

2 LA NASCITA DELLA FILOSOFIA IN GRECIA

In un celebre saggio, *Le origini del pensiero greco* (pubblicato per la prima volta in Francia nel 1962 e successivamente aggiornato), **Jean-Pierre Vernant** s'interroga sulle condizioni che hanno reso possibile la nascita della filosofia in Grecia. Sono tre gli aspetti fondamentali che per Vernant caratterizzano il pensiero greco: la creazione di un ambito di pensiero estraneo alla religione; la conseguente reinterpretazione in termini neutri dell'ordine cosmico, non più percepito come l'espressione di uno o più dèi; il carattere profondamente geometrico di questa impostazione, che fa sì che lo spazio, spogliato dalle sue qualità religiose, venga visto come una rete di relazioni simmetriche e reversibili. Ma perché queste caratteristiche innovative si sono prodotte solo nel mondo greco? La risposta per Vernant dev'essere ritrovata nella struttura stessa della *pòlis*, e nella differenza che tale modello costituisce rispetto ai regni orientali e alla stessa precedente civiltà micenea. Al di là delle trasforma-

zioni economiche e politiche, l'avvento della *pòlis* implica un cambiamento di mentalità, che chiama a sua volta in causa tre aspetti: il ruolo decisivo attribuito alla parola, che diviene lo strumento politico per eccellenza; la pubblicità degli atti e delle decisioni (all'inaccessibilità del palazzo regale miceneo si sostituisce un nuovo spazio sociale di decisione e consenso: l'*agorà*, la piazza pubblica); l'isonomia, o uguaglianza dei rapporti sociali, che viene quindi proiettata sullo spazio naturale, permettendone appunto una lettura in termini neutri, geometrici, reversibili.

In questa stessa ottica dev'essere letta per Vernant la transizione dal mito al *lògos*: inizialmente sinonimi (con la valenza generale di 'discorso'), i due termini si dividono solo in virtù di questo processo di desacralizzazione e laicizzazione dello spazio e del sapere, che porta *lògos* a designare essenzialmente solo la nuova forma di pensiero costituitasi in alternativa alle credenze religiose.

da J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*

[trad. di F. Codino, SE, Milano 2007, pp. 12-14, 16-19, 53-55, 62, 101-102]

Qual è, mi sono dunque chiesto, l'origine del pensiero razionale in Occidente? Come è avvenuta la sua nascita nel mondo greco? Tre aspetti mi sono sembrati caratterizzare, per l'essenziale, il nuovo tipo di riflessione la cui apparizione segna, all'inizio del VI secolo, nella colonia greca di Mileto, in Asia Minore, l'inizio della filosofia e delle scienze elleniche.

In primo luogo, si costituisce un ambito di pensiero esterno ed estraneo alla religione. I «fisici» della Ionia danno alla genesi del cosmo e dei fenomeni naturali spiegazioni di carattere profano e di tipo assolutamente positivo. Essi ignorano deliberatamente le potenze divine riconosciute dal culto, le pratiche rituali stabilite e i racconti sacri tradizionalmente fissati dai canti di poeti «teologi» come Esiodo.

In secondo luogo, delinea l'idea di un ordine cosmico che non si fonda più, come nelle teogonie tradizionali, sulla potenza di un dio sovrano, sulla sua *monarchia*, la sua *basileia*, ma su una legge immanente all'universo, una regola di ripartizione, *nomos*, che impone a tutti gli elementi costitutivi della natura un ordine egualitario, in modo che nessuno possa esercitare sugli altri il suo dominio (*kratos*).

Infine questo pensiero ha un carattere profondamente geometrico. Si tratti di geografia, di astronomia o di cosmologia, esso concepisce e proietta il mondo fisico entro un quadro spaziale che non è più definito dalle qualità religiose del fasto e del nefasto, del celeste o dell'infernale, ma è fatto di relazioni reciproche, simmetriche, reversibili.

Questi tre aspetti – il carattere profano e positivo, la nozione di un ordine della natura astrattamente concepito e fondato su rapporti di stretta uguaglianza, la visione geometrica di un universo situato in uno spazio omogeneo e simmetrico – sono strettamente collegati. Essi definiscono nell'insieme ciò che la razionalità greca, nella sua forma e nel suo contenuto,

comporta di nuovo in rapporto al passato e di originale in confronto con le civiltà del Vicino Oriente che i greci hanno potuto conoscere.

