



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

RICCARDO DOTTORI

Mito, violenza, dialogo. Sulla possibilità e i limiti di un'etica dialogica oggi

EPEKEINA, vol. 7, nn. 1-2 (2016), pp. 1-14
Proceedings

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Mito, violenza, dialogo. Sulla possibilità e i limiti di un'etica dialogica oggi

Riccardo Dottori

Quando iniziamo a parlare di etica oggi, seguendo il tema del nostro convegno, la retorica tra democrazia e conflitto, non possiamo non richiamarci alla interpretazione che Gadamer dà della retorica in Aristotele, e precisamente il fatto che la retorica non è che una introduzione all'etica, così come questa è una introduzione alla politica; possiamo infatti oggi parlare di etica senza pensare ai grandi conflitti che sconvolgono il mondo e mettono in discussione quelli che sono i valori fondamentali della civiltà occidentale, e cioè la *razionalità*, la *democrazia*, il *libero consenso*, e ciò che crea il libero consenso, la *persuasione* che si raggiunge solo attraverso il *dialogo*. Il dialogo però non è a sua volta possibile, come penso di poter ora mostrare, che sulla base di ciò che tiene veramente uniti tutti coloro che vogliono vivere liberamente in uno stato democratico, e cioè la *solidarietà*: non c'è diritto e non c'è *giustizia*, così come non c'è fine dei conflitti senza il senso di solidarietà. Tutti questi concetti sono intimamente implicati tra loro, e questo vuol dire che non solo *non ci può essere una etica senza la politica, ma anche una politica senza etica*.

Ma v'è ancora un ultimo conflitto, *il conflitto tra le diverse religioni* e le diverse civiltà, e questa è forse la sfida più difficile oggi: infatti le società e civiltà non occidentali sembrano non tenere in alcun conto la democrazia. E vi sono religioni che sono alla base di queste società perché ne determinano gli scopi e di conseguenza lo stile di vita, che sono insensibili se non contrarie alla democrazia e al dialogo, sia per ragioni di semplice potere a cui non si vuole rinunciare, sia perché democrazia e dialogo pretendono come condizione di base l'ammettere che l'altro (in questo caso le altre religioni) possano essere nel vero, mentre esse stesse credono di essere detentrici dell'unico vero.

Questa *negazione della democrazia*, che si traduce poi nella negazione dei diritti della persona e nella negazione della libera critica e del dialogo, è lo spettacolo a cui quotidianamente assistiamo e che non ci fa ben sperare per il nostro prossimo futuro. Bisogna anche dire che questo è un problema posto già da chi è stato il primo e più ardente propugnatore del dialogo, Platone, e posto con quella ironia che è il

suo modo autentico di fare retorica, proprio all'inizio del suo massimo dialogo, la *Repubblica*, quella colossale opera d'arte e di filosofia che mai ci stancheremo di ammirare e anche di capire, chiedendoci invano se si tratti di un'opera di critica politica o di educazione civile, di indagine filosofica o di progetto utopico di una società futura. In tutti questi modi è stata interpretata e ancora in altri può essere letta e interpretata. Leggiamo ora il passo:

Ieri sono sceso al Pireo con Glaucone, figlio di Aristone, per rivolgere una prece alla dea e nello stesso tempo perché desideravo vedere come avrebbero celebrato la festa, dato che è la prima volta che la fanno. Veramente bella mi parve anche la processione dei nativi, ma certo non meno decorosa mi sembrò quella dei Traci.

Fatte dunque le nostre preghiere e contemplato lo spettacolo, ritornavamo in città, quando Polemarco figlio di Cefalo, avendo visto da lontano che ci dirigevamo verso casa, mandò di corsa il ragazzo a dirci che aspettassimo. Il ragazzo, afferratomi dietro per il mantello:

- Polemarco vuole che aspettiate, disse. Io mi volsi e gli chiesi dove fosse
- Eccolo qui dietro che viene: aspettate.
- Bene, fece Glaucone, aspetteremo.

Poco dopo giunsero Polemarco, Adimanto, fratello di Glaucone, Nicerato di Nicia e alcuni altri: certo lasciavano la festa.

