non abbia accolta nella mia *Logica*» (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. K. L. Michelet 1833, trad. fr. di P. Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, Vrin, Paris 1971, p. 154; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1964$^2$, p. 307).

v. Cfr.: M. SCHOFIELD in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 263-279 (trad. fr. pp. 283-300) («Fra tutti i Presocratici, Zenone è quello che resta il più vivo oggi», p. 300); l'articolo di G. VLASTOS, *Zeno of Elea*, in P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York 1967, pp. 369-379 (che insiste sul posto di Zenone nella storia dell'*argumentazione* filosofica); le osservazioni di G. E. R. LLOYD, *Magic reason and experience*, *op. cit*., pp. 71-79 (trad. fr. *Origines et développement de la science grecque*, pp. 83-90, con note a pp. 313-316; trad. it. *Magia, ragione e esperienza*, *op. cit*., pp. 55-60, note pp. 204-207), che rimandano ai lavori precedenti (Tannery, Cornford, Raven, Fränkel, Owen, Vlastos...). Aggiornamento recente in R. D. MCKIRAHAN JR., *Zeno*, in A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, *op. cit*., pp. 134-158. M. CAVEING (*Zénon d'Élée*, in J. BRUNSCHWIG, G. E. R. LLOYD, P. PELLEGRIN (éds.), *Le Savoir grec*, Flammarion, Paris 1996, pp. 850-860, in part. pp. 856-857, «La solution des apories») considera, invece, il problema come risolto. CASTORIADIS è ritornato sull'argomento in *Remarques sur l'espace et le nombre*, pubblicato nella raccolta postuma *Figures du pensable*, *op. cit*., pp. 285-303; si veda, in part., la «Digression sur Zénon», pp. 296-298, dove sono ricordati a questo proposito i nomi di Russell, Whitehead, Peirce, James e Whitrow, così come A. KOYRÉ, «Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922, pp. 603-628 (trad. fr. *Remarques sur les paradoxes de Zénon*, in ID., *Études d'histoire de la pensée philosophique,* A. Colin, Paris 1961, nouv. éd., Gallimard, Paris 1971, pp. 9-35).

a. «Il mio scudo fa oggi la gloria di un Sai [= di un guerriero tracio]. Ottima arma, che abbandonai vicino ad un cespuglio, mio malgrado. Ma ho salvato la mia vita. Che mi importa del mio vecchio scudo! Peccato per lui! Ne comprerò un altro altrettanto buono» (ARCHILOCO, fr. 13, ed. F. Lasserre, trad. A. Bonnard (Budé), fr. 6 b Diehl).

b. Si veda, per es., Senofane (DK 21 B 2) che, elencando gli onori riservati dalle città ai vincitori dei giochi, oppone a questo valore pubblicamente riconosciuto quello della sua stessa poesia: le imprese degli atleti non contribuiscono affatto ad una regolamentazione politica giusta (*eunomiē*) e «non ingrassano la città». O le strofe dove Saffo (fr. 16 Lobel-Page) definisce «ciò che c'è di più bello» (*kalliston*): contro tutti quelli che pretendono di trovarlo nell'«esercito di cavalieri» o «di fanti» o in «una flotta da guerra», ella dichiara, invece, che è «ciò che ciascuno desidera» (*kēn' ottō tis eratai*). Cfr. anche l'inizio della *Prima Olimpica* (vv. 35-39) di Pindaro: egli racconterà il mito di Tantalo in modo diverso dalla tradizione che lo precede, perché «l'uomo deve attribuire agli dèi solo belle azioni» e «non posso chiamare cannibale nessuno degli dèi» (trad. A. Puech, *Olympiques*, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1922). In questi esempi e altrove, la contestazione è sempre rivolta ad una posizione etica (ed eventualmente politica, perfino estetica) che si trova incarnata in un discorso poetico precedente o contemporaneo, designato come rivale (così le immagini militari all'inizio del passo di Saffo fanno evidentemente allusione all'*Iliade*; l'intera argomentazione della poesia rimette in discussione i valori guerrieri dell'epica). La disputa di idee si duplica in un dibattito fra generi concorrenti. Su questo argomento, si vedano le analisi di J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Studenlitteratur, Lund 1976 (versione italiana rivista e corretta: *La Parola e il marmo: alle origini della poetica greca*, a cura di P. Rosati, Boringhieri, Torino 1984), che insiste soprattutto su ciò che il messaggio di un tipo di poesia data deve alle condizioni materiali e sociali della sua produzione; nello stesso senso la *Conclusion: Une naissance agonistique?* di PH. BRUNET, *La Naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, LGF, coll. «Le Livre de poche», Paris 1997. Sugli elementi anti-aristocratici nella poesia "lirica", si veda anche W. DONLAN, «The tradition of anti-aristocratic thought in early Greek poetry», *Historia*, XXII, 2, 1973, pp. 145-154.

c. *Contra*, O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 244-245 (Eraclito e Parmenide pongono dei problemi diversi e si ignorano reciprocamente), così come Reinhardt e von Fritz (riferimenti in W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, *II*, 1965, pp. 23-26). Per J. BERNAYS (1885), è indiscutibile che Parmenide critichi Eraclito. È seguito su questo punto da J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit*., pp. 179-180 (trad. fr. p. 207). GUTHRIE, *loc. cit*., dopo aver ripercorso la polemica da Bernays in poi, conclude: «Non ci sono prove esterne che possano aiutare: possiamo solo dire che è possibile, ma non certo, che Parmenide avesse letto il libro dell'altro» (p. 23).

d. Nota 8: Cfr. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit*., pp. 169-182 (trad. fr. pp. 200-207); W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, 1965, pp. 14-20; e G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 244-248 (trad. fr. pp. 263-266). SCHOFIELD (*ivi*) traduce "*to gar auto noein estin te kai einai*" con "infatti la stessa cosa è lì per essere pensata e per essere", pur ricordando che «altri autori interpretano invece "il pensiero e l'esistenza sono una stessa cosa"» (*op. cit*., p. 246; trad. fr. p. 265, nota 7); N.-L. CORDERO: «pensare ed essere sono la stessa cosa» (*Les deux chemins*, *op. cit*., p. 34); D. O'BRIEN, J. FRÈRE: «è infatti una sola e stessa cosa che si pensi e che è» (ed., trad. e saggio critico nel 1° vol. di P. AUBENQUE (éd.), *Études sur Parménide*, Vrin, Paris 1987); M. CONCHE: «Infatti lo stesso è insieme pensare ed essere» (PARMÉNIDE, *Le Poème: Fragments*, PUF, Paris 1996, p. 87); B. CASSIN: «Uno stesso è infatti insieme

pensare ed essere» (PARMÉNIDE, *Sur la nature ou sur l'étant*, Seuil, coll. «Points», Paris 1998, p. 78). Queste opere permettono di avere una panoramica abbastanza completa dello stato degli studi parmenidei. Vi aggiungiamo la raccolta pubblicata a cura di A. P. D. MOURELATOS, *The Pre-Socratics*, citata alla nota *a* p. 147. [In italiano si vedano le edizioni di M. UNTERSTEINER, PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Biblioteca di studi superiori. Filosofia antica, Firenze 1979, e quella di G. CERRI, *Poema sulla natura*, BUR, Milano 1999, più volte ristampato].

e. Nota 9: Sulle «due vie», si veda O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, *op. cit*., pp. 250-255 e G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 244-246 (trad. fr. pp. 263-265); sulle diverse interpretazioni del frammento 2 e, in particolare, i problemi che pone la traduzione di *estin*, si veda l'edizione dei frammenti di Parmenide di M. CONCHE, *op cit.*, pp. 75-86, così come le altre opere citate *supra*.

f. Cfr. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, *op. cit.*, pp. 13 ss. Si tratta di *Arie, acque e luoghi*, 14; trad. fr. in HIPPOCRATE, *L'Art de la médecine*, trad. e presentazione di J. Jouanna e C. Magdelaine, Flammarion, Paris 1999, che vi vedono (p. 280) «la più antica testimonianza conservata dell'opposizione *nomos*/*physis*» (si veda anche Jouanna (éd.), *Hippocrate*, t. II, p. 82, nella coll. «Budé»). Per W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists, op. cit*., p. 58, il passo di Archelao «è probabilmente precedente e, in ogni caso, la prima menzione nota [della distinzione] in un contesto etico» (trad. fr*., Les Sophistes*, Payot, Paris 1976, p. 66). [In italiano si veda: M. BONAZZI, *I sofisti*, Corocci, Roma 2010; IPPOCRATE, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino 1965 e l'introduzione, soprattutto per il concetto di *phusis*].