A che cosa sono legate queste innovazioni, perché si sono prodotte nel mondo greco? Rispondere a questi interrogativi significava ricercare l'insieme delle condizioni che hanno condotto la Grecia dalla civiltà dei palazzi micenei, vicinissima ai regni orientali contemporanei, all'universo sociale e spirituale della *polis*. L'avvento della città non si limita a segnare una serie di trasformazioni economiche e politiche: implica un cambiamento di mentalità, la scoperta di un altro orizzonte intellettuale, l'elaborazione di un nuovo spazio sociale centrato sull'*agorà*, la piazza pubblica. Scomparsa del personaggio dell'*anax* miceneo, il principe la cui potenza eminente controlla e regola per mezzo dei suoi scribi tutta la vita sociale – promozione della parola che diviene, nel suo utilizzo profano, in quanto libero dibattito, discussione, argomentazione contraddittoria, l'arma politica per eccellenza, strumento della supremazia nello stato – carattere di piena pubblicità dato alle manifestazioni della vita sociale come ai prodotti dello spirito, esposti ormai sotto forma di scritture agli occhi di tutti i cittadini se si tratta di leggi e decreti, sottomessi alla critica e alla controversia quando si tratti di opere individuali – sostituzione degli antichi rapporti gerarchici di dominio e di sottomissione con un nuovo tipo di legame sociale fondato sulla simmetria, la reversibilità, la reciprocità fra cittadini definiti come «simili» o «uguali» – abbandono dell'antico atteggiamento nei confronti della tradizione che non viene più considerata come verità immutabile, da rispettare e ripetere senza modificarla in nulla, ma al contrario come sforzo di ognuno per allontanarsene e affermare la propria originalità prendendo le distanze dai predecessori di cui si prolungano, si rettificano o si rifiutano le affermazioni: tutti questi aspetti rivelano che la secolarizzazione, la razionalizzazione, la geometrizzazione del pensiero, così come lo sviluppo di uno spirito di invenzione e di critica, si sono sviluppati attraverso la prassi sociale nel momento stesso in cui si esprimevano, nei fisici della scuola di Mileto, in una teoria della natura. La prima *sophia* dei «Sapienti» della Grecia è stata una riflessione morale e politica che ha cercato di definire i fondamenti di un nuovo ordine umano destinato a sostituire il potere assoluto del monarca o dei nobili e dei potenti con una legge egualitaria, comune a tutti. La città assume quindi la forma di un *cosmos* circolare e con un centro: ogni cittadino, simile a tutti gli altri, che a turno con gli altri obbedisce e comanda, dovrà successivamente, secondo l'ordine del tempo, occupare e cedere tutte le posizioni simmetriche che compongono lo spazio civico. Questa immagine del cosmo sociale, regolata dall'*isonomia*, noi la ritroviamo all'alba della filosofia proiettata sull'universo fisico dagli ioni. Le antiche teogonie erano connesse a miti di sovranità radicati entro rituali regali. Il nuovo modello del mondo elaborato dai fisici della Ionia, nel suo quadro geometrico, corrisponde alle forme istituzionali e alle strutture mentali caratteristiche della *polis*. [...]

Veniamo ora ad alcuni problemi di fondo su cui è bene soffermarsi, sia perché la loro impostazione è stata modificata dai progressi della ricerca, sia perché altri studiosi li hanno affrontati in una diversa prospettiva.

Leggendo il mio libro si potrebbe supporre che il destino del pensiero greco, di cui ho cercato di tracciare il corso, si sia giocato fra due termini, il mito e la ragione. In questa formulazione semplice e rigida l'interpretazione, a mio avviso, implicherebbe un controsenso. Ho affermato già molto chiaramente che i greci non hanno inventato *la* Ragione, come categoria unica e universale, ma *una* ragione, quella di cui il linguaggio è strumento e che consente di agire sugli uomini, non di trasformare la natura, una ragione politica nel senso in cui Aristotele definisce l'uomo come animale politico. Ma abbiamo realmente il diritto di parlare di una ragione greca, al singolare? Quando non ci si fermi, come io ho fatto, alla filosofia milesia del

VI secolo, ma si prendano in considerazione gli sviluppi ulteriori della riflessione filosofica, il corpo dei trattati medici, la redazione di inchieste storiche con Erodoto e Tuciddide, le ricerche matematiche, astronomiche, acustiche, ottiche, si è indotti a sfumare di molto il quadro e a far riferimento a tipi diversi di razionalità, diversamente attenti all'osservazione del reale o alle esigenze formali della dimostrazione, e il cui punto di partenza, le cui procedure intellettuali, i cui principi, i cui scopi non sono gli stessi.