- Socrate, disse Polemarco, mi pare che vi dirigiate in città e vogliate andarvene.
- Hai proprio ragione, risposi io
- Vedi dunque, fece, quanti siamo?
- Come no?
- Allora, disse, o avrete più forza di costoro o rimarrete qui.
- Non resta, feci io, ancora una alternativa, cioè che riusciamo a convincervi che bisogna che ci lasciate andare?
- Forse che potreste, disse lui, convincere chi non ascolta?
- In nessun modo, disse Glaucone.
- Bene, fate conto che non ascolteremo.¹

1. PLATONE *Resp.* I, 327 a-c; PLATONE 1950, 1-2.

Così inizia *La Repubblica* di Platone: *o dialogo e persuasione, o violenza*. Platone mette bene in chiaro che non c'è altra alternativa alla convivenza civile basata sulla mutua persuasione, e quindi sul dialogo, che la violenza. E contro questa violenza di chi si rifiuta di ascoltare l'altro, e quindi il dialogo, Socrate, il maestro del dialogo, non può fare nulla. Egli può soltanto invitare gli altri alla persuasione, piuttosto che alla violenza. Questa *ouverture* suona come una anticipazione del presupposto fondamentale di ogni convivenza civile e quindi di quello stato ideale che è oggetto del dialogo; ad esso si ricongiunge la fine stessa del dialogo, che indica come compito della vita mortale la via che tende verso l'alto (verso la vita immortale o il viaggio millenario), che consiste nel praticare giustizia con saggezza: *dikaiosyne meta phroneseos*.²

Proprio il momento in cui cessa il dialogo, perché l'altro non ha più argomenti da contrapporre, inizia la violenza, o la guerra. Non per nulla sui fusti di cannone era stata impressa, sotto il blasone reale, la scritta "*ultima ratio regis*"; von Clausewitz definisce appunto la guerra in questo modo: "La guerra è un atto di forza che costringe l'avversario a sottomettersi alla sua volontà".³

Ma la guerra è, sempre secondo von Clausewitz, la prosecuzione della politica, della vita della *polis*, con mezzi non giuridici, non retti cioè dalle regole del vivere comune che guidano l'economia e le scelte sociali, e che hanno come scopo la concordia e la pace. La guerra sembra dunque essere la via alternativa al diritto, anche se potremmo dire che v'è una certa continuità tra diritto e guerra, perché esistono nella guerra dei limiti che vengono tracciati dal diritto, ad esempio per quanto riguarda le tregue, le trattative, il trattamento e lo scambio dei prigionieri, le ambascerie di guerra ed infine i trattati che si stipulano per far cessare le attività belliche, i quali sono comunque un frutto della vittoria militare o quanto meno della supremazia di una parte sull'altra. Quando il diritto all'interno della guerra o il diritto bellico non viene rispettato, allora è l'odio primordiale, la base prima della guerra sempre secondo von Clausewitz, ad avere la meglio sugli altri due elementi primi di essa, la classe dei militari e quella politica, oltre che sul diritto.

2. PLATONE *Resp.* 621 c 2-d 3.

3. CLAUSEWITZ 1832, 19.

Anche se secondo lui la guerra non è un gioco, e "in questioni così pericolose come la guerra, sono gli errori risultanti dalla bontà d'animo quelli maggiormente perniciosi".⁴ Non rientra nello scopo della guerra il disarmare o abbattere l'avversario senza infliggergli troppo ferite. D'altra parte, "se i popoli civili non uccidono i prigionieri, distruggono città o villaggi, ciò deriva dal fatto che l'intelligenza ha in essi parte maggiore nella condotta della guerra e ha loro rivelato l'esistenza di mezzi d'impiego della forza più efficaci di quelli derivanti dalle manifestazioni brutali dell'animo".⁵

Anche la guerra può rispondere dunque alle regole dell'intelligenza, e non può non rispondervi: le regole dell'intelligenza sono quelle che fanno prevalere sul semplice uso della violenza le regole e le ragioni del diritto, che ripristinano le norme del vivere civile nella *polis*. È infatti nel primo Libro dei *Nomoi*, o delle *Leggi*, l'ultimo grande dialogo, che Platone critica radicalmente lo spirito della guerra, e vede che il fine ultimo del diritto, delle leggi appunto, è un fine contrario alla guerra.⁶ Nel dialogo tra l'Ateniese, il cretese Clinia, e lo spartano Megillo sulla migliore costituzione della città, l'Ateniese chiede a Clinia il senso di alcuni usi cretesi, come i pasti in comune ed i ginnasi, i luoghi cioè degli esercizi fisici comuni, e si sente rispondere apertamente che il motivo di essi è dovuto alla guerra e sorto in base alle esigenze difensive del territorio. Così il legislatore intese condannare l'ignoranza di quanti non capiscono che c'è sempre la guerra per tutte le città contro tutte le città, senza interruzione, per quanto duri la vita umana.⁷ Quella infatti che la maggior parte degli uomini chiamano pace, è tale solo per il nome, quanto alla cosa invece c'è sempre per natura (*kata physin*) una guerra non dichiarata di tutte le città contro tutte le città.⁸ Di qui il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, e la conclusione che il legiferare dovrà essere fatto proprio in vista dell'esistenza di questa guerra di tutti contro tutti.

