

# LA FILOSOFIA POLITICA DI PLATONE

a cura di  
*Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti*



*Il limnisco*  
**CULTURA E SCIENZE SOCIALI**  
*Per i classici della filosofia politica*

FrancoAngeli

*Il limnisco - Cultura e scienze sociali*

*Comitato scientifico:* Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Domenico Conci, Roberto Escobar, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche. In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.



# LA FILOSOFIA POLITICA DI PLATONE

a cura di  
*Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti*

FrancoAngeli

*Giulio M. Chiodi*, è professore ordinario presso l'Università dell'Insubria, dove insegna Filosofia e simbolica politica, e presso l'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli, dove insegna Teoria e analisi simbolica. I suoi scritti si occupano principalmente di filosofia, politica, diritto e scienze sociali sotto profili sia speculativi e storico-dottrinali, sia di natura simbolica, curando la collana "Miti, simboli, politica" che raccoglie gli studi specialistici di simbolica politica. Presiede il Comitato Scientifico del Centro Europeo di Studi sul Mito e sul Simbolo. Tra le sue monografie si segnalano: *La giustizia amministrativa nel pensiero politico di Silvio Spaventa* (Bari 1969); *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes* (Milano 1970); *Orientamenti di filosofia politica* (Milano 1974); *Weimar. Allegoria di una repubblica* (Torino 1979); *La menzogna del potere* (Milano 1979); *Tacito dissenso* (Torino 1990); *Equità. La regola costitutiva del diritto* (Torino 2000); *Teoresi dei linguaggi concettuali* (Milano 2000); *Europa. Universalità e pluralismo delle culture* (Torino 2002); *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I (Milano 2007).

*Roberto Gatti*, è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università di Perugia. Si è occupato della filosofia politica di Rousseau, dello sviluppo delle teorie della democrazia nel Novecento, del problema del totalitarismo. Su questi argomenti ha pubblicato, tra l'altro: *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau* (Napoli 2001), *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e post-moderno* (Roma 2002). Oltre ad aver redatto vari saggi su Pascal e Camus (2003 e 2004), ha curato per Rizzoli la nuova edizione del *Contratto sociale* di Rousseau (2005). Con la casa editrice PLUS è uscito nel 2006 *Il chiaroscuro del mondo. Saggi di filosofia*; presso La Scuola è stato pubblicato il manuale per l'Università *La filosofia politica* (2007); con il Mulino è apparso il saggio «Sul carattere impolitico del moderno: Hobbes, Locke, Rousseau», in *Forme del bene condiviso* (2007). Dirige il sito della Società italiana di Filosofia politica ([www.sifp.it](http://www.sifp.it)) e la rivista «Cosmopolis» ([www.cosmopolisonline.it](http://www.cosmopolisonline.it)). È responsabile della sezione filosofica del Dipartimento di Filosofia, Linguistica e letteratura della Facoltà di Lettere dell'Università di Perugia.

I curatori esprimono la loro gratitudine al Prof. V. Sorrentino, alla Dott.ssa B. Biagiotti e al Dott. Luca Alici per il prezioso contributo fornito ai fini della redazione del volume.

Si ringraziano, per il sostegno offerto alla realizzazione del Seminario in cui sono stati discussi i temi del volume, nonché per la pubblicazione del testo, l'Università di Perugia, il Dipartimento di scienze filosofiche, la Presidenza della Provincia di Perugia e della Regione dell'Umbria, la Camera di Commercio di Perugia.

Copyright © 2008 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente, nel momento in cui afferma il download dell'opera accetta tutte le condizioni specificate nel sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)*

## Indice

### Introduzione

Platone e la filosofia politica, di <i>Giuseppe Duso</i>	pag. 9
--	--------

### Sezione I

Il problema della giustizia nella <i>Repubblica</i> di Platone, di <i>Mario Vegetti</i>	» 27
Teoria e politica nella <i>Repubblica</i> di Platone, di <i>Adriana Cavarero</i>	» 39
L'instaurazione dell'ordine nuovo. Un'indagine sulla realizzabilità della città perfetta nella <i>Repubblica</i> di Platone, di <i>Giovanni Giorgini</i>	» 47

### Sezione II

Platone <i>Realpolitiker?</i> , di <i>Luigi Alfieri</i>	» 67
Confine della filosofia e desiderio di verità. Sull'assolutismo terrestre di Platone, di <i>Antonella Besussi</i>	» 73
Politica e immagini in Platone, di <i>Milena Bontempi</i>	» 87
La giustizia come bene altrui, di <i>Fabrizio Cattaneo</i>	» 93
Politica ed antropologia nel pensiero di Platone, di <i>Gabriella Cotta</i>	» 97
La catastrofe nel <i>Timeo</i> platonico. Considerazioni su una teoria filosofica della temporalità legata al mito politico, di <i>Giulio M. Chiodi</i>	» 105
Platone, le forme, e la crisi della democrazia, di <i>Nico De Federicis</i>	» 133
«La filosofia è la musica più grande», di <i>Gianluca Dioni</i>	» 147