g. Nel 1889, F. BLASS dimostrò che una decina di pagine, dedicate all'opposizione *phusis-nomos*, dell'opera di Giamblico provenivano da un'altra opera di un autore sconosciuto del V o IV secolo a.C. (chiamato da quel momento Anonymus Iamblichi). Trad. fr. in J.-P. DUMONT (éd.), *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, PUF, Paris 1969, pp. 224-231. Cfr. W. K. S. GUTHRIE, *The Sophists, op. cit.,* pp. 314-315; G. B. KERFERD, *Sophistic Relativism*, in ID., *The Sophistic Movement*, *op. cit*. (trad. fr. pp. 103-104); J. DE ROMILLY, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Paris 1988, pp. 229-231, 277-279.

h. Cfr. Su Eschilo e Sofocle, C. CASTORIADIS, *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, in ID., *Figures du pensable*, *op. cit*., pp. 13-33.

i. M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege*, *op. cit*., p. 103 (trad. fr. *L'époque des "conceptions du monde"*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit*., pp. 134-135; trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo* in ID., *Sentieri interrotti*, *op. cit*., p. 90, n. 8): «Poiché un'abitudine ormai inveterata fa sì che noi vediamo la Grecità attraverso un'interpretazione umanistica e moderna, ci è oggi impedito di ripensare l'essere quale si rivelò nel Mondo Greco antico senza alterarne i caratteri originari che appaiono estranei e contrastanti al nostro modo di vedere abituale. Il principio di Protagora suona: πάντων χρημάτων μέτρον έστίν άνθρωπος, των μέν οντων ώς έστιν, των δέ μή οντων ώς ούκ έστιν (Platone, Teeteto, 152).

"Di tutte le cose (cioè di quelle di cui l'uomo fa uso e fruisce e perciò ha costantemente intorno a sé: χρήματα χρήσθαι) l'uomo (via via) è misura, delle essenti-presenti in quanto sono-presenti come tali e di quelle a cui è negato esser-presenti in quanto non lo sono". L'ente del cui essere qui si discute è inteso come l'ente che, nella cerchia dell'uomo, è presente in questa regione in base a se stesso».

j. Numenio di Apamea, filosofo neoplatonico del III secolo d. C., si domandava chi fosse Platone se non «un Mosè che parla attico»: fr. 8 in ATTICUS, *Fragments*, édité par E. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1973. Cfr. anche: J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, *op. cit.*, p. 16 (trad. fr. p. 19); W. BURKERT, *Oriental Wisdom Literature and Cosmogony*, in ID., *Babylon, Memphis, Persepolis:*

*Eastern Contexts of Greek Culture*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 2004, pp. 49-51 (trad. fr. *La Tradition orientale dans la culture grecque*, *op. cit*., p. 44; trad. it. *Cosmogonie greche e orientali*, in ID., *Da Omero ai Magi*, *op. cit.*, pp. 35-36).

k. In particolare se esso conduce ad una autentica soppressione dell'oggetto stesso: per esempio, nel caso di Esiodo. È innegabile che ci siano delle fonti orientali della cosmologia di Esiodo e delle influenze sumeriche, babilonesi, fenicie, eccetera: si veda G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit*., pp. 43-46 (trad. fr. pp. 44-47) e G. S. KIRK, *Myth*, *op. cit*., pp. 228 ss. (trad. it. *Mito*, *op. cit*., pp. 241 ss.); J.-P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit*., pp. 109-111 e la bibliografia p. 118 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, *op. cit*., pp. 107-108); nell'edizione della *Teogonia* di M. L. West, *op. cit*., pp. 19-31 dell'introduzione ("Prolegomena") e la bibliografia su "Hesiod and the East", pp. 106-107, ecc. Ma una tale costatazione conduce talvolta a delle formulazioni "estremiste" come quella, abbastanza caratteristica, di J. DUCHEMIN, *Les mythes de la Théogonie hésiodique. Origines orientales. Essai d'interprétation* (1976): «I poemi esiodei hanno così tanto ricevuto dal Vicino Oriente che possiamo, al limite, con ragione ritenere che tutto in essi proviene dai paesi dell'Asia Minore e che il loro ruolo essenziale, nella storia delle opere letterarie e dei miti, è consistito nell'introdurre in Grecia il contenuto dei grandi poemi mitologici sviluppati, a partire da Sumer, dalle grandi civiltà e religioni antiche della vicina Asia» (ripubblicato in ID., *Mythes grecs et Sources orientales*, a cura di B. Deforge, Les Belles Lettres, Paris 1995, p. 100).

Postfazione di Pierre Vidal-Naquet

## *Castoriadis e l'antica Grecia**

Castoriadis è stato un teorico dell'autocreazione ed è l'autocreazione, quella di cui egli stesso è diventato l'esempio attraverso la sua vita e la sua opera, che ritrovava nella *polis* greca ed in particolare ad Atene, naturalmente[243].

Presentando, ormai un buon numero di anni fa, la candidatura di Cornelius Castoriadis all'*École des hautes études en sciences sociales*, raccontai l'aneddoto che segue. Un celebre professore di diritto romano si trovava un giorno a Ferney nello stesso periodo di d'Alembert. Volendo esprimere la sua ammirazione verso Voltaire, disse all'animatore dell'*Encyclopédie*: "è solo nel diritto romano che lo trovo un po' debole". "È esattamente la mia opinione", rispose d'Alembert, "per quello che riguarda la matematica". Dissi chiaramente che questa non era la mia opinione riguardo i rapporti di Castoriadis con l'antica Grecia. Io potevo discutere con lui di Platone e di Eschilo alla pari.

Mi sono imbattuto nella rivista nella quale scriveva, *Socialisme ou Barbarie*, alla fine del 1956 o all'inizio del 1957, dopo la rivoluzione di Budapest e la repressione che vi mise fine[244]. Ma è un po' più tardi che ho compreso che ciò che Castoriadis chiamava il "socialismo" e che chiamò poi "l'auto-istituzione della società" doveva molto all'ideale della democrazia ateniese così come viene rappresentato, in positivo, dall'"orazione funebre" che Tucidide attribuisce a Pericle o dal racconto sviluppato da Protagora nel dialogo che Platone ha intitolato con il nome del grande sofista e, in negativo, dalla *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, che chiamiamo, nel nostro gergo, il Vecchio Oligarca.

È nel 1958 che ho preso contatto per la prima volta con il gruppo che curava la rivista. Poco importa che questi membri siano stati in seguito dei "dissidenti", dato che si trattava di Jean-François Lyotard e di Pierre Souyri. Devo ammetterlo, allora consideravo la "democrazia" ateniese in gran parte fittizia, dal momento che lasciava da parte le donne, i meteci e gli schiavi. Souyri mi disse allora: "sai bene che i contadini ateniesi, quando si dibatteva di qualcosa che li interessava veramente, venivano all'*Ecclēsia*, l'assemblea del popolo". Sia detto per inciso, è lo stesso Souyri, che scriveva nella rivista delle analisi estremamente notevoli sulla Cina di Mao, che mi fece conoscere il primo libro di K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, che dovevo in seguito far tradurre ed introdurre non senza provocare qualche scalpore[245].

Alcuni anni dopo, durante l'inverno 1963-1964, in un circolo che aveva preso il nome di Saint-Just, ho avuto modo di conoscere un po' meglio i due fondatori di *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis e Claude Lefort, che passarono così dal mito alla realtà. Tre specialisti della Grecia antica, Jean-Pierre Vernant, François Châtelet ed io eravamo stati invitati a discutere sul tema della democrazia antica. All'epoca, Lefort e Castoriadis stavano riscoprendo, al di là del marxismo, l'idea democratica e, in particolare, l'idea della democrazia diretta auto-istituente. Se si rilegge effettivamente oggi l'utopia di Castoriadis intitolata *Sur le contenu du socialisme*[246], si costaterà che in effetti esiste un legame

---

* Prima pubblicazione: *Esprit*, 259, 12 dicembre 1999, pp. 131-143.