4. CLAUSEWITZ 1832, 20; su questo rapporto tra guerra e diritto vedi FEDERICI 2009, da cui ho attinto molte informazioni.

5. CLAUSEWITZ 1832, 21.

6. PLATONE *Leg.* 628 a 6-7.

7. PLATONE *Leg.* 625 e 5-8.

8. PLATONE *Leg.* 626 a 1-5.

L'Ateniese però fa subito notare che se questa è la condizione umana universale, vi dovrebbe essere allora guerra anche del villaggio contro il villaggio, e poi della famiglia contro la famiglia, e dell'uomo contro l'uomo all'interno di questa, anzi tutto questo varrebbe alla fine anche per lo stesso singolo uomo, che sarebbe un nemico a se stesso (*auto de pros auton poteron os polemios pros polemion*);⁹ e poiché l'Ateniese sembra meravigliarsi per tutto questo, Clinia risponde semplicemente che vincere se stesso è la prima e la migliore di tutte le vittorie, mentre l'essere vinto da se stesso è la cosa peggiore e più vergognosa di tutte. Ma proprio questo dà all'Ateniese la possibilità di concludere che la stessa vittoria su di sé dovrebbe avvenire anche all'interno delle famiglie e delle città; e allora migliori dovrebbero essere, secondo Clinia, quelle città in cui il migliori hanno vinto i peggiori e li tengono sottomessi; ma potrebbe anche darsi il caso, prospettato dall'Ateniese, in cui i peggiori, essendo i più, potrebbero sottomettere i migliori, che sono la minoranza, come avviene nelle famiglie tra fratelli, e la conseguenza, sottintesa, sarebbe che le leggi di tale città, date dai peggiori e proprio in funzione della guerra e lotta intestina, non sarebbero le migliori. A questo punto però troviamo nel dialogo un forte inciso da parte dell'Ateniese:

Noi non stiamo ricercando le cose presenti soltanto per amore delle parole, se sono proprie e precise o se sono improprie e imprecise rispetto al comune parlare, ma delle leggi stesse, se siano giuste o sbagliate (*orthotetos te kai amartias*) per quanto riguarda la loro natura (*etis pot'estin physei*).¹⁰

E questo non è certamente un problema di facile soluzione.

Ora, in quanto si parla di leggi, è impossibile non supporre un legislatore, cioè un giudice che, come nei riguardi dei fratelli migliori e peggiori nella famiglia, o condannerà a morte i peggiore perché restino e vivano in pace solo i migliori, o sarà quel giudice che farà sì che i migliori assoggettino, e comandino i peggiori, oppure sarà un terzo giudice che per la sua virtù non ucciderà nessuno, ma metterà pace per il tempo futuro, e darà leggi e farà in modo che essi siano amici fra di loro; nel caso che questo valga nella città come nella

9. PLATONE *Leg.* 626 d 1-2.

10. PLATONE *Leg.* 627 d 1-4.

famiglia, bisognerà ammettere che le leggi che egli darà saranno date in vista della pace, e non della guerra. Ma la guerra peggiore non è quella rivolta verso l'esterno, bensì la guerra interna alla famiglia e alla *polis* che si chiama rivolta (*stasis*), che nessuno vorrebbe che sorgesse nella propria città, e una volta sorta, vorrebbe al più presto liberarsene. Perciò la pace preferibile non è quella nata dalla rivolta mediante la distruzione di una parte e la vittoria dall'altra, ma la pace e amicizia sorta dalla riconciliazione (*philiai te kai eirenes hypo dialagon genomenē*), così che in secondo luogo si possa poi pensare ai nemici che vengono dall'esterno.¹¹ E la conclusione è dunque che non vi sarà mai un legislatore acuto se non ordinerà le cose della guerra in vista della pace, piuttosto che le cose della pace in vista della guerra.¹² Il che, giustamente interpretato, significa chiaramente che il senso del diritto dello stato è anzitutto quello di far cessare la violenza al suo interno e risolvere i conflitti sulla base del dialogo e della persuasione.

