

Klaus Held

LA CRITICA PLATONICA AL RELATIVISMO
DI PROTAGORA E IL SUO SIGNIFICATO
PER LA FILOSOFIA POLITICA

Il dialogo *Teeteto* costituisce l'inizio della tarda filosofia platonica. La sua questione di fondo è: che cos'è il sapere? Il dialogo ha tre parti. In ciascuna si esamina una possibile definizione del sapere. Risulta poi che nessuna di esse sia sostenibile. La prima definizione dice: sapere è percezione, greco: *aisthesis* (151 c). Quanto stia a cuore a Platone la confutazione di questa tesi, si mostra nel fatto che la sua discussione occupa la metà del testo intero.

Equivalente a questa tesi: sapere=percezione è secondo Platone l'idea che il sofista Protagora ha formulato nella famosa frase *homo-mensura*: «L'uomo è la misura di ogni cosa, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono» (152 a). Con questa frase iniziò uno scritto di Protagora che recava il titolo *Aletheia* («verità») (170 c). La frase *homo-mensura* tratta effettivamente della verità; perché si riferisce al fatto come all'uomo appare il mondo (152 a). Nella vita quotidiana non filosofica ai singoli uomini nelle mutevoli situazioni di vita appare sempre un altro essente. Gli uomini esprimono questa apparenza di volta in volta in opinioni o pareri; la parola greca per questo è *doxa* (170 a-b).

La frase *homo-mensura* dice qualche cosa sul contenuto di verità della *doxa*. Essa afferma: Il singolo uomo non può sapere *più* del mondo di quanto gli diventa accessibile nell'apparenza di volta in volta, e nella relativa *doxa*. Ciò che si rivela in un «mi sembra così», in greco *dokei moi*, è ed è vero, ma non vi è alcuna verità con la quale possiamo trascendere il limite della situativa occasionalità dell'apparenza.

Ciò che è o non è si decide unicamente nell'apparenza di qualche cosa per l'uomo singolo — o anche gruppi di uomini — nella loro singola situazione. In questo senso l'uomo è la misura di ogni cosa (170 c 55).

L'essere avviene solo nell'occasionalità dell'apparire-per-qualcuno di volta in volta; è relativo all'apparire occasionale, alla *doxa* limitata del singolo o di gruppi di singoli.

La critica fondamentale di Platone a questo relativismo ha pro-

vocato un profondo disprezzo dell'apparenza doxastica presso i decisivi pensatori della tradizione filosofica. La filosofia come scienza, in greco *episteme*, era definita proprio dal fatto che si sollevava sulla *doxa* e l'apparenza sulla quale si basava. Solo da Kant in poi la filosofia ricomincia ad interessarsi nuovamente in maniera più intensa dell'apparenza, e solo Husserl, che voleva rinnovare la filosofia come fenomenologia, cioè come dottrina dell'apparenza, osò esprimere nella sua tarda opera sulla *Crisi delle scienze europee* la formulazione che la filosofia come scienza potrebbe e dovrebbe riabilitare la *doxa* disprezzata dall'antichità.

Il nuovo interesse della filosofia del nostro secolo per l'apparenza doxastica mi sembra comunque ampiamente coperto dall'ipoteca dell'unilateralità. Si intendono il « a me sembra così » o l'« a me sembra », cioè le espressioni equivalenti all'antico greco *dokei moi*, prevalentemente come espressione di esperienze o impressioni della percezione sensoriale. Si deve invece sottolineare che l'uso prevalente di queste espressioni nella vita quotidiana si riferisce piuttosto a opinioni che abbiamo in determinate situazioni delle nostre *azioni*. La *doxa* della vita quotidiana esprime più un'opinione che guida l'azione, che un'apparenza conforme alla percezione. La filosofia invece, dai tempi di Platone, ha posto decisamente il secondo significato in primo piano. La critica di Protagora nel *Teeteto* è per noi oggi di particolare interesse, perché Platone tiene presente il riferimento all'azione, il senso pragmatico dell'apparenza doxastica. Comunque, gli interpreti finora quasi non hanno tenuto conto di quest'aspetto. Il dialogo è inteso essenzialmente come un'indagine gnoseologica. L'apparenza legata alla relativa situazione viene interpretata unilateralmente come percezione sensoriale. Secondo l'interpretazione ricorrente l'intenzione di Platone è, come è successo già in precedenti dialoghi del periodo centrale, di opporre all'incostanza e alla non-obbligatorietà della percezione sensoriale l'affidabilità e l'obbligatorietà del pensiero non sensoriale riferito ad idee.