[243] Ho lasciato a questa esposizione, dove si mescolano ricordi e analisi, il carattere orale che gli era proprio quando l'ho presentata in occasione delle «Journées Castoriadis», il 24 giugno 1999 (Paris, EHESS). Ringrazio Stella Manet per il suo ardore e la sua amicizia.

[244] Ho raccontato a questo proposito alcuni "*Souvenirs à bâtons rompus*", nella sezione «Mélanges Castoriadis», in G. BUSINO (éd.), *Autonomie et Autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Genève 1989, pp. 17-26. Questi «Mélanges» formavano il n° 86 della *Revue européenne des sciences sociales*.

[245] Questo è menzionato nel mio libro *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, 2e éd., Flammarion, coll. «Champs», Paris 1996, pp. 267-276.

[246] È stato ripubblicato nel 1979 per le edizioni 10/18 [Si tratta in realtà di tre testi, distinti dalla numerazione I, II e III, pubblicati originariamente nel 1955, 1957 e 1958 su *Socialisme ou barbarie*, ora consultabili in C. CASTORIADIS, *Écrits politiques 1945-1997, II. La Question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Éditions du Sandre, Paris 2012, pp. 19-141, 193-247. Una traduzione italiana di *Sur le contenu du socialisme II* si trova nella vecchia antologia di testi a cura M. Baccianini

stretto fra l'idea della democrazia diretta ed il tema dell'autogestione radicale che è al centro di questo testo, con ovviamente questa enorme differenza, che la democrazia ateniese si sviluppava in un mondo preindustriale e che la questione della gestione delle fabbriche e delle banche non si poneva. A più riprese Castoriadis ha impiegato, per caratterizzare la democrazia greca, la parola "germe"[247] e credo che si possa, su questo punto, dargli ragione.

Collocherò la mia esposizione sotto un "triplice cappello", sotto il segno di tre parole: *polis*, storia (*historiē*) e poesia (*poiēsis*), tre parole greche molto conosciute – Castoriadis era appassionatamente ellenico, ma, al contrario di alcuni greci d'oggi, non credeva che il fatto di parlare greco lo dispensasse dallo studiare direttamente gli autori greci. Lo fece leggendo direttamente i grandi testi, da Omero ad Aristotele, facendosi poeta con i poeti, storico con gli storici, filosofo con i filosofi, mantenendo la distanza riflessiva indispensabile. Il suo commento al *Politico* di Platone[248] testimonia, da solo, la sua competenza. Non sto dicendo che egli abbia sempre ragione o che io sia d'accordo con lui in ogni occasione, ma, molto spesso, egli fornisce di questo verso di Eschilo o di questa analisi di Aristotele una lettura nuova, che talvolta può essere discussa, ma che vale ampiamente quella di tutti i professionisti messi assieme.

### *I mutamenti della città*

La *polis*, anzitutto. Traduciamo questa parola con città: a ragione, al contrario degli Anglosassoni che dicono *City-state*, un'espressione che ha l'inconveniente, giustamente denunciato da Castoriadis, di far crede che si tratti di uno Stato, o addirittura di un embrione di Stato[249]. Nel 1978, inaugurando la serie *Gli incroci del labirinto*, egli domandava: «cosa avrebbero pensato Platone e Aristotele della politica, se il popolo greco non avesse creato la *polis*?»[250]. Qui sta il cuore del pensiero di Castoriadis. Si tratta di una creazione, di un'invenzione. Castoriadis scrive: «Gli Ateniesi non hanno trovato la democrazia fra i fiori selvaggi che crescevano sulla Pnice, né gli operai parigini hanno dissotterrato la Comune scavando sotto i boulevard»[251]. L'idea socialista come l'idea democratica sono delle invenzioni. La città greca stessa nasce circa tre secoli prima della democrazia ed è anch'essa un'invenzione. Prima di quella greca ci sono state delle città in Fenicia, ma queste città non si esprimevano con un nome collettivo.

Castoriadis si meravigliava giustamente dell'*edoxe* («è piaciuto al popolo») delle iscrizioni classiche ed ellenistiche. Ma prima dell'*edoxe* ci fu ἔϝαδε, a Dreros a Creta, nel VII secolo a.C. Ci fu un sorgere della città, come ci fu, tre secoli più tardi, un sorgere della democrazia e della tragedia. Si può tuttavia completare ciò che ha scritto Castoriadis mostrando, come hanno fatto Moses I. Finley, Jean-Pierre Vernant e molti altri, che se la città è nata nel mondo greco, il Greco non è nato cittadino. Prima della città, c'è stata questa modesta metamorfosi del "dispotismo orientale" che si chiama il mondo "palaziale" di Cnosso, Micene, Mallia, Tirinto e di qualche altra città. Alcuni vi vedono, come Henri Van Effenterre, la città già in funzione. È tale ipotesi eroica che condusse questo storico a

---

e A. Tartarini, *Socialisme ou barbarie. Antologia critica*, Guanda, Parma 1969, pp. 51-122 (dove l'autore del testo risulta ancora essere *Pierre Chaulieu*, uno degli pseudonimi di Castoriadis negli anni della rivista) (*NdT*)].

[247] Si veda, ad esempio, *La* polis *grecque et la création de la démocratie* (1982-1983), in C. CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 261-306, rééd. 1999, pp. 325-382 (trad. it. di R. Currado, *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo Edizioni, Bari 1998, pp. 181-224), in particolare p. 286, rééd. pp. 357-358 (trad. it. pp. 204-205).

[248] [C. CASTORIADIS, *Sur le* Politique *de Platon*, Seuil, Paris 1999.] Si veda anche ID., *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris 1999, dove si possono trovare i testi su Eschilo, Sofocle e Saffo, ai quali rimando più avanti [sono le pp. 17-42, 43-75].

[249] C. CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, pp. 124-125 (trad. it. di M. G. Conti Bicocchi e F. Lepore, *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze 1988).

[250] *Ivi*, p. 18 (trad. it. p. 19).

[251] C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 187, rééd. 1999, p. 201 (trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 224).

scrivere un libro intitolato *La Cité grecque des origines à la défaite de Marathon*[252]. Naturalmente questo punto può essere ulteriormente affinato, come hanno fatto alcuni autori come Claude Bérard o Anthony Snodgrass[253]. François de Polignac ha suggerito che la città riposa su una sorta di alleanza fra l'*agora* del centro, luogo civico, e il tempio dell'esterno, luogo-limite[254]. Vediamo, per esempio, a Eretria, in Eubea, una tomba reale trasformarsi in luogo del culto eroico. Con la città, assistiamo alla nascita di quello che alcuni, fra cui io, hanno chiamato lo "spazio civico". Ciò che Castoriadis ha scritto sul tempo è particolarmente sottile e raffinato. Il tempo civico nasce nello stesso momento dello spazio civico, il tempo è anch'esso l'opera dell'immaginario ed è negato nel momento stesso in cui è creato: «l'istituzione sociale del tempo immaginario […] tende sempre a essere copertura e occultamento, negazione della temporalità come alterità-alterazione»[255]. E ancora: «Non basterebbe neanche dire che la descrizione o l'analisi di una società è inseparabile dalla descrizione della sua temporalità: la descrizione e l'analisi di una società *sono* chiaramente descrizione e analisi delle sue istituzioni e, fra queste, la prima è quella che l'istituisce come essere, come ente-società e proprio come *questa* società *particolare*, ovvero la sua istituzione come temporalità propria»[256].