A questo punto l'Ateniese si sente in dovere di ridiscutere il valore della sentenza di Tirteo, sommo poeta di Creta, ma molto apprezzato poi anche a Sparta, secondo la quale il valore dell'uomo si vede nella guerra, ove questo è inteso in vista della guerra esterna, per portare invece come esempio la sentenza di Teognide, che "un uomo fedele vale ricchezze d'oro e d'argento, o Cirno, nel giorno della rivolta". In quest'uomo sono comprese secondo l'Ateniese tre delle quattro virtù cardinali, cioè la giustizia (*dikaïosyne*), la temperanza (*sophrosyne*), e la sapienza (*sophia*, o *phronesis*), e perciò egli vale tanto di più quanto queste tre virtù prese insieme valgono più del coraggio (*andreia*) preso da solo; la quarta virtù infatti, che è il coraggio dimostrato in battaglia contro i nemici esterni, ha valore solo se presa insieme alle prime tre. Questo è anche un motivo di polemica verso Omero: la virtù o il valore, *arete*, degli eroi omerici non è vera virtù se è privo di *phronesis*. E soltanto colui che possiede l'intera virtù, e non che possiede solo il coraggio in battaglia di fronte alla morte, sarà fedele a se stesso, fidato (*pistos*) e immune dal male (*ygies*) perché il coraggio e il valore militare, che hanno anche i mercenari, rende poi insolenti, ingiusti, prepotenti e insensati. Il senso di tutto questo discorso, conclude infine l'Ateniese, è

11. PLATONE *Leg.* 628 b 5-10.

12. PLATONE *Leg.* 628 d 7-e1.

che il legislatore deve guardare, nel fare le sue leggi, alla massima virtù dell'uomo (*megiste arete*), e questa è detta qui risiedere soprattutto nella piena affidabilità nei momenti più difficili (*aute pistotes en tois deinois*), perché in essa consiste la perfetta giustizia, *teleia dikaiosyne*;¹³ ed è in questa affidabilità, nella piena fiducia che si è dimostrata tale nelle difficoltà, e che viene pertanto riconosciuta e stimata dagli altri, che consiste quella che possiamo chiamare con un motto nietzscheano la piena legittimazione di se stesso

Tirando dunque le somme da questo inizio del grande dialogo sulle leggi e sulla giustizia, la lezione è ancora una volta quella che ci viene dalla *Repubblica*: soltanto quella fidatezza interiore che proviene dal nostro equilibrio interiore, dalla comunione delle nostre facoltà sensibili ed intellettuali, è la base di tutte le virtù civili; e questo significa essere esenti dalla violenza, eliminandola insieme al concetto di valore guerriero. Quel che resta di esso è semplicemente la quarta specie della virtù, il coraggio, subordinata alla prima che è la giustizia, così come questa lo è all'esercizio dell'anima nei confronti di se stessa, che è la temperanza, e questa di nuovo al primo dei beni egemoni, che è l'intelligenza. La temperanza è chiamata *sophrosyne* scondo l'etimologia di Aristotele, in quanto *sozei ten phronesis*, protegge e salva l'intelligenza. E così come le cose sono poste per natura, così pure anche il legislatore deve porle nella città; ma il significato dell'essere posto per natura è da ultimo quello di rimandare all'ordine divino, il quale è esso stesso sottomesso al *nous*, e in questo *nous* è dunque il Bene supremo, principio di ogni nostro agire e di ogni legislazione.