Se questo è vero per la ragione lo è altrettanto per il mito. I lavori recenti degli antropologi ci mettono in guardia dalla tentazione di configurare il mito come una specie di realtà mentale inscritta nella natura umana e operante ovunque e sempre, prima, a lato e dietro le operazioni propriamente razionali. Due motivi, nel caso greco, ci invitano alla prudenza e ci inducono a distinguere nel pensiero mitico forme e livelli diversi. Il termine mito ci viene dai greci. Ma per coloro che lo usavano in epoca arcaica non aveva lo stesso senso che attualmente gli attribuiamo. *Mythos* significa «parola», «racconto». All'inizio non si oppone minimamente a *logos* il cui senso primo è ugualmente «parola», «discorso», ancor prima di designare l'intelligenza e la ragione. È soltanto nel quadro della trattazione filosofica o dell'inchiesta storica che, a partire dal V secolo, *mythos*, contrapposto a *logos*, potrà caricarsi di una sfumatura peggiorativa e designare una concezione vana, destituita di fondamento, non poggiando su una dimostrazione rigorosa o su una testimonianza affidabile. Ma anche in questo caso *mythos*, squalificato dal punto di vista della verità nel suo contrasto con *logos*, non si applica a una precisa categoria di narrazioni sacre riguardanti gli dèi o gli eroi. Multifforme come Proteo, designa realtà assolutamente diverse: teogonie e cosmogonie, certo, ma anche favole di ogni tipo, genealogie, storie fantastiche, proverbi, moralità, sentenze tradizionali; in breve, tutto ciò che si trasmette oralmente e spontaneamente. Nel contesto greco il *mythos* non si presenta dunque come una forma particolare di pensiero, ma come l'insieme di ciò che veicola e diffonde, nella casualità dei contatti, degli incontri, delle conversazioni, la potenza senza volto, anonima e inafferrabile che Platone chiama *phèèmè*, il Rumore.

Ma proprio questo Rumore di cui è fatto il *mythos* greco, noi non possiamo coglierlo, e questo costituisce un motivo supplementare di prudenza. Nelle civiltà tradizionali che hanno conservato il loro carattere orale, gli etnologi, quando conducono l'inchiesta sul campo, ascoltano i racconti di ogni tipo che formano, nella loro ripetizione, la trama dei saperi comuni ai membri del gruppo. Ma per la Grecia noi non possediamo e non possederemo mai altro che testi scritti. I nostri miti non ci giungono vivi attraverso le parole continuamente riprese e modificate dal Rumore; sono definitivamente fissati nelle opere dei poeti epici, lirici, tragici che li utilizzano in funzione di specifiche esigenze estetiche e in tal modo conferiscono loro, nella perfezione della forma, una dimensione letteraria. Anche le raccolte che gli eruditi di epoca ellenistica confezionano accumulando sistematicamente, trascrivendo e classificando le tradizioni leggendarie per raggrupparle e sistemarle sotto forma di repertori mitologici hanno lo stesso carattere di opera scritta, elaborata da questo o quell'autore.

Si tratta dunque, oggi, non di contrapporre il mito e la ragione come fossero avversari ben distinti, ognuno con le sue proprie armi, ma di confrontare, con un'analisi precisa dei testi, il modo diverso in cui «funziona» il discorso teologico di un poeta come Esiodo paragonato ai testi dei filosofi o degli storici, di individuare le divergenze nei modi di composizione, l'organizzazione e lo sviluppo del racconto, i giochi semantici, le logiche della narrazione.

È appunto ciò che mi sono sforzato di fare insieme a molti altri, dopo il 1962, per meglio distinguere nella loro specificità le vie che nella Grecia antica hanno gradualmente condotto a distinguere le figure di un *mythos*, concepito come favola, e sempre più nettamente opposte a quelle di un *logos* concepito come ragionamento valido e fondato. [...]

L'apparizione della *polis* costituisce, nella storia del pensiero greco, un avvenimento decisivo. Certo, sul piano intellettuale come nell'ambito delle istituzioni, esso produrrà solo per gradi tutte le sue conseguenze; la *polis* conoscerà fasi molteplici, forme variate. Tuttavia, fin dagli inizi, che si possono situare tra l'VIII e il VII secolo, essa segna un punto di partenza, una vera invenzione; grazie a essa, la vita sociale e le relazioni tra gli uomini assumono una forma nuova, di cui i greci sentono pienamente l'originalità.

Il sistema della *polis* implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere. Essa diventa lo strumento politico per eccellenza, la chiave di ogni autorità nello stato, il mezzo di comando e di dominio sugli altri. Questa potenza del linguaggio – di cui i greci fecero una divinità: *Peitho*, la forza di persuasione – ricorda l'efficacia delle parole e delle formule in certi rituali religiosi, o il valore attribuito ai «detti» del re quando pronuncia sovranamente la *themis*; in realtà, tuttavia, si tratta di una cosa affatto diversa. Il linguaggio non è più la parola rituale, la formula giusta, ma il dibattito contraddittorio, la discussione, l'argomentazione. Presuppone un pubblico al quale esso si rivolge come a un giudice che decide in ultima istanza, peralzata di mano, tra i due partiti che gli sono presentati: è questa scelta puramente umana che misura la forza di persuasione rispettiva dei due discorsi, assicurando la vittoria di uno degli oratori sul suo avversario.