In un testo del 1990, Castoriadis scriveva: «Nella mia prospettiva, la Grecia che importa è la Grecia che va dal secolo VIII al V. È questa la fase durante la quale si crea la *polis*, si istituisce e, in circa la metà dei casi, si trasforma più o meno in *polis* democratica. […]; ci sono ancora delle cose importanti che accadono nel IV secolo e anche dopo […]»[257]. Confesso che questo «anche dopo» mi pone un problema. Se, per Castoriadis, il IV secolo è il secolo di ciò che egli chiama «la seconda nascita della filosofia» – Platone ed Aristotele dopo Anassimandro, Parmenide ed Eraclito –, è chiaro che, ai suoi occhi, come per tutta una storiografia che comincia con Tucidide e si protrae da Plutarco a Toynbee, il V secolo, dalle guerre mediche alla caduta di Atene, è il Grande Secolo. C'è del vero in questo giudizio: è il secolo della tragedia, dei frontoni di Olimpia, di Fidia, dell'orazione funebre attribuita a Pericle da Tucidide[258], di cui non si dirà mai abbastanza che essa è una apologia della generazione di Pericle, più che di questi antenati che onoreranno gli oratori del IV secolo.

C'è effettivamente qualcosa di prodigioso nel ritmo del cambiamento nel modo in cui esso si instaura nel V secolo. Consideriamo ciò che separa Eschilo da Euripide o i frontoni di Olimpia dall'Eretteo. Per una buona ragione, non è nel V secolo che si potrebbe parlare di un'arte neoclassica né, del resto, di un'arte "neo-arcaica". Per illustrare questo nuovo ritmo di interiorizzazione del tempo sociale-storico da parte degli Ateniesi, Castoriadis si è appoggiato su un testo famoso di Tucidide (I, 70), nel quale i Corinzi spiegano agli Spartani cosa differenzia il comportamento ateniese dal loro[259]: «Infatti questi [gli Ateniesi] sono innovatori e rapidi all'invenzione come al raggiungimento attraverso gli atti di ciò che essi hanno deciso; mentre voi [i Lacedemoni] vi accontentate di salvare ciò che avete, non inventate niente e non fate neppure l'indispensabile. E ancora, loro osano al di là

---

[252] H. VAN EFFENTERRE, *La Cité grecque des origines à la défaite de Marathon*, Hachette, Paris 1985.

[253] C. BÉRARD, *Eretria, III. L'Hérôon à la porte de l'Ouest, Eretria, fouilles et recherches III*, Éditions Francke, Berne 1970; A. SNODGRASS, *Archaic Greece: the age of experiment*, J M Dent & Sons Ltd, London 1980 (trad. fr. A. Schnapp-Gourbeillon, *La Grèce archaïque*, Hachette, Paris 1986).

[254] F. DE POLIGNAC, *Naissance de la cité grecque* (1984), nuova ed. aggiornata La Découverte, Paris 1995 (trad. it. *La nascita della città greca. Culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a. C.*, Jaca Book, Milano 1991).

[255] C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit*., p. 293, rééd. p. 316 (trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, *op. cit*., p. 337).

[256] *Ivi*, p. 285, rééd. p. 307 (trad. it. p. 328).

[257] C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne* (1991), in ID., *La Montée de l'insignifiance: les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, pp. 159-182, citazione p. 163, rééd. 2007, pp. 191-219, 196 (trad. it. *Immaginario politico greco e moderno*, in ID. *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186, citazione a p. 170).

[258] Sull'orazione funebre come genere e come istituzione, il libro classico è quello di N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, La Haye-Berlin-Paris 1981 (nuova edizione rivista, Payot, Paris 1993).

[259] C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit*., pp. 287-288, rééd. p. 310 (trad. it. modificata *L'istituzione immaginaria della società*, *op. cit*., p. 330). Mandandomi *L'istituzione immaginaria* nel 1975, "Corneille" (soprannome di Castoriadis) aveva attirato la mia attenzione con un finto timore sulla sua traduzione di Tucidide in quelle pagine. Naturalmente, è questa traduzione che cito.

della loro potenza e cercano il pericolo contro il ragionevole e restano pieni di speranza davanti alle avversità; quanto a voi, agite al di qua del vostro potere, non date nemmeno fede a ciò che è certo e credete che non vi sbarazzerete mai dei vostri mali. Essi sono infaticabili, mentre voi risparmiate i vostri sforzi; loro espatriano facilmente, mentre voi non potete andarvene dal vostro paese; infatti essi partendo pensano di acquisire qualcosa e voi pensate solo ad un danno che potreste subire a ciò che avete già […]».

In questa trasformazione di Atene, in questa incredibile serie di mutazioni brusche, qual è il posto specifico del IV secolo, cioè del secolo della filosofia? Richiamando questo momento storico in una battuta, Castoriadis lo definisce come l'epoca in cui «il filosofo cessa di essere un filosofo-cittadino (Socrate) e, "estraendosi" dalla società, parla *su* di essa (Platone)»[260].

Questa è una affermazione che pone numerose questioni. Davvero c'è una frattura nella storia di Atene proprio alla fine di questo secolo (che nessuno sapeva, naturalmente, che si sarebbe un giorno chiamato V secolo), diciamo, più precisamente, dopo la crisi segnata da tre avvenimenti maggiori, cioè la caduta di Atene nel 404, il governo dei "trenta tiranni" e la restaurazione democratica nel 403? Seguendo Nicole Loraux, io insisterei sull'importanza di una delle clausole dell'accordo concluso sotto l'arcontato di Euclide (403/402): μὴ μνησικακεῖν, «è vietato rimproverare qualcuno per il suo passato»[261]. Questo significava, effettivamente, installare l'oblio al cuore della città. Penso quindi che la frattura sia reale e non sono il solo a ritenerla in questo modo, benché non mi sembri evidente che questa frattura sia, come la pensano alcuni, positiva. In questo senso va, per esempio, un libro importante di Martin Ostwald: *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law*[262]. A suo parere, non è più il popolo ad essere re, ma la legge. Ed è vero che la democrazia, come dice Castoriadis, suppone il diritto per il popolo di sbagliarsi profondamente, come votare la fatale spedizione in Sicilia, o addirittura di comportarsi in modo criminale, come nel 406 al momento della faccenda delle Arginuse, quando il popolo fa giustiziare in maniera sommaria i generali che, impossibilitati dalla tempesta, non avevano recuperato i cittadini annegati o in pericolo di annegare dopo la vittoria.

Senofonte ci fa sentire le grida della folla: δεινὸν εἶναι εἰ μή τις ἐάσει τὸν δῆμον πράττειν ὃ ἂν βούληται, «è abominevole impedire al popolo di fare ciò che vuole»[263].

Anche Aristotele pensava che questa svolta dell'arcontato di Euclide fosse una delle undici *metabolai*, una delle undici trasformazioni che segnano la storia di Atene. Egli pensava anche che fosse la più importante, poiché questa fu, ai suoi occhi, l'ultima[264].

Diciamolo fra parentesi: io penso, come Castoriadis, che le *metabolai*, o almeno le principali fra di esse, non siano dei mutamenti da ridere. Dopo Solone, all'inizio del VI secolo, viene compreso che non si può essere contemporaneamente schivo e ateniese. La rivoluzione clistenica, sulla quale ho lavorato con Pierre Lévêque trentasei anni fa e che, grazie a David Curtis, ha avuto la sua edizione americana, trentadue anni dopo quella francese[265], ha fissato per molto tempo il quadro della democrazia ateniese. In positivo, le istituzioni saranno imitate dalle democrazie che si svilupperanno dopo Atene e sul suo esempio. In negativo, il legislatore sconosciuto che creò la Confederazione

---

[260] C. CASTORIADIS, *Une interrogation sans fin* (1979), in ID., *Domaines de l'homme*, *op. cit*., p. 245, rééd. p. 304.

[261] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 39, 6; si veda N. LORAUX, «L'oubli dans la cité», *Le Temps de la réflexion*, I, 1980, ripubblicato in *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, pp. 11-40 (trad. it. di S. Marchesoni, *L'oblio nella città*, in *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Milano 2006, pp. 61-96).

[262] M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1986.

[263] SENOFONTE, *Elleniche*, I, 7, 12.

[264] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 41 [o XIV, 3]. Approfittiamo di questo riferimento per dire, seguendo Castoriadis ed altri, che il titolo con il quale si cita quest'opera è assurdo. Il titolo corretto sarebbe: *Il regime (politico) degli Ateniesi*.