Commettere ingiustizia è andare oltre quest'ordine, e questo lo è ogni tipo di violenza; conseguentemente anche la vittoria su se stessi non deve essere intesa come una violenza su se stessi ma come temperanza raggiunta con l'esercizio; per questo Platone afferma che non si può essere fidati cittadini se non si è fedeli a se stessi, e in questa originaria fidatezza o affidabilità, in cui consiste la base del giusto rapporto tra cittadini, ovvero del diritto e della pace, consiste anche la legittimazione del diritto e dello stato. La stessa vittoria di una famiglia sulle altre infatti, o di un villaggio sull'altro, o dei migliori sui peggiori non deve essere intesa come violenza, ma come quella composizione

13. PLATONE *Leg.* 630 c 3-6.

dei conflitti che deve essere raggiunta tramite il dialogo, affinché lo stesso diritto dello stato risulti così legittimato. Questo esclude che si possa pensare al diritto dello stato come scaturiente dalla vittoria dei peggiori sui migliori, perché questa non porterebbe ad altro che alla continua rivolta all'interno dello stato, o alla guerra civile. Lo stato non può essere fondato sulla vittoria di nessuna parte, ma solo sull'accordo delle parti, sull'armonia raggiunta attraverso il dialogo, che è appunto la base del diritto, della giustizia delle giuste leggi.

E qui Platone introduce in un passo straordinario,¹⁴ l'immagine dell'uomo come una macchina meravigliosa fatta dalla mano di un dio per suo svago o per un suo particolare scopo; in questa macchina meravigliosa le nostre passioni, come fossero nervi e fili, contrapposti tra loro, ci portano ad azioni contrarie, di cui dobbiamo distinguere quelle che ci portano verso la virtù o verso il vizio. Ed è il *Logos* che ci indica quali di questi stimoli dobbiamo seguire, senza mai abbandonarli, e a quali dobbiamo resistere; questa regola d'oro e sacra del ragionamento (*ten tou logismou agogen khrysen kai ieran*) è la stessa legge comune dello stato (*tes poleos koinon nomos*), ed è questa preziosa guida della legge che sempre dobbiamo seguire. Ma il ragionamento è bello, come vuole Gorgia, cioè persuasivo, e quindi *non violento*, e ha pertanto bisogno di collaboratori che ci aiutino a seguirlo, affinché la natura aurea che è in noi vinca sugli altri stimoli. Ma come può vincere e di quali collaboratori ha bisogno? Platone ci dice ancora una parola, o meglio ci fornisce una immagine, un segno:¹⁵ il mito della virtù (*o mythos aretes*); il mito è più che semplice parola, è una immagine che indica, un segno, così come è una immagine o un segno il filo d'oro, la parte aurea che è in noi, che regge e guida tutti gli altri fili di acciaio e li lega al divino. Il mito della virtù ci indica, ci rende chiaro in qualche modo (*tropon tina phaneron*) che cosa significa per questa macchina meravigliosa essere inferiore o superiore a se stesso, e colui che conosce questo, sia che sia privato cittadino, sia la città stessa, deve vivere seguendo il vero *Logos* che ne consegue per la lotta tra i suoi contrastanti stimoli. Su questo *mito della virtù* si regge quindi e si conosce il discorso vero che è la base della legge che la città pone

14. PLATONE *Leg.* 644 d 7-645 c 6.

15. Questo dice anche Eraclito di Apollo: "Il dio che è a Delfi, non parla e non nasconde, ma indica (*semainei*)".

(*nomon themenen*) a se stessa e nei suoi rapporti con le altre città, sia che questa legge l'abbia udita da un qualche dio, sia da un qualche uomo che la abbia conosciuta.

Sappiamo già dalla Repubblica che le parole (*lexeis*) o anche i Logoi sono più deboli dei fatti (*erga*); la virtù non è semplicemente un *Logos*, ovvero, perché non resti un *Logos* deve diventare un mito, oggi diremmo un valore, che è la base degli *erga*, dei fatti o delle azioni. Ma come può concretizzarsi questo mito? Questo è il ruolo della retorica: la persuasione, *peitho*.

La fine della violenza e l'inizio del diritto non può che essere raggiunto attraverso la persuasione. La persuasione è quindi l'ultima possibilità di prevenire la violenza, che mina le basi della convivenza civile nella città, ed anche la convivenza civile tra le città o tra gli stati, e quindi anche l'ultima arma contro la violenza. Ma questo non è ancora tutto, perché ci possiamo chiedere: su che cosa si basa la persuasione?