Questa interpretazione vale certamente per una parte della critica a Protagora. Ma vi è anche un altro aspetto. Platone fa tenere a Socrate un fittizio discorso difensivo per Protagora (166a-168c). Protagora si difende qui contro l'obiezione che Platone presenta anche nel dialogo *Kratylos* scritto nello stesso periodo (385e): Il relativismo sembra livellare tutte le differenze di rango nel sapere. Queste differenze di rango, però, ci sono, perché chiunque insegna o discute con gli altri — così anche Protagora — premette necessariamente la possibilità, che vi sia la superiorità di un intendersi meglio di

qualcosa, rispetto ad un intendersi peggio — o mediocrementemente — di qualcosa. A questo replica Protagora: È vero che il mio relativismo esclude che una *doxa* possa essere più vera di un'altra, ma non esclude che possa essere più utile, come consiglio per l'azione, di un'altra, e sotto questo aspetto costituire un sapere superiore (167b).

Con questa argomentazione l'apparenza situativa riceve tacitamente un nuovo significato. Fino ad allora Platone aveva inteso il « a me sembra così » come una percezione sensoriale e questa percezione come una constatazione in posizione teorica. Ora il *dokei moi* riceve un significato pragmatico: « Ho un'opinione rilevante per la azione ». La *doxa* così intesa si riferisce, se viene espressa pubblicamente, particolarmente e in primo luogo, alla convivenza degli uomini nello stato comunale greco, la polis. Questo significa: Platone discute l'apparenza *doxastica* non solo da un punto di vista gnoseologico come percezione sensoriale, ma anche come opinione pragmatica riferita ad affari politici. E anche in questo vuole superare il relativismo di Protagora.

Un cambio dell'interlocutore nel dialogo (168c) mostra quanto gli stia a cuore questo compito. Platone fa in un primo momento discutere Socrate con il giovanissimo Teeteto, che viene preso più o meno in giro con delle domande a tranello. Il relativismo pragmatico invece viene discusso da Socrate con lo stimatissimo matematico Theodoros e precisamente in un profondo esame di argomenti seri (169c/d).

L'argomentazione di Platone si evolve su due livelli. L'analisi dell'apparenza conforme alla percezione verrebbe da noi assegnata alla filosofia teoretica, quella dell'apparenza che guida l'azione alla filosofia pratica. Una tale divisione delle discipline fondamentali della filosofia esiste solo a partire dalla cosiddetta divisione delle *pragmateiai* di Aristotele. Nella bilateralità della critica al relativismo nel *Teeteto* però tale distinzione si preannuncia. Qui si può osservare come il pensiero filosofico si divide originariamente in una direzione interrogativa teoretica e una pratica. Notevole è alla luce del nostro odierno interesse dell'apparenza: questa divisione ha la sua radice nell'ambivalenza dell'apparenza *doxastica*, come percezione e come opinione che guida l'azione.

Vorrei ora procedere come segue: per prima cosa voglio tracciare la critica al relativismo su questi due livelli interrogativi e far notare che in entrambi i casi è possibile una metacritica di tale critica. Per secondo voglio condurre insieme le due linee di argomentazione e cercare di dimostrare come la filosofia teoretica e quella politico-pratica originariamente erano legate nel concetto di apparenza.

Comincio come Platone dal livello gnoseologico, cioè con l'apparenza conforme alla percezione. Il primo esempio nel *Teeteto* è l'apparizione del calore o del freddo del vento (152 b). Il vento — e lo stesso vale anche per successivi esempi — è qui da Platone non pensato, come in Aristotele, come sostanza con determinazioni accidentali, come « cosa con caratteristiche » (Hegel), ma come un insieme di determinazioni elementari di stati come calore e freddo, umidità o siccità e simili. In tali determinazioni di stato, unite a cose in costellazioni che variano di volta in volta, consiste l'essente sperimentabile.

Ciò che è essente o non essente, cioè per esempio il calore o il freddo appartenenti al vento, si distingue unicamente per il modo in cui questo vento appare a qualcuno nella sua situazione. Cioè uno ha caldo e l'altro ha freddo. Cioè colui che ha quest'esperienza viene sopraffatto da uno stato: per dirlo in parole greche, entra in un *pathos* (156 a, 157 a, 159 c-d, 182 a); nel *pathos* — per esempio « ho caldo » — gli si mostra l'essente, in questo caso: il calore del vento. Questo può essere dimostrato attraverso molti esempi: per l'uno il vino è dolce, per l'altro amaro; uno la sera diventa allegro col caffè, l'altro diventa stanco. In tutti questi casi vale il fatto che quando mi succede che io mi sento in uno o l'altro stato, mi appaia qualcosa di essente: la dolcezza relativa al vino, il rinfresco relativo al caffè etc. Così l'apparenza si compie come una sofferenza di stati che a loro volta rendono percepibile una determinazione di stato, cioè qualcosa che è. Come sofferenza così strutturata l'apparenza di stato ha il carattere del *aisthesis*, della percezione (152 c).