<i>Liaisons dangereuses?</i> Sulla tesi della contiguità fra tiranno e filosofo, di <i>Patricia Mindus</i>	pag. 155
La solitudine del filosofo e la costrizione a governare, di <i>Valentina Pazé</i>	» 165
La via verso l'alto: autonomia dell'anima e politica nella <i>Repubblica</i> di Platone, di <i>Maria Chiara Pievatolo</i>	» 173

### **Conclusione**

Una breve conclusione, di <i>Michelangelo Bovero</i>	» 187
--	-------

## *Introduzione*





# *Platone e la filosofia politica*

*di Giuseppe Duso*

## **1. Platone e noi**

Nello stesso momento in cui si pone a tema qualcosa come “la filosofia politica di Platone” ci si ritrova coinvolti in un problema inevitabile. Un primo risvolto di tale problema si esprime nella domanda sulla natura della filosofia politica, e ciò riguardo sia all’autore considerato, sia a noi stessi che compiamo l’analisi dei suoi testi. Un secondo risvolto risiede nella questione di come sia possibile il rapporto tra noi, che viviamo e pensiamo nella nostra epoca, e le fonti che consideriamo: come è possibile qualcosa come la storia della filosofia politica, su quali basi, con quali rischi.

Allora il tema della filosofia politica di Platone comporta la necessità di riflettere su “Platone e la filosofia politica”, cioè su come sia possibile il nostro rapporto con Platone, cosa sia in questo rapporto la filosofia, quale sia il modo in cui un autore antico ci parla ed è significativo per il nostro pensare, per la nostra pratica della filosofia politica. In questa ottica intendo questi incontri perugini, organizzati nell’ambito della filosofia politica: essi cioè non tendono ad una presunta lettura “neutrale ed oggettiva” degli autori classici che non si faccia carico della dimensione teoretica di questo rapporto e che non metta in questione la nostra stessa pratica della filosofia politica. Se non si assume questa problematizzazione, si corre il rischio di non cogliere il senso filosofico del testo che abbiamo di fronte e la sua rilevanza nei nostri confronti. A maggior ragione questo problema può sembrare evidente quando l’autore su cui si riflette si colloca in una realtà che appare storicamente assai lontana da noi e dal modo in cui si presenta oggi nella sua specificità il problema politico, fagocitato come è dal concetto centrale di *potere*, in modo tale che la politica sembra ruotare attorno alla fondazione, alla legittimazione, all’uso, ai limiti di quest’ultimo, inteso come la più alta istanza di coazione e di comando sugli uomini nella società.

Il tema allora di questa riflessione introduttiva è costituito dal significato che può avere la filosofia politica di Platone *per noi, oggi*, per il nostro fare fi-

losofia politica. In questo modo non si vuole certo determinare una cornice per la comune lettura dell'autore, ma solo soffermarsi su domande che mi pare si presentino in modo imprescindibile nel momento in cui ci accingiamo a questa lettura. Dal momento che anche questa riflessione non può non passare attraverso i testi di Platone, emergeranno alcuni problemi, quali quello centrale della giustizia, quello della natura della filosofia politica tra teoria e prassi, quello dell'agire (governo) del filosofo nella città, che sono oggetto dei contributi offerti con ben maggiori competenze dalle relazioni.

Il mio tentativo sarà quello di indicare la rilevanza che il pensiero platonico viene ad assumere per intendere la natura della filosofia politica, sia per quanto riguarda il movimento di pensiero filosofico che essa, per essere tale, deve contenere, sia per lo specifico che la determina come "filosofia politica", grazie al rapporto con l'ambito della prassi in comune degli uomini. Ciò, come si vedrà, comporta la necessità di superare un modo di accostarsi alla filosofia politica di Platone che la riduca alla costruzione di un modello, quello della *polis* perfetta, magari utopica a causa della sua perfezione, per risalire alla pratica di pensiero che caratterizza il procedere platonico e al problema che in tale procedimento appare come innegabile.

## 2. La storia della filosofia politica come problema

Per compiere questa operazione bisogna innanzitutto passare attraverso la questione di come sia possibile la nostra comunicazione con un pensatore antico: di come sia superabile la distanza che ci separa da lui. L'atteggiamento che propongo è assai diverso da quello che spesso si manifesta quando si vuole mostrare l'*attualità* di un pensatore del passato. Succede che lo si accosti utilizzando i nostri concetti – ad esempio *potere*, *società*, *morale*, *libertà*, *uguaglianza*, *democrazia* –, che vengono così ad assumere una dimensione universale e dunque tale da abbracciare una serie di modificazioni che si sono date storicamente. È sulla base di tali concetti che gli autori antichi sono visti come rilevanti per i nostri problemi, anche se si è costretti ad ammettere che non potevano certo giungere alla nostra concezione della libertà dell'individuo, della democrazia, dei diritti di tutti, a causa del tempo e delle condizioni in cui vivevano.