Non vogliamo trattare qui delle effettive *chances* che la volontà di dialogo possa avere su chi tale volontà non ha affatto e non la cerca neanche; troppi sono gli esempi, durante tutta la storia dell'umanità, della prevaricazione della violenza sulla volontà di dialogo o sulla forza della persuasione; possiamo dire che la storia dell'umanità sia la storia stessa della violenza. Pensare a questo ci porterebbe semplicemente ad ammettere che l'uomo non può essere migliorato, o non migliora, e quindi alla semplice disperazione, cosa a cui sembra giungere ad un certo punto Platone, ma per volgere poi lo sguardo ad un'altra dimensione, o al suo viaggio millenario, che possiamo anche intendere, sulla base della dottrina pitagorica della metempsicosi presente a questo punto nella Repubblica, come il viaggio stesso dell'umanità verso la sua perfettibilità ed anche come il viaggio verso il divino, che è anche il mondo delle idee.

Ciò di cui vogliamo occuparci però ora, restando fermi all'attualità di Platone nella discussione contemporanea su questi temi è una serie di questioni che riguardano il dialogo stesso, proprio in relazione all'umana natura e la sua intima volontà di sopraffazione che emerge nella stessa volontà di dialogo. Nel *Teeteto*, Platone lascia ammonire Socrate da Protagora di "non commettere ingiustizia nell'interrogare".¹⁶

16. PLATONE *Teet.* 167d.

Pertanto ciò che è da appurare è se siano la stessa cosa la volontà di persuasione e la volontà di dialogo, il che vuol dire quale sia l'autentica apertura dialogica; potrebbe essere infatti possibile una certa forma molto velata di violenza nel dialogo stesso, quella di chi pretende di essere nel giusto e nel vero, e di dover per questo persuadere l'altro con tutti i mezzi dell'arte discorso, ovvero con le possibilità che offre la retorica (Gorgia e Protagora). L'autentica apertura dialogica, al contrario, sembrerebbe comportare il dover mettere in discussione se stessi, e cioè la propria presunzione di essere nel vero e nel giusto. Gadamer non si è mai stancato di ripetere che per dialogare autenticamente "dobbiamo imparare ad avere torto". Questo potrebbe significare però la rinuncia stessa ad un concetto assoluto di verità, e quindi un ripiegamento su di un concetto di 'vero per me' o vero relativo (se pur si può ancora chiamare vero). E non è questo l'intento della retorica e di chi professa quest'arte, e cioè relativizzare ogni punto di vista, in modo che la 'verità' venga ricondotta al punto di vista di chi vuole persuadere? Può questo punto di vista essere rapportato all'odierno problema del dialogo tra le varie religioni, e cioè una reciproca tolleranza che significa mettere tra parentesi, cioè sospendere la pretesa di possesso assoluto della verità? O non comporta tutto questo un universale scetticismo, che può anche sfociare in nichilismo, la deriva nella quale sembra finire l'odierno nichilismo della civiltà europea?

Platone si è posto questo problema del totale scetticismo e relativismo che egli vedeva nella posizione di Protagora, come sappiamo, nel *Teeteto*, costruendo un immaginario dibattito tra Socrate e Protagora (il filosofo e il sofista) su chi possiede l'autentica misura delle cose, cioè, in ultima analisi, il criterio del giusto e dell'ingiusto (*to kriterion en auto*),¹⁷ che vengono posti alla base della vita della città; qui è alla fine lo stesso Socrate a impersonare Protagora, parlando per lui e ritorcendo tramite lui su se stesso la sua propria massima del non commettere ingiustizia (*adikia*) nell'interrogare. Come stabilire dunque quale sia la giusta misura del giusto per la città? È soltanto l'utile (*to sympheron*) quel giusto che gli uomini pongono alla base dello stato? Solo rispondendo a questa domanda si può trovare la differenza tra il filosofo e il sofista.

17. PLATONE *Teet.* 178 b6- c2.

E' sulla base di questa discussione che si inserisce qui la cosiddetta digressione (*parerga*) sulla retorica.¹⁸