Alla domanda di fondo di *Teeteto*, che cos'è il sapere? Protagora risponde — almeno secondo l'interpretazione platonica della sua posizione: la percezione — e solo essa — è sapere attendibile; perché solo nell'immediatezza della sensazione sensoriale non posso ingannarmi sull'essente (152 b-c), cioè la determinazione di stato, che mi si illumina, per così dire, nella sopraffazione da parte del *pathos*.

Ma così il sapere si scioglie in una fluttuante molteplicità di mutevoli impressioni sensoriali (157 a-b). Qui fallisce, secondo Platone, la convinzione del relativismo della percezione, cioè che il sapere sia uguale alla percezione. Supponiamo che io viva in un presente *pathos A* la percezione di calore ed in un successivo *pathos B* una di freddo. Pensando strettamente in modo protagoreo il sapere dovrebbe consistere esclusivamente nell'avere, per esempio, l'impressione di calore, non dovrebbe contenere nient'altro. Cioè il sapere non è qui nient'altro che la presenza-come-essente di calore. Ma se il sapere è anche la presenza-come-essente di freddo, cioè la negazione dell'essente di calore,

questo vuol dire: il sapere stesso risulta, nel passaggio dallo stato del *pathos A* allo stato del *pathos B*, il contrario di se stesso, cioè non-sapere. La tesi di Protagora si sviluppa *ad absurdum* perché secondo essa, nella sua osservazione rigida, non vi è più nessuna differenza fra sapere e non-sapere (182 e).

Con ciò Platone ha indirettamente già mostrato che vi dev'essere qualche cosa di identico, che non è sottomesso al cambio degli stati di apparenza sensoriale, e possiede una costanza sottratta al relativismo delle impressioni percettibili. Nella continuazione del dialogo (185 a-b) Platone indica dov'è che si deve cercare il costante, lo stabile, l'identico: alla percezione appartiene l'intendere il contenuto percepito come essente. Ma essendo presentato come essente incontra anche *uno* come differente da un altro, inoltre come qualcosa che sta in rapporto con un altro qualcosa, etc. Così mentre percepiamo disponiamo sin dall'inizio di alcuni costanti aspetti (184 d) come l'essere, l'uno, l'altro e cose simili in cui il percepito può solo apparire (185 c). Questi aspetti sono dati all'anima prima della sensazione, cioè per dirla in maniera moderna: *a priori*. Così la critica platonica del relativismo della percezione trova il suo compimento positivo rifacendosi alla intuizione spirituale precedente l'esperienza sensoriale, cioè al pensiero di idee. Platone lo ha sviluppato più particolareggiatamente nel dialogo che segue il *Teeteto*, cioè il *Sofista*.

Collegando, a mia volta, a questa critica una metacritica, non intendo esaminare la portata di questo tentativo platonico di soluzione di cui ho appena parlato. Questo significherebbe svolgere tutta la tarda filosofia platonica, e in fondo tutta la storia del pensiero-apriori. È possibile una formulazione più modesta di questa domanda. In un primo passo del dialogo con Theodoros, Socrate constata solo che vi dev'essere un identico costante nel cambio dell'apparenza sensoriale. In questo dialogo non viene chiarito in che cosa consiste questo identico. Solo nella ripresa del dialogo non tanto importante con il giovane *Teeteto* accenna con cautela che l'identico dev'essere cercato nell'ambito delle idee. Con questa cesura nel dialogo Platone ci concede, per così dire, un intervallo spirituale fra i due tratti di dialogo e ci dà così la possibilità di cercare a questo punto una nostra risposta a questa domanda: il costante identico, senza il quale non può esistere un'apparenza di stato, dev'essere cercato nell'ambito del pensiero di idee?

L'analisi dettagliata di Platone contiene non esplicitamente l'indicazione di un'altra risposta possibile, che a lui stesso però non è venuta in mente. Il cambio di stato senza punto fermo insegnano — dice Platone — i *seguaci di Eraclito*, i cosiddetti *eraclitei* (179 d ss.). Se

condo Platone, Protagora è in combutta con loro, che lo si voglia ammettere o no (152 d, 160 d, 181 a). La nostra conoscenza di Eraclito ci permette oggi di ricostruire come questi avrebbe potuto interpretare il cambio di stato nell'apparenza. La dottrina dell'apparenza in *Teeteto* ancora non è stata vista davanti a questo sfondo, anche se gli accenni espliciti di Platone ne offrono varie occasioni.