Come ho cercato in più contesti di dire, non è possibile accostare una fonte antica se non si ha contemporaneamente la consapevolezza critica della determinatezza e della unilateralità proprie dei concetti che abitano le parole che usiamo nella lettura, nella interpretazione e nella stessa traduzione delle fonti antiche<sup>1</sup>. Non è possibile darne motivazioni in questa sede, ma a questo propo-

1. Per i problemi relativi ad una storia della filosofia politica rimando al mio *La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia*, di prossima pubblicazione (ma presente in [www.sifp.it](http://www.sifp.it)).

sito penso sia necessario tenere presente la lezione della *storia concettuale*, che ci rende avvertiti del fatto che, per quanto riguarda la politica e l'agire sociale, i concetti a cui ricorriamo e che immediatamente sono veicolati dalle parole che usiamo, non sono in realtà eterni, ma sono il prodotto della moderna scienza politica che ha la sua nascita con le teorie giusnaturalistiche<sup>2</sup>. Se è vero che i concetti che normalmente si usano, anche nelle interpretazioni dei filosofi antichi, sono *moderni* – nascono cioè non solo nell'epoca moderna, ma in un contesto di pensiero che esplicitamente intende negare la validità del modo in cui fino alle soglie di quest'ultima veniva pensato l'uomo, il suo agire in comune, la politica<sup>3</sup> – si può capire come la mancanza di consapevolezza di ciò non possa non provocare notevoli fraintendimenti. Una tale presunta “attualizzazione” del pensiero di Platone viene a perdere il senso del suo pensiero e nello stesso tempo la sua rilevanza per il nostro pensare.

Alcuni esempi di interpretazioni che si collocano in questa ottica ci possono aiutare. Giustamente, nel momento in cui ci si accosta al pensiero politico di Platone, si tiene presente la relazione che questo e la trattazione della materia politica ha con la filosofia intesa come *episteme*. Tuttavia, se quest'ultima assume la caratteristica di una dottrina che possiede ed espone la verità, o come un processo di rigorosa deduzione a partire da alcuni principi, e se contemporaneamente si tiene presente che una tale scienza deve avere il primato nella conduzione della politica attraverso la proposta del *governo dei filosofi*, il risultato che si ottiene è quello di fare di Platone un antesignano di Hobbes, e magari anche il fondamento di tutte quelle tensioni totalitarie che si manifesteranno nel moderno<sup>4</sup>. Ma, a prescindere dalla accezione negativa che in questo caso ver-

2. Sono costretto per il chiarimento di queste affermazioni a rimandare ad una serie di lavori che mi sembrano giunti ad un tale risultato: G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in Id., *La logica del potere*, Polimetrica, Monza 2007<sup>2</sup> ([www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com)), pp. 19-60; *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 159-193, e ora, in relazione alla natura della filosofia politica, tema anche del presente saggio, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, “Filosofia politica”, 21 (2007), 1, pp. 65-82. È poi da ricordare che tali riflessioni teoretiche sulla storia concettuale e sulla filosofia politica sono indissolubilmente legate alle ricerche collettanee svolte sui concetti e sugli autori moderni: ricordo almeno G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 2006<sup>3</sup>, e G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2001<sup>2</sup>.

3. Sulla accezione determinata dell'espressione “concetti moderni”, che, ben lungi da estendersi al pensiero e alla filosofia politica moderna, e a costituire uno strumentario di comprensione dell'epoca moderna, vuole solo indicare gli elementi concettuali del dispositivo teorico che nel moderno si è imposto per pensare la politica, rimando a *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, cit., pp.71-74.

4. Non occorre qui ricordare Popper; basta pensare a chi sembrerebbe avere armi intellettuali più consone a comprendere un filosofo come Platone, quale Hannah Arendt, che ravvisa in Platone una subordinazione della prassi alla teoria e conseguentemente intende il governo come dominio determinato dal rapporto comando-ubbidienza (H. Arendt, *Vita activa*, tr. it., Bompiani, Milano, specie pp. 123 ss.).

rebbe ad avere la sua filosofia, anche quando si valuta positivamente la sua concezione dell'uomo, nel momento in cui si accosta l'autore rimanendo all'interno del nostro modo di intendere la politica, si fa di lui soltanto un nostro precursore, che, in quanto tale e a causa dei pregiudizi e della realtà del suo tempo, non è potuto giungere a quella concezione dei diritti umani estesi a tutti gli individui, che solo nell'epoca moderna è stata raggiunta.