La differenza che emerge tra i due in questa discussione consiste nel fatto che il sofista cerca soltanto l'utile per se stesso, diversamente dal filosofo che cerca la verità e l'autentica libertà. Se dunque cerchiamo la risposta alla domanda quale sia il fondamento del giusto, o cosa sia il giusto per natura e non per convenzione, su cui si basa effettivamente la città, la risposta che possiamo trovare in questa digressione è che esiste il male, quale contrario del bene, e che soltanto Dio è il rifugio dal male.¹⁹ E che Dio in nessuna circostanza è ingiusto, o vuole ingannare, ma al più alto grado giustissimo e quindi per l'uomo l'unico modo di essere sommamente giusto è divenire simile a lui; e soltanto la sua conoscenza è vera sapienza e virtù, e la sua ignoranza è malvagità.²⁰ Come dunque in ciò che è utile la misura non risiede in ognuno di noi, ma soltanto in chi è più sapiente, che è pertanto la vera misura,²¹ così possiamo indirettamente concludere da tutto l'*excursus* che la misura del giusto e del bene risiede solo in Dio e nella conoscenza di Dio che ci rende simili a lui. La *omoiousia to theo* è quindi l'ultimo criterio che distingue il giusto e il bene dall'utile, e da qui deriva il rovesciamento del principio di Protagora, che sarà affermato di nuovo nelle *Leggi*: "Il dio è misura di tutte le cose, e non piuttosto, come dice qualcuno, l'uomo".²² Chi nega questo non può poi che ricorrere a quella definizione del giusto da parte di Trasimaco nel primo libro della Repubblica, il giusto come l'utile del più forte.

Come non rapportare ora questo discorso alla odierna lotta tra le varie religioni, e alla pretesa che ognuna eleva alla verità della propria dottrina e della propria fede? Non risorge qui il problema del relativismo come una possibile soluzione del conflitto, oppure è proprio di fronte al pericolo di questo relativismo che, per non perdere il valore assoluto del vero e del giusto si leva, contro la dialettica e la retorica, quella pretesa di verità che porta alla violenza?

18. PLATONE *Teet.* 172d-177c2.

19. PLATONE *Teet.* 176 a 5-7.

20. PLATONE *Teet.* 176 c.

21. PLATONE *Teet.* 179 b 1-2.

22. PLATONE *Leg.* IV, 716 c 4-6.

Questo è il problema, e questa è anche la sfida fondamentale per l'Occidente prossimo venturo: trovare un modo per rendere possibile ed accettabile il dialogo tra le diverse religioni, senza che tutto questo significhi semplice relativismo, che sfocia ineluttabilmente nel nihilismo. Forse l'unico modo è quello che è stato proposto da Karol Wojtyła: qualsiasi cosa possiamo pensare di Dio e quindi qualsiasi cosa possa dividerci su questo, vale comunque il fatto che se crediamo in un Dio, questo è comunque lo stesso per i cristiani ed ebrei, musulmani e induisti, confuciani e taoisti; quindi: preghiamolo insieme. Questo non vuol dire che nel mettersi in discussione da parte di tutte le fedi, quale presupposto della mutua accettazione pacifica e del dialogo, si perda il valore della fede o della religione, poiché si ritrova invece il valore assoluto della vita e della comunità umana. Questo valore va soltanto sublimato quando in tutti i modi di porsi in rapporto con il divino si pensi effettivamente al divino così come ce ne parla lo stesso Platone, come principio di pace e di unione tra gli uomini e di unione tra il mondo della natura e il mondo dell'uomo, unione che è il mondo della vita, la quale da ultimo è la vita divina.

Tutto questo si trova già nella tradizione occidentale anticipato da un dramma di J. E. Lessing, *Nathan il saggio*, scritto nella seconda metà del Settecento, allorché uscì l'*Editto per la Tolleranza* della imperatrice Maria Teresa d'Austria, per porre fine alla lotta tra le tre fedi monoteistiche, Cristianesimo, Ebraismo e Islam. La novella, già narrata da Maimonide, è raccontata nel dramma da Nathan il Saggio al Saladino che si chiedeva intimamente quale fosse la vera fede. Si tratta della storia di un padre che possedeva un anello molto prezioso, che aveva la virtù di rendere gradito a Dio e agli uomini chiunque lo portasse; l'anello che era in suo possesso veniva trasmesso a lui, di generazione in generazione, ad ogni figlio che il padre riteneva il migliore. Questo padre aveva tre figli che amava in egual modo, e non sapendo a quale di essi lasciarlo ne fece fare da un orefice altri due perfettamente uguali, indistinguibili, così che alla sua morte ne lasciò uno ciascuno ai propri figli. Ma dopo la sua morte sorse tra i figli la questione di chi avesse l'anello vero: questo potrà essere solo uno, e gli altri due saranno una imitazione, quindi non il vero. I tre anelli simboleggiano le tre fedi monoteistiche, e quindi il problema della storia raccontata è: quale di esse è la vera fede? Il giudice a cui i figli si rivolgono per dirimere la questione dà la risposta riguardante il vero anello, cioè la

vera fede: tutte e tre sono vere, quando sono una vera fede; la loro verità si manifesterà nel modo in cui chi le porta potrà dimostrarne la verità, nel renderle portatrici del loro valore divino.