[265] P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1964, trad. ingl. di D. A. Curtis, con alcuni supplementi, fra cui un testo di Castoriadis, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1996 (trad. it. di M. Chiarappa, *Clistene l'ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, a cura di A. Coratti, introduzione di F. Fronterotta, Castelvecchi, Roma 2020). Si troveranno in questo libro le indicazioni che riassumo qui.

beotica così come essa funzionò fra il 471 e il 386 a.C. e che conosciamo attraverso le *Elleniche di Ossirinco*, voleva essere un anti-Clistene. Dove gli Ateniesi scandivano i numeri 3, 5 e 10, i Beoti si suddividevano secondo i numeri 4, 6 e 11, una modalità che sapeva di artificio come quello usato da Clistene ad Atene alla fine del VI secolo. Il legislatore oligarchico si fronteggia così con il legislatore che crea la democrazia. Ed anche Platone, alla fine della sua vita, nelle *Leggi*, trasporta lo spazio clistenico nel tempo degli dèi. Le dieci tribù, le dieci pritanie diventano dodici, numero preso a prestito dal calendario religioso, che Clistene aveva per l'appunto scartato.

Ma torniamo a questa frattura della fine del V secolo che mette in atto il regime descritto da Aristotele. Il IV secolo, inteso grossolanamente, è il secolo della filosofia scritta (Socrate, che non scrisse nulla, bevve la cicuta nel 399); è il secolo del *nomos*, della legge, anche se l'idea del *nomos* padrone o re[266] è antica. Nella sua fase centrale, è anche l'epoca in cui questi moderati cari a Jacqueline de Romilly[267] hanno una grande influenza. Quando ero un giovane assistente alla facoltà di lettere di Caen, nel 1956-1957, spiegai un giorno ai miei studenti che uno dei più prestigiosi fra questi uomini, Euboulos (Eubulo), era democratico come Antoine Pinay era repubblicano. Non significava dire molto.

Il secolo della filosofia scritta è, per eccellenza, quello dell'odio filosofico della democrazia. Certo Platone ha avuto l'onestà di non sfigurare Protagora, il solo pensatore, con Democrito, di cui rimangono un po' di più di semplici tracce. Per quanto riguarda Democrito, bisogna tuttavia rivolgersi a testi latini (Lucrezio) o bizantini[268] (Tzetzes) e, per Protagora, teorico della democrazia e del contratto sociale, al *Protagora* e al *Teeteto* di Platone. Resta che la vera domanda sollevata dagli scritti di Castoriadis è sapere quando facciamo morire la città democratica. Bisogna pensare che la tragedia di Atene, quella che riporta Tucidide e di cui Senofonte completa il racconto, sia anche una tragedia della democrazia istituente? O dobbiamo ritenere, come fanno la stragrande maggioranza degli storici oggi, che il IV secolo e ancor di più l'epoca ellenistica, dominata non più dal νόμος ma dalla τύχη, prolunghi di molti secoli la civiltà della *polis*?

Non è facile rispondere, ma rimane il fatto che in realtà Castoriadis non è interessato all'epoca ellenistica e poco a Roma. Un osservatore malizioso direbbe forse che se Castoriadis e noi tutti che siamo qui possiamo leggere Eschilo è perché dei professori dell'epoca romana si sono presi la briga di fare una scelta delle sue opere che hanno finito per arrivare fino a noi.

Quanto ad Aristotele, il più caro fra tutti al nostro amico Corneille, possiamo leggerlo o guardando a monte come fa lui (pur segnalando, con Coneille, che lo Stagirita non comprende già più la tragedia ateniese) oppure a valle, ritenendo lui, che fu il precettore di Alessandro, come l'uomo che ha inaugurato l'era della filosofia ellenistica. Dire che egli fu un democratico, come fa Castoriadis[269], è probabilmente eccessivo. Era un uomo di misura che fu a contatto con ciò che lui stesso chiama la monarchia assoluta, la παμβασιλεία[270], senza compromettervisi troppo.

### *All'origine della storia*

Secondo campo di riflessione: la storia. Castoriadis ha colto nella loro vera grandezza Erodoto e Tucidide e, come egli dice, ha colto il «ritmo senza precedenti della creazione nell'Atene

---

[266] M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, 2° ed., Bibliopolis, Napoli 1993.

[267] J. DE ROMILLY, «Les modérés athéniens vers le milieu du IV^e^ siècle, échos et concordance», *Revue des études grecques*, 67, 1954, pp. 327-354.

[268] T. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology,* Ann Arbor UP, 1967, libro conosciuto da Castoriadis, come si può vedere in *Figures du pensable*.

[269] C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne* (1991), in ID., *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, p. 163, rééd. 2007 «Point Essais», p. 196 (trad. it. *Immaginario politico greco e moderno*, in ID., *L'elemento immaginario*, *op. cit*., p. 170), dove si troverà anche l'osservazione sull'incomprensione della tragedia.

[270] ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287a 8.

democratica»[271]. Da Erodoto a Tucidide, si ha la stessa trasformazione dell'invenzione storica come da Eschilo a Sofocle si ha quella dell'inventiva tragica e antropologica – e questo in vent'anni appena. Tutto comincia con Ecateo di Mileto, il primo degli storici di cui conosciamo almeno l'indirizzo inaugurale: «Ecateo di Mileto racconta ciò che segue e che ritiene essere vero, perché le parole (*logoi*) dei Greci sono, a quanto mi sembra, numerose e ridicole».

Erodoto a sua volta lo ridicolizza descrivendo, di fronte alla sua orgogliosa pretesa di essere il discendente dopo sedici generazioni di un dio, l'immensità del tempo egizio (II, 143-144). Tucidide prende il testimone correggendo il suo predecessore, talvolta su minimi particolari, e mostra che manca di esattezza[272] (*akribeia*). Bisogna certo ammettere che, anche in questo campo, la frattura della fine del V secolo è una vera frattura. Senofonte, lungi da prendere le distanze da Tucidide, completa la sua opera riprendendo il suo racconto nelle *Elleniche* dopo un semplice μετὰ ταῦτα, «dopo questo». Bisognerà attendere due secoli e mezzo e l'immenso Polibio per superare Tucidide guardando non all'origine delle guerre mediche né alle cause della guerra del Peloponneso, ma al modo in cui, intorno al 220 a.C., il mondo mediterraneo si è unificato nella prospettiva dello storico; su questo punto ammetto, come Robert Bonnaud[273], che è spiacevole che Castoriadis abbia ignorato Polibio.

Forse si può anche dire che egli ha trascurato un'altra dimensione della coscienza storica in Occidente, cioè la dimensione biblica. Spiego spesso agli studenti che, alle origini della nostra coscienza storica, ci sono sia una fonte greca, che è ricerca della verità, sia una fonte ebraica, che è riflessione sull'ambiguità umana. Sulla scia di Pierre Gibert[274], consideriamo l'episodio raccontato in *Samuele* II, 11-12: Davide dalla terrazza del suo palazzo vede Betsabea nuda. Egli viene a sapere che è la sposa di uno dei suoi ufficiali, Uria l'Ittita. Davide giace con Betsabea, lei rimane incinta e lui manda Uria a farsi uccidere in guerra. Nathan lo informa che ha peccato e Yahweh fa morire il bambino di Davide e Betsabea. Ma Davide ha da Betsabea un altro figlio e questo sarà Salomone «in tutta la sua gloria», antenato, secondo la tradizione cristiana, di Gesù di Nazareth. Il Messia è quindi un discendente di un re peccatore. Questa ambiguità nutrirà il pensiero dell'ultimo grande teorico romano della storia, sant'Agostino. Marrou ha una volta mostrato[275] che non c'è in Agostino una città di Dio che si oppone puramente e semplicemente alla città terrestre e che i semplici mortali potrebbero agevolmente separare, ma che le due città (i due regni) *perplexae sunt et permixtae*, sono intrecciate e mescolate l'una all'altra. In altre parole, non tutto è stato negativo con il superamento della città greca ed anche su questo punto sono tentato di discutere con Corneille. Questo ci deve condurre ad una serie di riflessioni.