In interpretazioni di questo tipo non è semplicemente il concetto di scienza e di sapere che deve essere messo in questione (come si cercherà di fare più avanti), ma anche quello del rapporto tra chi governa o esprime il comando e coloro che devono ubbidire. Quando ci si riferisce al *governo dei filosofi*, si rischia di intendere l'azione di governo, o ciò che si esprime con il termine greco di *arché*, nell'orizzonte di significato che caratterizza il concetto di *potere*. Non a caso quello di *potere* è un termine che viene usato nelle interpretazioni e anche nella traduzioni sia di Platone, sia di Aristotele. L'uso del termine non è indolore, in quanto veicola un significato che identifica il rapporto in questione come la capacità di esprimere un comando decisivo per il comportamento di coloro che sono destinati ad ubbidire. Si tratta di un rapporto che è tutto espresso dalla relazione tra due volontà, dalla capacità di coazione nei confronti della volontà altrui. Anche in questo caso penso si possa mostrare che un tale concetto si viene a precisare in quell'orizzonte di pensiero che si pone tra Hobbes e Weber, e che ha una ricaduta nell'uso comune del concetto che facciamo ai nostri giorni<sup>5</sup>. È in questo orizzonte che il *potere* manifesta un rapporto formale di comando e ubbidienza, che può essere definibile come tale a prescindere dai contenuti del comando e dalle diverse situazioni in cui esso si esprime.

Un tale modo di intendere il comando mi pare non sia ravvisabile nei filosofi greci, e in particolare in Platone. Se è infatti vero che l'*arché* implica comando, è altrettanto vero che il rapporto di comando e ubbidienza non è formale e comprensibile di per sé, tale cioè da esprimere i rapporti reali tra gli uomini, ma esso deve essere considerato in relazione ai contenuti del comando e a una serie di punti di orientamento, quali la giustizia, l'idea del bene, i *nomoi*, il bene dei cittadini, tutti elementi che conferiscono al comando il suo significato e permettono di giudicarne la bontà. Siamo dunque in un contesto in cui la politica ha un significato assai diverso da quello moderno incentrato sul tema del *potere*. Una conferma di ciò si può avere se si fa attenzione al fatto che, nel momento in cui viene pensata la relazione di potere come una relazione formale, ovvero tale per cui il soggetto che ubbidisce e quello che comanda svolgono la propria funzione in relazione al posto che occupano in questo rapporto, immediatamente scatta la necessità della giustificazione razionale di un tale rapporto, cioè il problema, tutto moderno appunto, della *legittimazione*. Ora la strategia della teoria politica moderna, quale si manifesta nello sviluppo che va dalla nascita del concetto di *sovranità* alla concezione formale odierna della *legitti-*

5. Cfr. *Il potere e la nascita dei concetti*, cit., specie pp. 174-184.

*mità democratica*, consiste sostanzialmente, mediante diverse modalità, nel fare di chi ubbidisce la stessa fonte che autorizza il comando, in modo tale che, in fondo, chi comanda viene in realtà ad ubbidire al comando che egli ha autorizzato, ad un *suo* comando, a *se stesso*<sup>6</sup>.

Se si volesse proseguire indicando i fraintendimenti a cui conduce l'uso acritico dei concetti moderni per accostare le fonti antiche, si potrebbe ricordare quanto sia diffusa la distinzione tra la *democrazia degli antichi* e la *democrazia dei moderni*, determinata come la contrapposizione di *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa*. Bisogna notare che una tale distinzione è possibile sulla base di un modo univoco di pensare la democrazia, quale risulterebbe dal modo stesso in cui è intesa la parola *democrazia*, cioè come "potere del popolo". In questo modo vengono attribuiti ai termini di *demos* e di *kratos* quei concetti di *popolo*, come soggetto della decisione sovrana, e di *potere*, come espressione di una volontà assoluta e decisiva, che sono nati nell'epoca moderna e che non riescono a cogliere il significato della fonte antica. Per sfuggire a questo fraintendimento bisogna forse comprendere che presso i Greci *democrazia* è una *forma di governo* e, in quanto tale implica non il concetto di potere, ma la nozione di *governo*, la quale impone tutta una serie di riferimenti che il concetto di potere esclude a priori<sup>7</sup>. Una tale mancanza, collegata alla opinione diffusa che il potere può essere esercitato attraverso due opposte modalità, una democratica che vede nei cittadini gli attori, e l'altra dispotica o autoritaria, nella quale il comando viene dall'alto e non comporta partecipazione, porta a ravvisare nella critica platonica alla democrazia una concezione di tipo autoritario della politica, o, al più, un avvertimento sui pericoli che la democrazia può correre<sup>8</sup>.

Se, per accostare proficuamente i testi platonici, risulta necessario avere coscienza critica della parzialità ed epocalità che caratterizza i concetti che solitamente usiamo per l'ambito politico, l'alterità nei confronti di questi ultimi che può emergere dalle fonti, non comporta la perdita di rilevanza *per noi* del pensiero platonico. Al contrario: è proprio per il fatto che non si cade nei fraintendimenti della comprensione della fonte mediante i *nostri concetti* che il filosofo ci parla, nell'orizzonte di un problema comune, in cui siamo tutti coinvolti<sup>9</sup>. Il

6. Questa la strategia dei concetti della democrazia (cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in Id. [a cura], *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 107-138), ma anche quella della costruzione hobbesiana del concetto di sovranità, che implica quel movimento di *autorizzazione* che è implicato dal concetto nuovo, moderno, di *rappresentanza*.