È dunque la *omoiousia theō* quella forza o quel nervo che si trova in quella macchina meravigliosa che è l'uomo, che lo rende capace di comprendere e di seguire il mito della virtù come base della propria condotta di vita, che vale tanto per l'uomo singolo che per la città, affinché la sua parte migliore non sia sottomessa alla peggiore, ma comandi ad essa, senza tuttavia distruggerla o annientarla, ma ricercando quell'accordo che è tanto fondamentale per l'uomo nel rapporto con se stesso, così come lo è per famiglia nel rapporto tra i suoi diversi membri? Così come lo è per la città nei rapporti reciproci dei cittadini e delle diverse classi, e come lo è infine per la città nei loro reciproci rapporti, affinché nessuno sia distrutto ed offeso, ma la pace possa vincere sulla guerra, e la debolezza del Logos sulla la violenza? Questo è quanto Platone ha sempre cercato e cercato di insegnare nella sua vita politica e nei suoi tre viaggi in Sicilia con i quali ha sempre rischiato la prigionia e la vita. Proprio nella *VII Lettera*, che riassume non solo la sua biografia, ma tutto il suo pensiero troviamo il passo fondamentale che può chiudere il nostro discorso su violenza e dialogo:

[...] Se una sorte divina vi ha concesso anche soltanto un pò di retta opinione, sappiate che le discordie non cesseranno d'essere fonti di mali fino a che i vincitori, dopo le battaglie, gli esilii e le stragi, non oblieranno i loro sentimenti e, mettendo fine alle vendette, non daranno finalmente, vincendo se stessi, leggi uguali per tutti, altrettanto vantaggiose per i nemici che per se medesimi. Dovranno poi farle rispettare con due specie di costrizioni, il pudore e la paura: la paura, facendo temere l'uso della forza, essi che sono i più forti; il pudore, mostrando di volere e di poter obbedire più prontamente alle leggi, perché più capaci di dominare il desiderio dei piaceri.²³

Così vediamo infine come dobbiamo distinguere per Platone tra la autentica forza e la semplice violenza, che si celano nello stesso dialogo e nella volontà di persuadere, e come la forza autentica è quella che si regge sul mito della virtù, e che sulla base di questo concetto di mito possiamo meglio possiamo capire la sua dottrina dell'unità delle virtù.

23. VII Lettera, 336 e 2 - 337 a 8; cito PLATONE 1974, 1071-72.

Il dialogo e la persuasione non possono essere visti al di fuori di questa unità delle virtù (*sophia*, *sophrosyne*, *dikaiousyne*) che, di per sé già difficilmente raggiungibile con il Logos, non è ancora nulla senza la forza del mito e la volontà di unificazione con il divino, il Bene, che è l'ultimo principio del cosmo, dell'ordine del mondo. Ma dobbiamo anche dire che questo mito della virtù è la stessa cosa che il negatore di ogni morale e il propugnatore della forza del mito ha inteso come l'auto-superamento della vita, che è quanto di più chiaro emerge dal passo della *VII Lettera* ora citato. Una interpretazione del rapporto di Nietzsche a Platone resta ancora da scrivere: colui che è divenuto filosofo da filologo classico non poteva passare a lato della segreta verità del pensiero platonico, l'autentica dottrina (non scritta) del Bene.

Riccardo Dottori
dottori@uniroma2.it

Riferimenti bibliografici

- CLAUSEWITZ, K. VON 1832, *Vom Kriege*; trad. it. *Della Guerra*, a cura di A. BOLLATI e E. CARNEVARI, Mondadori, 1970.
- FEDERICI, R. 2009, *Guerra o diritto? Il diritto umanitario e i conflitti armati tra ordinamenti giuridici*, Editoriale scientifica, Napoli.
- PLATONE 1950, *Repubblica*, a cura di F. GABRIELLI, Sansoni, Firenze.
- 1974, «VII Lettera», in *Opere*, a cura di A. MADDALENA, Laterza, Bari, vol. II.