La città greca al suo apogeo, per come la vede Castoriadis, non è affatto una città "ideale", nel senso dell'utopia platonica appunto, o nel senso dell'*Utopia* di Thomas More. Non lo è perché essa ha incorporato il sociale-storico e l'immaginario radicale, tutti elementi che Platone odiava. La φαντασία ha per Platone solo delle connotazioni essenzialmente negative, al contrario di Aristotele, come vede Corneille[276]. Se tuttavia Platone ha appassionato il nostro amico, è perché questo nemico dell'immaginario e della poesia è stato anche uno dei più grandi creatori di miti che il pensiero universale abbia conosciuto. Consideriamo il mito del *Politico* che Castoriadis ha accuratamente analizzato nei suoi seminari di febbraio, marzo e aprile 1986, a proposito del quale egli dice

---

[271] Sto citando qui C. CASTORIADIS, *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, in ID., *Figures du pensable*, *op. cit*., p. 13.

[272] TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, I, 20, 3, che corregge, senza nominarlo, ERODOTO, *Storie*, IX, 53, a proposito del cosiddetto "battaglione di Pitane".

[273] Nell'intervento che è stato esposto prima del mio, il 24 giugno 1999.

[274] Qui mi ispiro liberamente a P. GIBERT, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, Fayard, 1979.

[275] H.-I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Institut d'études médiévales et Vrin, Montréal et Paris 1950 (trad. it. M. Fiorini, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, Clueb, Bologna 2009), che fa riferimento a AGOSTINO, *La Città di Dio*, 1, 35.

[276] C. CASTORIADIS, *La découverte de l'imagination* (1978), in ID., *Domaines de l'homme*, *op. cit*., pp. 327-363, rééd. pp. 409-454 (trad. it. *La scoperta dell'immaginazione*, in ID., *L'elemento immaginario*, *op. cit*., pp. 25-53).

giustamente che, presentando un tempo invertito, Platone inaugura la fantascienza[277]. È ciò che egli fa creando anche il mito di Atlantide, che è una caricatura in piena regola della democrazia ateniese assimilata al dispotismo orientale, un mito che ha fatto fantasticare tanti poeti, come William Blake, che Castoriadis amava appassionatamente, ed anche tanti truffatori o impostori. L'Atlantide è una delle grandi creazioni dell'immaginario occidentale ed Aristotele è stato uno dei rari pensatori a sfuggire completamente a questo sortilegio che funziona ancora ai giorni nostri[278]. Questo mi porta, infine, al mio ultimo punto di disaccordo con Castoriadis. Grazie a Stéphane Barbery, David Curtis e Pascal Vernay, Castoriadis, Lévêque ed io ne abbiamo dibattuto al Centre Pompidou il 27 marzo 1992. Si trattava di commemorare i duemilacinquecento anni della riforma di Clistene[279]. Quello che Castoriadis contestava è la formula famosa di Finley: «Un aspetto della storia greca, insomma, è il procedere, mano nella mano, di libertà *e* schiavitù»[280].

Si può naturalmente discutere su questo punto e Castoriadis non se ne è sottratto, sottolineando che al momento in cui nasce la democrazia gli schiavi erano probabilmente poco numerosi e che se la democrazia rese possibili la schiavitù ed il suo sviluppo, l'inverso non è vero. Resta che fra l'una e l'altra esiste un rapporto che si può legittimamente chiamare dialettico. Più rilevante è il fatto che Protagora, quando fonda la legittimità della democrazia nel dialogo platonico che porta il suo nome, lo faccia sulla possibilità che ha l'*uomo* (*anthrōpos* e non *anēr*) di possedere il sapere che gli permette, di fronte ai tecnici, di decidere in modo risoluto sulle questioni propriamente politiche: spetta ai carpentieri navali costruire le triremi, ma al popolo decidere se costruirle o meno.

La mia ultima osservazione su questo tema è per dire – e in questo caso c'è con Castoriadis un vero disaccordo – che la schiavitù di tipo ateniese è radicalmente diversa da quella che funzionò a Sparta e altrove nel mondo greco, come da quella che esistette ad Atene prima di Solone. Questa liberazione del contadino proprietario che caratterizzò – secondo Jefferson, Marx e Castoriadis – la democrazia antica e che mi è capitato di dire che fosse il vero miracolo greco, è stata resa possibile dalla *chattel slavery*. Su questo non sono pronto a demordere. Secondo l'adagio che prendo in prestito da Aristotele, *amicus Cornelius, sed magis amica veritas*[281], o perlomeno ciò che io credo sia la verità.

### *Pensare la poesia*

Alcune parole per concludere sulla poesia, sulla ποίησις che è creazione. Mi porrei sotto il segno di una formula di René Char nell'ultima pagina di *Fogli d'Ipnos*, una sorta di giornale di guerra e di resistenza del poeta. «Nelle nostre tenebre, non c'è un posto per la Bellezza. Tutto il posto è per la Bellezza». Ho sentito riecheggiare queste parole sulla tomba aperta di Char e sono state altre parole

---

[277] C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, Seuil, Paris 1999 [una parziale traduzione in italiano, che comprende i seminari del 19 febbraio 1986, del 5 marzo 1986 e del 12 marzo 1986, è stata pubblicata a cura di G. Auteri, *Castoriadis contro Platone*, Cuecm, Catania 2004]. Si troverà un mito analogo, nel 1944, in… Elsa Triolet: *Quel est cet étranger qui n'est pas d'ici ou le mythe de la baronne Mélanie*, Éditions Pierre Seghers, Paris (la baronessa in questione rivive la sua storia all'inverso, dalla morte alla nascita)

[278] Si veda il mio saggio *Athènes et l'Atlantide* (1964), ripubblicato in una versione aggiornata in ID., *Le Chasseur noir*, La Découverte, Paris 1981, pp. 335-360 (trad. it. di F. Sircana, *Atene e l'Atlantide*, in ID., *Il cacciatore nero*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 283-304).

[279] L'intervento di C. CASTORIADIS, *La démocratie athénienne: fausses et vraies questions* (1992) è pubblicato in ID., *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996., pp. 183-193, rééd. pp. 220-233; per l'insieme del dibattito, si veda *Esprit*, dicembre 1993 e la traduzione americana di *Clistene l'ateniese*, *op. cit*.

[280] Si troverà in conclusione del contributo di Finley stesso alla sua raccolta, *Slavery in Classical Antiquity*, 2ⁿ ed., Heffer, Cambridge 1968, p. 72, ripubblicato in ID., *Economy and Society in Ancient Greece*, edited with an introduction by B. D. Shaw and R. P. Seller, p. 115 (trad. fr. di J. Carlier, *Économie et Société en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 1984, pp. 145-161; trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 150). L'articolo originale («Was Greek Civilisation based on Slave Labour?») è stato pubblicato nel su *Historia*, VIII, 1959, pp. 145-164.

[281] O, come dirà GIOVANNI FILOPONO nel VI secolo d.C., φίλος μὲν ὁ Κορνήλιος, φιλτέρα δὲ ἡ ἀλήθεια (*De aeternitate mundi contra Proclum*, 144, 21, a proposito di Platone, naturalmente, e richiamando ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1096a 11-18).

di Char che hanno concluso nel dicembre 1997 il mio *ēpitaphios* di Corneille: «Morte minuscola dell'estate / abbandonami morte splendente / oggi so vivere»[282]. Se cito in questa occasione Char è un po' per oppormi alla lettura heideggeriana della poesia greca. So che Char ha incontrato Heidegger in Provenza e ha creduto che parlasse il suo linguaggio. Char e Heidegger si volevano eredi dei Greci, in particolare dei presocratici. Tuttavia, Char parlava a proposito di Eraclito di democrazia tragica. Come mostra Castoriadis, Heidegger ha parlato di una Grecia senza *polis*, i cui poeti parlavano la pura lingua heideggeriana[283]. Essi non parlavano in verità né questa lingua e nemmeno la lingua di Freud. Noto di sfuggita che Corneille era uno psicoanalista e sapeva che ognuno di noi è "un pozzo senza fondo". Egli ha scritto sulla poesia greca, ma non ha mai pensato di mettere Antigone o persino Edipo su un lettino. Anche di questo gli sono riconoscente, perché coloro che hanno infranto questo divieto hanno accumulato sciocchezze.