Nell'interpretazione di Eraclito degli stati di apparenza¹ vi era un punto verso il quale è andata tutta l'attenzione: tali stati compaiono, quando appaiono l'uno dopo l'altro, sempre in contrasto polare: seguono freddo a calore, malattia a salute, stanchezza a freschezza e viceversa. È vero che in questa successione posso vivere sempre solo uno degli stati in un preciso momento, ma lo stato opposto in un certo senso sta già in agguato per sostituire lo stato attuale, perché lo stato attuale è questo stato determinato solo in quanto è la negazione dello stato opposto. Questa negazione però non è un rapporto solo ideale, ma una opposizione dell'essere. Essendo attuale, per esempio, lo stato del calore, questo si è imposto allo stato realmente possibile del freddo ed espelle questo stato dell'essere.

Ma ciò significa: gli stati polari sono in un rapporto equivoco fra loro: da una parte si contendono la presenza attuale; in questo senso sono in lite fra loro, come dice Eraclito. Dall'altra parte dipendono l'uno dall'altro nonostante la loro litigiosità, perché ogni stato è proprio quello che è solo nella negazione dello stato opposto o, per dirlo ancora più precisamente, *come* negazione dello stato opposto. In quanto hanno bisogno l'uno dell'altro gli stati armonizzano anche fra loro. La loro tensione è allo stesso tempo un'armonia, una convivenza pacifica. In questo senso Eraclito caratterizza il rapporto fra gli stati polari in molte variazioni come una contesa pacifica o una conciliazione litigiosa. Hölderlin era infatti molto vicino a Eraclito quando nel *Hyperion* coniò l'espressione della « conciliazione in mezzo alla contesa ».

Ora però è facile vedere che questa struttura, la contesa pacifica o la conciliazione litigiosa, è una cosa permanentemente identica, che reca e supera il cambio degli stati polari. Proprio quell'identità permanente interessava ad Eraclito nel suo pensiero. I suoi seguaci sentivano nelle sue espressioni difficili solo l'interesse nel cambio di stato, nel divenire. Così anche a Platone Eraclito sembrava il filosofo del divenire (152 e) e gli è sfuggito il fatto che già Eraclito aveva offerto un'altra possibilità di risposta alla domanda: che cos'è l'identico permanente?

¹ Le seguenti considerazioni su Eraclito si basano sulle ampie analisi contenute nel mio libro *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin, 1980.

Tornerò più tardi a questa alternativa eraclitea all'opzione, platoniana per le idee e per ora mi rivolgo ad un altro livello di argomentazione. Come critica Platone il relativismo di Protagora al livello pragmatico dell'opinione che guida l'azione?

Come ho già detto, la critica si allaccia al fittizio discorso difensivo di Protagora. Egli concede: non vi sono differenze dell'essere-più-o-meno-vero nelle opinioni che guidano le azioni, ma ci sono quelle di maggiore o minore *utilità* (167 b, 169 d). Cioè: sì al relativismo delle verità, ma nessun relativismo di utilità pragmatica. Questa concessione serve a Platone come base per la confutazione del relativismo pratico. Ma questo significa: la forza convincente di questa confutazione dipende dal fatto se Protagora avrebbe dovuto fare la concessione che gli viene messa in bocca.

Fin'ora non è stato ancora possibile dimostrare nell'interpretazione che questa concessione era effettivamente indispensabile, perché non si è ancora compreso il collegamento fra tutte le linee di argomentazione nell'apparenza di stato. Si può presumere in primo luogo che l'interesse primario del sofista Protagora che vive nella comunità della Polis non era indirizzato ad una gnoseologia astratta della percezione, ma alla relatività dell'opinione che guida l'azione. Questo fa pensare anche la scelta delle parole nella frase originale che ci è tramandata, dell'uomo misura di ogni cosa (152 a). Ciò che qui traduciamo con « cose » in greco è *chremata*. Questo sostantivo è derivato dal verbo *chraomai*, aver bisogno di, occorrere. Di conseguenza *chrema* non indica originalmente la cosa nel senso del concetto filosofico universale successivo, cioè ogni cosa esistente, ma ciò che incontro singolarmente nell'ambito pratico del mio ambiente e che può essere utile o dannoso per la mia vita nel senso più ampio. L'apparenza del singolo stato delle cose si compie in fondo sempre in un orizzonte di vantaggio o danno.

Platone interpreta l'apparenza in un primo momento astraendo da questo orizzonte. Questa astrazione è possibile perché si può distinguere nell'esperienza dell'apparenza il suo attuale contenuto e il suo riferimento al futuro. Espressioni come « il vino mi sembra eccitante » o « il caffè mi sembra nocivo » possono basarsi sul fatto che al momento dell'espressione sono di umore allegro o a disagio; ma può anche voler dire che mi aspetto l'avvento di uno stato di sollievo o di disagio. Nella pratica della vita uno passa nell'altro. Platone divide accuratamente i due componenti e volge la propria attenzione esclusivamente alla certezza immediata che garantisce l'apparenza-come-presente. Su questo aspetto dello stato dei fatti si basa l'interpretazione dell'apparenza di stato come percezione sensoriale.