7. Cfr. G. Duso, *Introduzione a Oltre la democrazia*, cit., specie pp. 15-26.

8. Un tale assioma in relazione alla contrapposizione di potere democratico e autoritario si può riscontrare anche negli atti di un recente convegno dei filosofi e scienziati politici tedeschi dedicato alla democrazia rappresentativa (cfr. K. Schmitt (Hrsg.), *Herausforderungen der repräsentativen Demokratie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2003).

9. Non è un piano comune, in cui collocare concetti moderni e pensiero antico, che permette la comunicazione tra gli antichi e noi: in una tale operazione il piano comune consiste in realtà

tentativo sarà allora quello di comprendere quale rilevanza possa avere proprio Platone per intendere la natura della filosofia politica e il problema che in essa si pone, e ciò tenendo presente lo schema di svolgimento della *Repubblica*, Dialogo che sembra emblematicamente percorrere i diversi momenti che appaiono necessari alla filosofia politica.

### 3. La natura filosofica della filosofia politica

Innanzitutto, per il compito che ci siamo proposti, bisogna cercare di determinare cosa caratterizzi in Platone la filosofia, in che movimento o in che pratica del pensiero essa consista. Ciò appare necessario anche per la messa in questione dell'atteggiamento storiografico sopra ricordato. Non è possibile intendere la filosofia politica di Platone se non cogliamo la modalità del filosofare di Platone: in mancanza di ciò il suo pensiero politico viene ridotto ad una *proposta* arbitraria, che dipende tutta dalle premesse scelte. In tal modo essa sarebbe intesa come una *costruzione teorica* che si pone accanto alle altre, a quelle dei Sofisti, che sono da lui continuamente criticati. Ma così, come ben sottolinea Voegelin, pur avendo di fronte i testi di Platone, si perde a priori la possibilità di porsi in contatto con essi e con il pensiero che in essi si manifesta. La natura di questo pensiero filosofico esclude infatti che esso si manifesti nella forma dell'esposizione di una dottrina che pretende di porsi come *vera*. Esso appare innanzitutto in modo evidente come una interrogazione ed una analisi critica interna alle dottrine dei sofisti e a quelle *doxai* sull'agire etico o politico che pretendono di affermarsi come verità. È solo entrando nel merito di questo operare del pensiero platonico che si può essere in contatto e ci si può misurare con esso. È allora il significato e il ruolo di questo movimento che bisogna precisare, e questo, come si è detto, tenendo presente la struttura di uno dei maggiori dialoghi politici, cioè la *Repubblica*<sup>10</sup>.

All'interno del disegno che caratterizza questo dialogo un ruolo fondamentale assume quel movimento di pensiero che caratterizza i primi due libri, in consonanza con i cosiddetti *Dialoghi socratici*<sup>11</sup>. Mi riferisco a quell'atteggiamento dell'*elenchos* o di confutazione che caratterizza la funzione tipica che Socrate viene in quei dialoghi ad assumere. Il suo operare nella città consiste

in una ipostatizzazione dei concetti che abitano le nostre parole. Il rapporto con gli antichi è possibile solo avendo consapevolezza della relatività e contingenza dei concetti moderni, delle aporie che li connotano rivelando al loro cuore un problema che li rende possibile e che tuttavia essi rimuovono: è questo problema, che in una interrogazione filosofica dei concetti emerge, che permette di accostare gli antichi ritrovandone la rilevanza (su ciò rimando a *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, cit., specie pp. 74-76).

10. Vado qui schizzando uno schema che non intende ridurre la complessità della lettura, ma indicare solo una via per porre il problema di cosa Platone ci dica sulla filosofia politica.

11. Questo a prescindere dal fatto che il primo libro sia frutto di una scrittura in sé autonoma o abbia costituito nella sua ideazione il primo passo dello svolgimento del Dialogo.

nell'interrogare i suoi concittadini, nel chiedere ragione delle loro opinioni, che si manifestano spesso come certezze relative al modo in cui bisogna vivere e agire. È la necessità del *rendere ragione* che porta i suoi interlocutori a sviluppare, dalle stesse loro affermazioni, una serie di contraddizioni che investono del dubbio le loro primitive certezze e aprono la strada alla ricerca. All'inizio della *Repubblica* una tale confutazione avviene in relazione alla questione della giustizia, che appare la questione fondamentale e centrale per la politica.

Si può già dire che in tale operare socratico emerge un significato politico. Se è connaturato all'ambito della pratica avere punti di riferimento per l'agire, per le scelte che continuamente bisogna fare, allora il dialogo che Socrate intesse nella città, il richiamo al conosci te stesso, la messa in crisi dell'operare basato sulla infondata pretesa di sapere e la critica, come avviene nella *Repubblica*, di opinioni che grande posto hanno nell'immaginario con cui spesso si pensa la politica – quali quella di Trasimaco, secondo cui la giustizia coincide con l'utile del più forte, e di Glaucone, che sembra prefigurare lo scenario formale e convenzionale del contrattualismo moderno – assumono già una valenza per la vita della *polis*<sup>12</sup>. Anche se una indicazione di questo tipo appare preziosa per non incorrere nell'errore di pensare la politica in Platone come un terreno particolare, che si determini mediante la distinzione e la contrapposizione nei confronti di quello dell'etica individuale, tuttavia non mi sembra ancora sufficiente per intendere la filosofia politica di Platone, il quale, dalla *Repubblica* al *Politico*, alle *Leggi*, scrive Dialoghi che hanno la vita della *polis* come proprio oggetto.