Ποίησις. Pensare la creazione significa pensare la poesia. Chiunque si sia interessato anche solo minimamente alla poesia sa che essa è in qualche modo per definizione polisemia, il gioco sui diversi strati di significati. C'è tuttavia un'eccezione a questa norma. C'era una volta un professore di letteratura al quale si deve la seguente osservazione: «per non cercare uno e un solo senso in quello che si dice, che si tratti di alta o bassa letteratura, servirebbero serie ragioni che non si sono ancora scoperte». O ancora: «bisogna cercare la lettera prima di cercare lo spirito. I testi hanno solo un senso o non ne hanno affatto». Lo stesso professore ha tradotto in francese le *Chimere* di Nerval, con il titolo *La Clé des Chimères et autres Chimères de Nerval*. Ho quasi dimenticato di dire il suo nome (non proprio in realtà). Si chiama Robert Faurisson. (Per i riferimenti, si veda S. Thion, *Vérité historique ou vérité politique?*, La Vieille Taupe, Paris 1980, p. 54; la "traduzione" di Nerval è stata pubblicata per Pauvert nel 1976). Chi era vicino a Castoriadis sa che la poesia faceva intimamente parte del suo universo personale: la poesia di Rilke, Hölderlin, Hugo, ma anche, ed anzitutto, la poesia greca naturalmente, da Omero a Kavafis. La poesia greca era per lui ciò che l'arte greca era per un altro filosofo, giunto anch'egli in Francia alla fine del 1945 sul *Mataroa* e morto molto giovane, nel 1981, Kostas Papaïoannou[284]. L'arte greca era quindi per Kostas quello che la poesia greca, Omero, i lirici, i tragici sono stati per Corneille. Molti lo scopriranno leggendo il volume postumo de *Gli incroci del labirinto*, in cui egli si confronta con Saffo, Eschilo, Sofocle e Shakespeare, cercando di confrontare i rispettivi mezzi del greco e dell'inglese di fronte alla poesia.

Partiamo, come egli fa, da una minuscola poesia attribuita a Saffo[285]:

> Δέδυκε μὲν ἀ σελάννα
> καὶ Πληΐαδες, μέσαι δὲ
> νύκτες, παρὰ δ' ἔρχετ' ὤρα,
> ἔγω δὲ μόνα κατεύδω.

Come mostra Corneille, la poetessa gioca sulla luce e l'oscurità, la luna (φεγγάρι in greco moderno), e le Pleiadi, la costellazione il cui tramonto eliaco avviene in primavera. Ὥρα (ὥρα) è allo stesso tempo la stagione, la giovinezza e la bellezza della primavera, alla quale si oppone, appunto, la solitudine della dormiente. Potremmo tradurre così: «la luna si è immersa così come le Pleiadi. Le

---

[282] [La citazione proviene da R. CHAR, XXXII in *En trente-trois morceaux*, GLM, Paris 1956 (*NdT*).]

[283] Si veda *La* polis *grecque et la création de la démocratie*, in ID. *Domaines de l'homme*, *op. cit*., p. 285, rééd. pp. 356-357 (trad. it. *La* polis *greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, *op. cit*., pp. 203-204) e soprattutto lo studio già citato su Eschilo e Sofocle. Castoriadis definisce la Grecia heideggeriana attraverso la formula seguente: «siamo qui davanti allo spettacolo bizzarro di un filosofo che parla interminabilmente dei Greci e nel cui pensiero si constatano buchi al posto della *polis*, dell'*erōs* e della *psuchē*», in *La "fin de la philosophie"?*, in ID., *Le Monde morcelé: les Carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990, p. 228, rééd. 2000 «Points Essais», p. 283.

[284] Cfr. K. PAPAIOANNOU, *Art grec* (1972), è stato ripubblicato presso Mazenod, Paris 1993. Ho tratteggiato la sua biografia nella prefazione.

[285] Fr. XCIV nell'edizione di Philippe Brunet, *Sappho, poèmes et fragments*, L'Age d'homme, Paris 1991 [nella trad. di F. Ferrari: «È tramontata al luna con le Pleiadi, la notte è al mezzo, il tempo trascorre, e i dormo sola», 168 B, in SAFFO, *Poesie*, introduzione di V. Di Benedetto, Bur, Milano 2016, pp. 234-235].

notti sono nel loro mezzo e l'ora bella arriva, ma io dormo sola». A questo credo si possa fare eco notando che l'immergersi è la morte, provvisoria o definitiva. Gli eroi di Omero muoiono immergendosi nell'Ade. Il *Tuffatore* di Paestum, uno dei rari affreschi che testimoniano ciò che fu la grande pittura del V secolo, si tuffa appunto verso le porte dell'Ade, motivo quanto mai appropriato per una lapide. Questo è stato mostrato in maniera decisiva da Bruno D'Agostino e da Jasper Svenbro in una nota magistrale[286].

Questa luna, a sua volta, con il suo splendore, fa eco ad un verso celebre di Parmenide, uno dei più belli della letteratura greca. È quasi il solo debito che ho nei confronti di Jean Beaufret che scrisse un giorno questo verso alla lavagna, quando ero al corso propedeutico all'*École Normale Supérieure*:

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Luminosa di notte, errante intorno alla terra, luce giunta dall'esterno[287].

Se facciamo risuonare questo verso, se facciamo cantare gli armonici, come direbbe Corneille, vi troviamo il vagare che ci commuove così fortemente all'inizio dell'*Edipo a Colono*, con Edipo, mendicante che vaga accanto a sua figlia Antigone; vi troviamo quella luce che viene da altrove e che ci ricorda che la città non è un'isola, così come non lo è l'uomo secondo John Donne: «*No man is an island entire of itself, every man is a piece of the Continent, a part of the main*». Questo testo, si sa, ha fornito a Hemingway l'epigrafe ed il titolo di *Per chi suona la campana*.

Nella prefazione de *Gli incroci del labirinto*, in cui Corneille cita quattro mirabili versi del primo dei *Sonetti a Orfeo* [di Rilke], egli scriveva: «il multiforme riso del greco mare non è più udibile»[288]. Ed aggiunge, ancora in polemica contro Platone, il Platone dell'allegoria della Caverna, questa prima rappresentazione del cinema: «perché pensare non è uscire dalla caverna né sostituire l'incertezza delle ombre con i contorni nitidi delle cose stesse, il bagliore vacillante di un una fiamma con la luce del vero sole, ma entrare nel Labirinto, più esattamente far essere e apparire un labirinto» [*ibidem*], mentre avremmo potuto rimanere «distesi tra i fiori, di fronte al cielo» (Rilke). Questo riso multiforme veramente non è udibile? Mi sembra al contrario che Castoriadis ce lo faccia ancora sentire.

*Pierre Vidal-Naquet*, giugno-luglio 1999

---

[286] Si veda B. D'AGOSTINO, «Le Sirene, il tuffatore e le porte d'Ade», *AION*, 4, 1982, p. 50.

[287] È il frammento XIV nell'edizione di Barbara Cassin, Seuil, coll. «Points», Paris 1997. Un contemporaneo, J.-P. VERNANT, ha creduto di ritrovare la luna greca: «È Selene, mi dicevo, notturna, misteriosa e brillante». E ricorda un poco più in basso che, per i Greci, «la luce è visione, la visione è luminosa», in *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris 1996, pp. 202 e 216.

[288] C. CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit*., p. 7, rééd. 1998, p. 5 (trad. it. *Gli incroci del labirinto*, *op. cit*., p. 9). Il «multiforme riso del mare» è un'espressione di ESCHILO, *Prometeo incatenato,* vv. 89-90.

**Indice**

*Introduzione all'edizione italiana*

*Prefazione all'edizione francese*

*I. Seminario del 10 novembre 1982*
L'interesse per noi del mondo greco: riassunto dei temi del seminario; Il pensiero politico e sociale greco si legge di più nello spirito delle istituzioni, negli storici o nei poeti, piuttosto che nei grandi testi filosofici; Come possiamo comprendere altre forme di vita sociale?; La possibilità stessa di giudicare e di scegliere non è presente in tutte le culture; Giudizio e scelta nel dominio dell'arte; Istituzione della società, opera d'arte e opera di pensiero.