Con il discorso di difesa fittizio di Protagora, Platone indica che con questa interpretazione dell'apparenza di stato è rimasta esclusa la dimensione di futuro. Ma l'« a me qualcosa sembra così » esprime però anche l'attesa di uno stato. Che Platone sia consapevole del doppio significato cronologico dell'apparenza può essere documentato anche dal testo: Socrate distingue in seguito al discorso di Protagora, esplicitamente, fra l'apparenza-come-presente e come-futuro di stati (178 b-c).

Nell'apparenza di cosa di cui parla la frase *homo-mensura*, in fondo, si tratta sempre della loro utilità o inutilità per la vita futura.

Utilità o danno però risultano dall'avvento di certi stati che per la vita sono sentiti in modo positivo o negativo. Proprio attraverso questa interpretazione positiva o negativa l'apparenza riferita ad uno stato diventa motivante per l'azione. Nella relativa situazione di vita ho di solito la scelta fra diverse possibilità di azione.

Quale di esse realizzi dipende dalla forza di attrazione o di repulsione degli stati, che metto in collegamento con le diverse possibilità di azione. Ma mi posso decidere per una possibilità di azione solo perché un corrispondente parere motivante l'azione mi fa sperare nella misura relativamente più grande di stati positivi, cioè più vantaggio che danno. Ecco perché vi *deve* essere, nell'apparenza che guida l'azione, una differenza di utilità fra i vari pareri: altrimenti non vi sarebbe alcun motivo per una decisione in favore ad una determinata possibilità di azione. Di conseguenza questa concessione è indispensabile nel pensiero di Protagora che parte dall'apparenza di stato.

A questa circostanza Platone lega la sua critica. La sua tesi è: se vi sono delle differenze per quanto riguarda l'utilità di pareri che guidano l'azione, allora con ciò vi è necessariamente anche la differenza nella verità. Perché vale questa implicazione? Platone chiede in un primo momento: dove si rivelano concretamente le differenze dell'utilità nella pratica? Risposta: più chiaramente lì dove si scontrano l'opinione di un profano e di un cosiddetto esperto in materia (178 c ss.). Il medico, per esempio, sa meglio del paziente quale stato di salute dev'essere atteso in un certo comportamento, e il paziente lo deve riconoscere nel proprio interesse. Ma con ciò accetta che l'esperto s'intenda meglio della sua specialità. L'esperto sa con sicurezza che ciò che è vuol dire: ciò che sarà in futuro, il profano invece no. Il dato sicuro dell'essente però è la caratteristica del sapere. Di conseguenza vi è anche nell'ambito della *doxa* che guida l'azione la differenza fra un sapere più o meno vero. E così il relativismo è confutato anche qui (179 b).

Come nel relativismo di percezione ora qui si pone la domanda: con cosa Platone sostituisce positivamente il relativismo pratico, dopo averne provato negativamente la sua insostenibilità? La risposta qui risulta già dalla critica: il sapere che supera il relativismo è quello dell'esperto. Sapere in greco vuol dire compreso: aver riconosciuto *che cosa* è la cosa. L'esperto conosce dunque il « che cosa », la determinatezza di una cosa nel suo genere. Questa determinatezza tipica del genere è ciò che è l'identico e costante nel cambiamento empirico delle cose. Tale costante identico è in fondo dato nel pensiero di idee. Così l'attendibilità del sapere dell'esperto si basa alla fine di nuovo sull'attendibilità del pensiero di idee.

Qui si delinea già che e come le due linee di argomentazione della critica platonica del relativismo si incontrano nel loro risultato positivo; perché il pensiero di idee aveva anche il compito di superare il relativismo nel campo dell'apparenza conforme alla percezione.

Ritornando alla prospettiva delle idee, possiamo nuovamente porre la domanda metacritica: è questa prospettiva l'unica possibilità per fuggire dal relativismo pratico? È nuovamente Platone stesso che ci apre un'altra possibilità spiegandoci i passi della sua argomentazione, però ancora una volta senza intraprendere egli stesso quella possibilità.

Platone fa indicare a Socrate che vi sono due campi del tutto diversi della *doxa* che guidano l'azione. Un campo è quello della valutazione di utilità e danno per il futuro; qui ci sono gli esperti (171 e). Nell'altro campo non si tratta di decidere che cosa appare utile o dannoso, ma che cosa appare giusto o ingiusto, sacro o non sacro (172-a-b, 177 c ss.).