Il processo di confutazione non è mera negazione delle affermazioni da cui si parte, né ha alla sua base il possesso di una verità che permetta di mostrare l'essere errore delle convinzioni altrui. Ciò che anima l'*elenchos* è il *sapere di non sapere*, cioè la convinzione che non siamo in possesso del sapere e della verità e che tuttavia il problema del vero si impone nel *logos*. È questo orizzonte, che si esprime nell'immagine del *sapere di non sapere*<sup>13</sup>, che fa sì che la for-

12. Questa politicità del dialogo è stata sottolineata da Voegelin, il quale afferma che «Il dialogo *ristabilisce* l'ordine comune dello spirito che è stato distrutto dalla privatizzazione della retorica» (cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, tr. it., il Mulino, Bologna 1986, pp. 61-62). Il monologo è privato: può avere seguaci, adepti, ma non è una struttura che accomuni. Il dialogo ristabilisce invece una dimensione comune, collettiva (in cui però il collettivo non ha una sua unilaterale dimensione opposta ai soggetti individuali), una dimensione politica, che fa tutt'uno con la natura del pensiero e dell'uomo. Anche Biral, insiste non tanto sul dialogo politico, quanto piuttosto sulla politicità del dialogo (Cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997, ad es. p. 63). Ritengo tale aspetto fondamentale: tuttavia è proprio sullo specifico del dialogo politico che vorrei riflettere per mettere a fuoco tutti gli elementi che appaiono propri della filosofia politica.

13. Si può forse dire che quella del sapere di non sapere è quasi una immagine, nei confronti del processo di pensiero a cui allude, che consiste nel mostrare le contraddizioni a cui portano le opinioni che pretendono di essere vere: non è l'affermazione del sapere di non sapere ad essere rigorosa – si presenta infatti come una mera affermazione che non ha in sé la propria giustificazione, il movimento del rendere ragione – ma piuttosto quella dialettica che in atto mostra le contraddizioni della pretesa verità.



za del pensiero si manifesti nella domanda, da cui le opinioni non possono non essere coinvolte. Ma nella *Repubblica*, come nei dialoghi *socratici*, la confutazione non è fine a se stessa, non si conclude con un risultato meramente negativo, ma con quel compito della *ricerca in comune* che è l'altra faccia dell'emergere dell'idea. L'imporsi dell'idea fa tutt'uno con l'incapacità che si verifica delle diverse opinioni, che pretendono di offrire delle risposte alle questioni poste, di dare ragione di sé. E nella *Repubblica* è l'idea di giustizia ciò attorno a cui verte la ricerca e a cui porta la confutazione delle *doxai*.

E infatti il Dialogo procede nella direzione di una delle pochissime definizioni delle idee che si trovano in Platone<sup>14</sup>. Ma bisogna bene comprendere in che cosa consista questo rapporto con l'idea e dunque quale tipo di sapere determini tale rapporto. Non mi pare che si tratti di un sapere che esponga la verità e che venga ad assumere una dimensione normativa, secondo quanto porta spesso a credere una lettura tutta pregiudicata dai presupposti di una modalità post-weberiana di intendere il sapere, di cui le due forme sarebbero appunto quella *descrittiva* e quella *normativa*. Certo, qui si ha una delle poche definizioni delle idee: giustizia sarebbe per ognuno *ta heautou prattein*. Ma questa non è *definizione* nel senso proprio della scienza politica moderna, di quella che in Hobbes si configura come un coerente e rigoroso processo che connette tra loro in modo corretto e in contraddittorio le definizioni. Diverso è il senso di questa definizione e *altra* la natura della scienza all'interno della quale essa si pone.

Ad una prima approssimazione tale espressione prende il suo significato in relazione alle diverse mansioni e funzioni che gli uomini hanno nella città. Indica cioè che è meglio, per il bene di ognuno e per quello della città, che *ognuno si dedichi al suo lavoro*, assolva il suo compito all'interno della città, faccia ciò che sa fare, che è preparato a fare, che può dunque fare bene (*Rep.*, 434a, 434c 7-10). Tralasci invece di occuparsi di tutto, dei mestieri altrui, ciò di cui non è capace. In tal modo la *dikaiosyne*, essendo propriamente *oikeioprachia* prende il suo significato dalla opposizione alla *polypragmosyne*, cioè all'agire in ogni direzione, facendo di tutto, senza tenere conto di ciò che meglio si può e si è preparati a fare. Ma in seguito risulta chiaramente che non è a questo significato che può essere ridotta la definizione. Questa è solo una immagine (*eidolon*) della giustizia, certo utile, ma non esauriente. La giustizia non si risolve però in una condotta meramente esteriore, ma coinvolge tutto l'uomo, «l'io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambino e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli) e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando governo su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso» (*Rep.*, 443c 9-d 5)<sup>15</sup>.