*II. Seminario del 17 novembre 1982*
Quale rapporto, se non passivo, possiamo avere con il passato?; Ogni restituzione storica non è necessariamente arbitraria: può esserci una discussione pertinente e feconda sulle significazioni di una società del passato; Su Gadamer e la prospettiva ermeneutica; Per cogliere la specificità dell'oggetto storico, bisogna porre degli schemi immaginari; Esempio: il significato della *graphē paranomōn*; Perché interrogarsi sull'origine della democrazia e della filosofia?; Nascita della filosofia e della politica in Grecia: il loro carattere indissociabile e la loro originalità in rapporto ad altre esperienze storiche; *Domande*. Sulla cornice storica dell'indagine: dai poemi omerici al IV secolo a.C.; Possibilità e volontà di comprendere altre società; Falsificabilità popperiana; teoria degli epicicli.

*III. Seminario del 24 novembre 1982*
Omero e la Grecia antica: un corpus immenso e delle interpretazioni innumerevoli; Alcuni punti di riferimento cronologici; Il mondo in cui sono definitivamente composti i poemi omerici è un mondo che conosce già la *polis*; Le "influenze": l'antico può essere ripreso nel nuovo solo con il significato che il nuovo gli dà; Selettività di ciò che una cultura "prende in prestito" da un'altra; Le nuove forme: l'esempio della dimostrazione matematica; Spazio ideale e idealità dei numeri; *Domande*. La virtualità di effettuazione è equivalente all'effettuazione.

*IV. Seminario del 1° dicembre 1982*
Due ingenuità simmetriche nello studio dei poemi omerici; Analisti e unitari; Specificità della funzione dei poemi nella cultura greca; Il loro modo di composizione; Epoca alla quale essi rimandano; La comparsa di alcune significazioni nucleari che giocheranno in seguito un ruolo centrale; Il testo "sacro" della Grecia non è un testo sacro; Immaginazione creatrice e memoria; Al centro delle significazioni dei poemi si trova l'essenziale dell'immaginario greco: la presa di coscienza tragica del mondo; Destino e trasgressione; Al cuore dell'*Iliade*, si trova l'esperienza di questo dato inevitabile che è la morte; Morte subita e morte scelta; La presa di coscienza tragica: niente vale la vita, ma se niente vale più della vita, la vita non vale niente; *Domande*. Il testo classico si presta indefinitamente alla riscoperta; Hegel, l'Astuzia della Ragione e la tragedia.

*V. Seminario del 15 dicembre 1982*
Ciò che noi cerchiamo nei poemi sono le radici della presa di coscienza greca del mondo: noi teniamo quindi conto inevitabilmente di ciò che è venuto dopo; Importanza della concezione omerica della *moira*; La *moira* e i limiti; La scelta di Ulisse; La coesistenza di una legge impersonale e della libera decisione dell'uomo; Individualità, decisione e volontà; La "nascita" dell'imparzialità; *Domande*. Volontà e scelta; L'enigma di Sparta.

*VI. Seminario del 5 gennaio 1983*
Sulla difficoltà di comprendere la religione greca; Il ruolo dell'affetto; Polifonia e unità profonda dell'universo greco; Di nuovo sulle influenze ed i prestiti; Il culto delle divinità della corrente dominante della religione greca è un culto civico; Immortalità dell'anima e crisi della democrazia; Ciò che significano gli dèi greci: le interpretazioni di Otto e di Finley; L'idea di antropomorfismo è allo stesso tempo vera e falsa; Non esiste nessun legame essenziale fra ogni Olimpico ed il suo dominio; Gli dèi sono delle figure del senza-fondo, tanto fuori dall'uomo quanto all'interno dell'uomo stesso; Nella religione omerica, troviamo degli strati differenti di significazioni religiose, piuttosto che delle autentiche incoerenze; Gli dèi e gli uomini.

*VII. Seminario del 12 gennaio 1983*
L'assenza di rivelazione nella religione greca; Essa permette la ricreazione del mito nella tragedia; Non c'è nella religione greca né privilegio dell'antropogonia né distanza infinita fra l'umano e il non-umano; Digressione sull'idolatria e la "presenza" divina; Una religione senza promessa né speranza; In quale senso gli dèi greci sono "universali"; L'essere della società e il mostruoso nell'episodio dei Ciclopi; I valori del mondo eroico: ciò che scompare, ciò che resterà e si trasmuterà; La questione della giustizia; La tensione fra elemento agonistico e solidarietà nella storia greca; *Domande*. "Mostri" e "Barbari"; Credenti e filosofi.

*VIII. Seminario del 26 gennaio 1983*
Il mito è figurazione per mezzo di un racconto del senso di cui una società investe il mondo; A differenza della fiaba, il mito è portatore di un senso essenziale per la società; L'essenziale e l'universale dei miti greci lo è anche per noi e non solamente in quanto nati da questa tradizione; Questi miti disvelano una significazione del mondo che presenta costantemente il senso sul fondo dell'a-sensato…; … e dove non c'è posto per la speranza in una corrispondenza fra i nostri desideri o le nostre decisioni e la natura dell'essere; Questa visione condiziona tanto la nascita della filosofia quanto quella della democrazia; Il Caos in Esiodo; I suoi due significati; *Peras* e *apeiron*: Anassimandro, Platone e Aristotele; *Domande*. Sulla dimensione filosofica della mitologia; Il senso del sacro nella religione omerica; In quale senso la mitologia greca è "vera".

*IX. Seminario del 2 febbraio 1983*
(Seminario perduto)

*X. Seminario del 16 febbraio 1983*
Le due coppie di significati *chaos*/*kosmos* e *hubris*/*dikē*; Il principio che ricercano i Milesi si differenzia da ogni concezione mitica perché è irrappresentabile; Questo principio è per Anassimandro l'*apeiron*; La traduzione di Heidegger del frammento di Anassimandro; Il verbo "*einai*" nel frammento; Gli esseri si danno giustizia e castigo per la loro *hubris*; L'esistere stesso è *adikia* o *hubris*, trasgressione; Storia del tiranno Policrate di Samo, che morì crocefisso; *Domande*. *Chreōn* e *apeiron*.

*XI. Seminario del 23 febbraio 1983*
Una scissione che si ricrea costantemente al cuore dell'interrogazione filosofica; Le prime formulazioni dei principi della logica insiemistico-identitaria…; … e il cominciamento di un pensiero che va molto al di là di questa logica; La ricerca dell'elemento minimo che rende conto del massimo degli osservabili; La rottura che compie Anassimandro; Il pensiero si crea come interesse di sé stesso e crea nello stesso momento la verità come interrogazione illimitata; Senofane e la critica della rappresentazione istituita; Eraclito: l'apparire e l'essere non sono separati; Frammenti critici e frammenti positivi; L'uguale partecipazione di tutti al *logos*; *Domande*. Il linguaggio e i filosofi; *Chreōn* e creatività; La non-univocità e il fondamento dell'istituzione.

*XII. Seminario del 2 marzo 1983*
La sintesi di Eraclito; Il problema testuale; Bisogna diffidare dalle gare interpretative al rialzo; La doppia critica della tradizione; Critica dell'*idia phronēsis*, il pensiero privato; Relatività di ogni predicazione; Una guerra che è anche armonia; L'essere allo stesso tempo svela ed indica ciò che è; I dormienti e il *logos xunos*; L'unità del tutto, il *logos* ed il fuoco; *Domande*. Sul frammento 108; Come comprendere esattamente la contrarietà; La storia della filosofia è una deviazione permanente.

*XIII. Seminario del 9 marzo 1983*
Dal particolare al tutto: Eraclito e il lavoro costante del pensiero; L'argomentazione parmenidea contro il molteplice ed i germi della filosofia teologica; La critica di quest'ultima: il rifiuto del privilegio ontologico accordato al puramente pensabile; La doppia nascita della filosofia e l'opposizione *phusis*/*nomos*; Democrito e gli argomenti contro la naturalità del linguaggio; Se le sensazioni sono *nomō*; Il *nomos* come auto-istituzione dell'umanità; *Domande*. Heidegger e la Grecia; Di nuovo sulle "influenze".

APPENDICE

A. Relazioni didattiche 1980-1982 e 1982-1984

B. Il pensiero politico (1979)

C. Note aggiuntive

POSTFAZIONE. *Castoriadis e l'antica Grecia* di Pierre Vidal-Naquet