Qui Protagora potrebbe trionfare con un nuovo relativismo: la lite su ciò che è giusto e ingiusto, sacro e non sacro, cioè indicato dal punto di vista morale o da rifiutare, non è in fondo indecisa? Rimane qui effettivamente una relatività insuperabile: ad uno sembra in un modo ad un altro in un altro, e questo non solo nel rapporto tra gli individui, ma — cosa ben più grave — anche nel rapporto fra comunità umane. Ciò che una polis sancisce nelle proprie leggi è rifiutato da un'altra.

Platone rinuncia, nel *Teeteto*, ad una critica argomentativa del relativismo etico-politico qui incombente. Ma si può comunque trovare la sua risposta alla minaccia. Al fittizio discorso di Protagora segue poco dopo una dichiarazione piuttosto lunga di Socrate sulla stranezza dell'esistenza filosofica (172 c, 177 b): sembra così strana ai concittadini, perché il filosofo nella sua condotta di vita si orienta verso ciò che è veramente giusto e sacro (175 c, 176 b-c), cioè alle norme infran-

gibili del regno delle idee. Con questa posizione — Platone parla qui solennemente di una somiglianza a Dio (176 b) — dà alla comunità della polis un esempio per il superamento del relativismo che non resta solo argomentativo, ma diventa pratico, del relativismo, cioè, etico-politico. Per il filosofo diventa, invece dell'uomo, Dio la misura di ogni cosa, come dirà Platone più tardi nelle *Leggi* (716 c).

Platone fa caratterizzare a Socrate queste sue spiegazioni come una deviazione dal tema (177 b) e così anche molti interpreti hanno pensato che si tratti solo di una inserzione oggettivamente poco rilevante per la problematica, supposta solo gnoseologica, del *Teeteto*. Ma il nesso sistematico che ho rilevato dimostra che Socrate chiama queste dichiarazioni « deviazione » solo per auto-ironia. In verità costituiscono, quale vera risposta al discorso fittizio di Protagora, il punto centrale del dialogo. Questo è confermato dal fatto che quantitativamente stanno proprio al centro del testo.

Insieme con la cosiddetta digressione sulla vita del filosofo si deve ora vedere una osservazione che Socrate fa poco prima: egli dice che la polis ha bisogno di una *koine doxa*, un parere comune nel campo del giusto e dell'ingiusto (172 b). Dalla digressione risulta indirettamente ciò su cui Platone vorrebbe basare la comunione del parere comune: sulla conoscenza di norme comuni possibile al filosofo come pensatore di idee. Questa conseguenza era già stata espressa da Platone nella sua opera principale, la *Politeia*: i filosofi quali esperti del veramente giusto devono amministrare la collettività (473 d, 484 a-d, 501 b) cioè, come nelle altre questioni specialistiche della *doxa* che guida l'azione, il relativismo deve e può essere superato dagli esperti competenti per questo, i filosofi. Così il superamento positivo di questo relativismo finisce nuovamente in un ricorso di pensiero di idee. Ma con ciò Platone salta una possibilità della critica al relativismo che è comparsa dapprima nel pensiero del suo discepolo Aristotele.

La base della critica platonica del relativismo etico-politico è, come abbiamo appena visto, una determinata interpretazione della possibile comunione di opinioni politiche. Platone identifica questa comunione con la generalità filosoficamente, o per dirlo più liberamente, scientificamente controllabile. La lite delle opinioni che guidano l'azione deve essere superata da una epistemocrazia. Ma in questo modo le opinioni non vengono portate alla comunione, ma tolte di mezzo; il sapere di idee prende il loro posto. Platone tralascia che vi può essere una vera comunione del parere in cui la *doxa* che guida l'azione conserva il proprio carattere di opinione. Tale comunione nasce quando nella lite delle opinioni una opinione che guida l'azione sembra più accettabile ad una

maggioranza di persone delle altre opinioni. È vero che nel campo dell'azione giusta pubblicamente discussa non vi è obbligatorietà filosoficamente-scientificamente confermata, ma vi sono delle differenze nella validità pubblica: non ogni « a me sembra così » che guida l'azione possiede lo stesso grado di accettabilità, per tutti.

La capacità di esaminare la propria opinione che guida l'azione nel senso fino a che punto possa essere accettata da un numero possibilmente grande di persone, è sviluppata in modo diverso nei singoli; perciò le opinioni che guidano l'azione posseggono nella lite pubblica delle opinioni sul giusto una forza di convinzione diversa. Questo non dev'essere confuso con il dislivello di competenza fra esperto e profano, sul quale è fissata l'attenzione di Platone. Significa però una differenza di capacità di giudizio politico o, per usare un termine specialistico di Aristotele, di *phronesis*, cioè di « saggezza » nel senso di una capacità di senso comune. La superiorità del senso comune rispetto ad una opinione più o meno asociale è un genere di obbligatorietà del giudizio politico, che poco entusiasmò Platone nel suo rigorismo etico. Così non ha visto che la *doxa* comune in cui prevale il senso comune, rappresenta una propria possibilità di superamento del relativismo etico-politico.