14. Sull'itinerario della giustizia si veda il saggio di Mario Vegetti in questo stesso volume.

15. Uso la traduzione di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. III, p. 100, sostituendo però all'espressione "potere di sé" quella di "governo di sé", in consonanza con quanto anche in questo saggio è sostenuto.

Allora il *fare ciò che è proprio* va al di là di determinazioni tecniche, coinvolge tutto l'essere dell'uomo nella sua azione; assume il significato di *fare il proprio meglio*<sup>16</sup>. Ma qual è il mio meglio? Non ci soccorre qui un sapere normativo, un insieme di norme da attuare: solo nel concreto dell'azione si deve rischiare di dare determinazione a questo *meglio*. Insomma non ci si trova di fronte ad un sapere positivo che risolva in modo *normativo* il problema dell'azione: piuttosto si è messi di fronte ad un compito continuo e sempre in atto che riguarda non solo l'azione, ma l'implicazione del pensiero nell'agire. Ciò è legato al fatto che l'idea non diventa l'oggetto esaurientemente descritto dalla dottrina; ha piuttosto la caratteristica di apparire nel *logos* – pensiero-discorso – mostrandosi necessaria, ma di rimanere tuttavia contemporaneamente eccedente nei confronti delle possibilità di presa di quest'ultimo.

#### 4. L'episteme e l'immagine della città

L'eccedenza dell'idea si mostra con evidenza in uno dei punti alti dello svolgersi del Dialogo, quello che parla dell'idea del bene. Qui si può notare una situazione apparentemente strana: proprio nel momento che appare come il più alto in relazione al problema della verità, il discorso sembra perdere la caratteristica del rigore. Ci si accorge di un vero e proprio cambiamento dello statuto stesso del discorso. Nella prima parte della *Repubblica* il discorso *breve* di Socrate consiste nell'incalzare con domande le opinioni altrui, in modo tale da fare emergere le contraddizioni in cui queste si avviluppano. In questa pratica del pensiero non è possibile che ognuno la pensi a suo modo: non c'è possibilità di punti di vista diversi, di un pluralismo di concezioni. Quando Socrate, negando che si possa ricorrere per sostenere la propria posizione ad autorità esterne al dialogo, afferma che solo coloro che stanno dialogando possono essere testimoni della verità che nel dialogo si mostra, vuole indicare che non può essere ritenuto vero nient'altro se non ciò che ad ambedue i dialoganti si impone: il problema non è quello del convivere di opinioni diverse, ma del *logos* comune – del *logos* che accomuna – che si manifesta nel discorso.

Nel caso dell'idea del bene si ha invece un discorso in positivo, di cui Socrate è portatore e responsabile. Come è noto, la celebre dichiarazione che il bene non è essenza, ma *epekeina tes ousias* (*Rep.*, 509b 9-10) suscita l'ironia da parte di Glaucone: «o che sovrumana eccellenza (*daimonia hyperbolé*)!». È significativa la risposta di Socrate: «tu sei responsabile perché tu mi costringi a dire il mio parere su questo punto». Si può ritenere che non si tratti qui solo

16. Questa l'espressione usata da Biral per esprimere l'essenza della politica in una sua "Conferenza sulla politica", pubblicata postuma (Cfr. A. Biral, *Sulla politica*, Il prato, Padova 2003, pp. 67-94), che ha alla sua base il lavoro che da tempo era iniziato su Platone, ed evidenzia una straordinaria capacità di porre e di comunicare a tutti il problema nella sua essenza al di là dello schermo prodotto dalla erudizione e dalla cultura.

di una situazione contingente dovuta dall'incalzare di Glaucone. Ci troviamo piuttosto di fronte a qualcosa di strutturale nel procedimento filosofico di Platone. A causa dell'eccedenza dell'idea nei confronti delle capacità del pensiero, il tentativo di discorso in positivo riguardante l'idea non ha il rigore dell'ostensione della contraddizione, ma comporta invece l'uso dell'immagine, in questo caso della luce e del sole. Già prima, nel Dialogo c'era stato il ricorso all'immagine, a proposito del *governo (arché)* dei filosofi (*Rep.*, 444d ss.), ed era stato notato che non è consuetudine socratica quella del parlare per immagini, in quanto tipico dell'atteggiamento socratico appare piuttosto il procedimento dell'*elenchos*, il discorso breve, l'incalzare delle domande. Ma questo statuto del discorso positivo sull'idea è collegato direttamente al senso della confutazione e alla impossibilità che questa venga oggettivata, ridotta a cosa, risolta nel nostro sapere. Perciò il discorso sull'idea non ha la caratteristica di un sapere positivo, ma abbisogna dell'immagine. Nel punto alto del dialogo, a cui conduce il processo rigoroso della dialettica, troviamo il ricorso all'immagine e insieme la consapevolezza dell'inadeguatezza del nostro discorso in relazione all'idea e al vero che si è imposto nel *logos*. Si apre qui il nodo più profondo del filosofare platonico, che non è qui possibile affrontare. Ma si può dire che questo modo di rapportarsi all'idea e il senso dell'*episteme* possono aiutarci ad intendere lo statuto del discorso di Platone riguardante la *polis*.