Già prima ho detto che Platone critica il relativismo ai livelli dell'apparenza percettiva e che guida l'azione con la stessa prospettiva. Il sapere vincolante in base al pensiero di idee deve prendere il posto dell'« a me sembra così » sensoriale e politico. Nella mia metacritica ho ricordato, per entrambi i livelli, una possibilità, trascurata da Platone, di superamento del relativismo. Resta una domanda conclusiva: vi è un collegamento fra le due possibilità di pensare trascurate da Platone? È forse in fondo solo un'unica prospettiva, che oltrepassa il relativismo, che Platone ha trascurato a favore della sua prospettiva delle idee?

Mi allaccio alle ultime riflessioni sull'obbligatorietà del senso comune. All'opinione comune, in cui si incontra la forza giudicante di molti, manca la rigorosa generalità che garantisce il pensiero di idee. Il pensiero di idee elimina il plurale delle opinioni a favore della inconfutabile identità di determinazioni non-sensoriali. Rispetto a questo l'opinione politica comune che si basa sul senso comune resta continuamente pervasa e messa in pericolo dalla pluralità di opinioni divergenti; per la comunione di opinioni politiche è costitutivo il fatto che si deve sempre affermare e rinnovare nella lite eterna delle opinioni, cioè che questa comunione si basa, a differenza del pensiero di idee, non su una identità. Il tratto di non-identità della comunione del senso

comune è estraneo a Platone. Questo tratto si basa sul fatto, che in quella comunione la lite delle opinioni non è eliminata. La visione di Platone è una pace oltre quella lite (176 a). La comunione del senso comune significa sí una conciliazione politica, ma non tale che sia eliminata la litigiosità. La eventualità di fondare la pace politica non sull'eliminazione della pluralità dell'identico, ma sulla conciliazione litigiosa, non viene in mente a Platone.

La conciliazione litigiosa o la contesa conciliata però era anche ciò che permane, sulla base del cambio degli stati di apparenza, nella percezione. Questa scoperta di Eraclito già era dimenticata da Platone. È infatti una prospettiva uniforme, quella della lite conciliata che Platone trascura nella sua critica del relativismo, che verte sul pensiero di idee.

Si potrebbe replicare: non è solo un gioco con parole dello stesso suono? Non sono la lite pacificata nell'ambito dell'apparenza polare di stati e quella della comune opinione politica delle cose del tutto diverse? Si deve rispondere: infatti non sono la stessa cosa, ma sono in un essenziale collegamento.

Pensiamo alla contesa degli stati polarmente opposti l'uno all'altro come freddo e calore, stanchezza e freschezza, salute e malattia, etc. Le lite di tali stati consiste nell'affermazione dello stato attualmente in atto contro l'attacco dello stato opposto in assenza. Che una tale auto-affermazione avvenga contro l'attacco dello stato opposto, ovviamente non si può sapere nello stato attuale del momento. È vero che si vive ogni stato come qualcosa che può essere diminuita o aumentata in intensità, il calore, per esempio, può diminuire e così si avvicina già al freddo. Sotto questo aspetto l'esperienza dello stato fa già parte della consapevolezza della superabilità dello stato nello stato opposto. Ma che il relativo stato venga nella sua caratteristica reso possibile e danneggiato contemporaneamente dallo stato opposto, non fa parte del contenuto di esperienza della relativa apparenza polare; la possibilità di trapasso di uno stato nell'opposto non diventa consapevole *come* un insieme litigioso. Si può concludere solo dalla susseguenza *esternamente* periodica degli stati polari, che *internamente* sono in rapporto di contesa. Nella successione di trapasso degli stati di questa contesa appare, ma non *come* contesa. Il carattere di contesa resta nascosto, perché gli stati nella successione non sono presenti *contemporaneamente*.

Ne risulta, per il collegamento delle due linee di argomentazione che ho seguito, il fatto decisivo che solo quando ciò che litiga si mostra in compresenza e non solo in successione, la lite diventa riconoscibile come *lite*. Perciò gli stati vitali dovrebbero comparire nel modo

della contemporaneità. Questo è possibile però solo in una maniera: se contemporaneamente avviene in diverse persone un « a me sembra così » riferito ad uno stato. Proprio questo avviene nella lite politica delle opinioni che determinano le azioni.