L'*episteme*, il procedimento noetico, di cui si parla alla fine del VI libro, e il metodo dialettico di cui si parla nel VII come proprio del pensiero filosofico, non hanno certo il significato della scienza moderna e non si configurano come possesso della verità, ma piuttosto come un cammino continuo di ascesa dalle ipotesi all'*anypotheton*. La via all'in giù di cui Platone parla non mi pare possa essere intesa come una deduzione dal principio che dia luogo ad un sapere assoluto delle idee: questo sarebbe un sapere divino, una *sophia*, non quella *filosophia*, quell'amore del sapere che è connaturato al pensiero umano. Insomma non si viene ad annullare quella situazione che era apparsa a proposito dell'idea del bene, nella quale l'idea appariva necessaria e tuttavia eccedente la capacità del vedere umano. Proprio in quanto la scienza filosofica non consiste in una dottrina che esprima il vero in modo positivo e assoluto, si può comprendere la natura del discorso riguardante la *polis*. Infatti se ci fosse un sapere che in modo rigoroso tematizza le idee, in particolare quelle relative alla sfera pratica, sarebbe possibile mediante un processo deduttivo costruire "scientificamente" la città perfetta, l'*ottima polis*: questa sarebbe un archetipo in sé compiuto e che si tratterebbe solo di attuare nella prassi concreta. Si potrebbe cioè passare dalla scienza filosofica delle idee alla conformazione scientifica della città, e infine alla attuazione nella prassi concreta della città teoricamente fondata. Ma se l'idea eccede il nostro sguardo, ciò non è possibile e la natura del discorso sulla città è quella di un discorso arrischiato, che deve usare l'immagine; e l'immagine, nel suo uso positivo e imprescindibile si riferisce sì all'idea, ma è

anche segno della sua eccedenza, della impossibilità per il *logos* di catturarla e possederla<sup>17</sup>.

Proprio in quanto la scienza non ha il carattere di costruzione teorica guidata dalla regola dell'incontraddittorietà, non è costruita *more geometrico*, bisogna fare uso dell'immagine in relazione alla politica. È a questo proposito significativo l'esempio che Platone presenta per identificare l'agire del filosofo, che delinea la città nei *logoi*: non è quello di colui che, vedendo l'idea può farne una copia esatta, può descriverla con sicurezza, ma piuttosto quello del pittore nel suo tentativo di fare un'immagine che deve correggere, ridipingere, per fare con diversi tentativi qualcosa che è simile quanto più possibile agli dei (*Rep.*, 501b 9-c 1). In questo contesto, nel tentativo di delineare uno *schema* della *politeia*, un disegno della costituzione (nel senso etimologico del termine) della città, viene implicato nel *logos* l'aspetto immaginifico del mito, della favola: la costituzione sarà delineata nei discorsi come in una favola (*mythologoumen log*: 501e 4). Insomma la via umana, a differenza della via più lunga del sapere, che nel Fedro si dice essere quella divina (*Fedro*, 246a), comporta l'uso dell'immagine e non quella costruzione scientifica in cui definizioni, concetti e sillogismi sono tra loro legati in modo ferreo, come avviene nella scienza politica moderna inaugurata da Hobbes. E l'immagine è tentativo esposto al rischio: è rivolta all'idea, ma non coincide con essa.

Nella filosofia politica di Platone appare dunque necessario non solo quel rigore che si esprime nella confutazione delle *doxai* e nell'imporsi dell'idea, ma anche quel discorso che cerca di *dire in positivo* l'essenza della città. Non siamo di fronte ad una teoria che possa essere dedotta da una verità posseduta, ma di un discorso arrischiato. Tuttavia resta da chiedersi quale rapporto abbia questo discorso con l'*episteme* e con l'idea: perché questa natura non garantita del rischio non comporti un disegno arbitrario, né equipari tra loro i diversi tentativi di disegno della città. In quale modo cioè si colleghi questo tentativo di disegno con la confutazione delle *doxai* e con la definizione della giustizia sopra ricordata.

## 5. Problema del governo e questione della giustizia

Nell'immagine platonica della città ci sono innumerevoli elementi che non sono garantiti dal sapere. Ma nel modo di pensare la città ci sono anche aspetti

17. Per un senso positivo dell'immagine, come *eikón* e per la sua differenza da un'immagine ingannatrice, che si presenta come presunta verità invece che rimandare alla verità, cfr. G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in Id., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 40 ss. Sull'uso dell'immagine in relazione alla politica si vedano i saggi di Adriana Cavarero nel presente volume e l'intervento di Milena Bontempì. Di quest'ultima in particolare si veda l'ampio volume di prossima pubblicazione dedicato al tema della giusta misura in Platone e in buona parte anche all'"icona della città".