Un aspetto del confronto fondamentale nel pensiero politico dell'epoca moderna è la questione della dipendenza degli interessi o l'indipendenza dell'opinione politica. Il chiarimento di questa domanda può forse essere messo su un nuovo piano considerando il rapporto reciproco citato dell'opinione politica sull' « a me sembra così » dello stato. Se nell'opinione politica compare ancora la condizione polare con il proprio orizzonte di utilità o danno vitale, si fa avanti anche nel pensiero politico la vita con i propri interessi. Ma questo pensiero proprio non è il riflesso immediatamente ideologico di tali interessi, perché fra l' « a me sembra così » politico e percettivo si trova lo iato, che separa la compresenza dalla successione, si potrebbe anche dire: lo spazio dal tempo².

Per quanto riguarda l'interpretazione del *Teeteto* si è confermato: è infatti una prospettiva continua, quella della contesa conciliata, che Platone trascura nella sua filosofia di pace basata sull'identità. Sia dal lato politico-etico che da quello gnoseologico della posizione platonica domina un tratto uniforme al pensiero di idee. Per questo tratto vi è alla radice, in un campo di pensiero prima della distinzione fra filosofia teoretica e pratica, un'alternativa. Nel pensiero degli opposti di Eraclito e nel pensiero della *phronesis* di Aristotele i greci hanno visto già l'una e l'altra parte di quest'alternativa. Ma la successiva tradizione filosofica non ha unito queste parti. Mancava l'accesso alla dimensione originale dell'apparenza. Per questo è sorto un interesse inteso solo nella più recente filosofia. Nella dimensione originale dell'apparenza la filosofia teoretica e quella pratica si dividono in un modo che la tradizione non ha compreso. Forse da questa conoscenza storico-filosofica si possono trarre delle conseguenze, attraverso le quali la gnoseologia e la filosofia politico-pratica si possono stimolare reciprocamente in modo nuovo.

² Le idee, qui soltanto accennate, sono state presentate più ampiamente e inserite nell'insieme della tradizione della filosofia politica nel mio saggio *Per la riabilitazione della doxa politica*. Il saggio sarà tra breve pubblicato negli atti del seminario di studio italo-tedesco che l'Università di Padova ha organizzato in Bressanone nei giorni 15 e 16 ottobre 1984.

QUADERNO FILOSOFICO

Dipartimento di Filosofia - Università degli Studi di Lecce

n. 7 - 1982

Filosofia, storia della filosofia e ideologia

Sommario:

C. Senofonte, *Problemi filosofici nella costruzione della storia della filosofia*; G. A. Roggerone, *Note preliminari sul tema*; M. Signore, *Filosofia, storia, filosofia della storia. Un compito per il filosofo*; M. Forcina, *Un esempio di storiografia filosofica: la voce «Aristotele» nella «Encyclopédie nouvelle»*; G. Cesano, *Malafede, recita e gioco come fuga dall'essere*; L. Tundo, *Filosofia, scienza, ideologia: la critica radicale di Fourier*; L. Blanco, *Note su storia e filosofia in Foucault*; M. Schiattone, *Utopia e ideologia del Risorgimento. Rassegne: M. Signore, Filosofia dell'attesa e filosofia dell'impegno in un saggio su Ugo Spirito.*

n. 8 - 1983

Leggere «Esprit» cinquant'anni dopo

Sommario:

V. Melchiorre, *Note per una rilettura della rivista «Esprit»*; A. Prontera, *Le radici: «Esprit» e i Cahiers de la quinzaine*; G. Campanini, *I motivi ispiratori di «Esprit». Mounier e la crisi della coscienza europea*; A. Rigobello, *Il personalismo comunitario di «Esprit»*; R. Dadoun, *Fascismes et personnes*; G. Cera, *«Esprit» e il marxismo*; G. Invitto, *«Esprit» e l'esistenzialismo*; P. Byrne, *«Esprit» e l'homo italicus*; M. Trespidi, *«Esprit» e la nozione di rivoluzione.*

Tavola rotonda sul tema: *«La proposta di "Esprit": una terza via?»*. Interventi di A. Colombo, A. Delogu, O. Pompeo Faracovi, G. Campanini, G. A. Roggerone.

n. 9 - 1983

Sommario:

G. A. Roggerone, *Toussaint fra deismo e tradizione*; U. Sanzo, *Couturat e gli esperantisti*; A. Verri, *Natura umana e storia in Lord Monboddo*; L. Tundo, *Proprietà e riconciliazione delle classi: l'illusione di Fourier*; A. Stanca, *Letteratura, filosofia e vita nella «Recherche»*; P. Birtolo, *Dio e la religione in Gentile, Carlini, Guzzo e M. F. Sciacca*; I. Birtolo, *Le attività dello spirito in Guzzo*; F. De Giorgi, *Antimetafisica e trascendentalità mistica. Tre filosofi cattolici contemporanei*; E. Gatz, *Nascita e sviluppo dell'idea di Roma cristiana*; J. Chabot, *Michelet, Vico et «La métaphysique de l'histoire»*; G. Campanini, *Oltre lo Stato? Governabilità e società civile.*