Tutte le questioni d'interesse generale che il sovrano aveva la funzione di regolare e che definiscono il campo dell'*archè* sono ora sottomesse all'arte oratoria e devono essere decise al termine di un dibattito; occorre dunque che possano essere fuse nella matrice di dimostrazioni antitetiche, di argomentazioni opposte. Tra la politica e il *logos* c'è così un rapporto stretto, un legame reciproco. L'arte politica consiste essenzialmente nell'utilizzo del linguaggio; e il *logos*, all'origine, prende coscienza di se stesso, delle sue regole, della sua efficacia, attraverso la sua funzione politica. Storicamente, sono la retorica e la sofistica che, mediante l'analisi da esse intrapresa delle forme del discorso quale strumento di vittoria nelle lotte dell'assemblea e del tribunale, aprono la strada alle ricerche di Aristotele, definendo accanto a una tecnica della persuasione le regole della dimostrazione, e ponendo una logica del vero, propria del sapere teorico, di fronte alla logica del verosimile o del probabile che presiede ai dibattiti aleatori della pratica.

Un secondo aspetto della *polis* è il carattere di piena pubblicità dato alle manifestazioni più importanti della vita sociale. Si può persino dire che la *polis* esiste soltanto nella misura in cui si è creato un dominio pubblico, nei due sensi, diversi ma solidali, del termine: un settore d'interesse comune, opposto agli affari privati; pratiche aperte, stabilite alla luce del sole, opposte alle procedure segrete. Questa esigenza di pubblicità conduce a confiscare progressivamente a profitto del gruppo, e a porre sotto gli sguardi di tutti, l'insieme dei comportamenti, delle procedure, delle conoscenze che all'origine costituivano il privilegio esclusivo del *basileus*, o dei *gene* detentori dell'*archè*. Questo duplice movimento di democratizzazione e di divulgazione avrà conseguenze decisive sul piano intellettuale. La cultura greca si costituisce aprendo a una cerchia sempre più larga – e infine all'intero *demos* – l'accesso al mondo spirituale riservato in origine a un'aristocrazia di carattere guerriero e sacerdotale (l'epopea omerica è un primo esempio di questo processo: una poesia di corte, cantata dapprima nelle sale dei palazzi, evade da essi, si allarga, e si muta in poesia di festa). Ma questo allargamento comporta una profonda trasformazione. Divenendo elementi di una cultura comune, le conoscenze, i valori, le tecniche mentali sono a loro volta portati sulla pubblica piazza, sottoposti a critica e a controversia. Non sono più conservati, come garanzie di potenza, nel segreto di tradizioni famigliari; la loro divulgazione susciterà esegesi, interpretazioni diverse, opposizioni, dibattiti appassionati. Ormai la discussione, l'argomentazione, la polemica diventano le

regole del gioco intellettuale come del gioco politico. Il controllo costante della comunità si esercita sulle creazioni dello spirito come sulle magistrature dello stato. La legge della *polis*, in opposizione al potere assoluto del monarca, esige che le une e le altre siano ugualmente sottoposte a una «resa dei conti», εὔθυναι. Esse non s'impongono più mediante la forza di un prestigio personale o religioso: devono dimostrare la loro giustizia mediante processi di ordine dialettico.

La parola forma, nel quadro della città, lo strumento della vita politica; e la scrittura fornirà, sul piano propriamente intellettuale, il mezzo di una cultura comune, e permetterà una completa divulgazione di conoscenze dapprima riservate o interdette. Mutuata dai fenici e modificata per ottenere una trascrizione più precisa dei suoni greci, la scrittura potrà soddisfare questa funzione di pubblicità perché anch'essa è diventata, quasi allo stesso titolo della lingua parlata, un bene comune di tutti i cittadini. Le più antiche iscrizioni a noi note in alfabeto greco mostrano che già nell'VIII secolo non si tratta più di una conoscenza specializzata, riservata agli scribi: la tecnica è largamente usata e liberamente diffusa tra il pubblico. Accanto alla recitazione a memoria dei testi di Omero o di Esiodo – che resta tradizionale – la scrittura costituirà l'elemento di base della *paideia* greca.

Si capisce così la portata di una rivendicazione che sorge con il nascere della città: la redazione delle leggi. [...]

Oltre ai due aspetti che abbiamo indicato – prestigio della parola, sviluppo delle pratiche pubbliche –, un altro tratto caratterizza l'universo spirituale della *polis*. Coloro che compongono la città, per quanto diversi siano per la loro origine, la loro posizione sociale, la loro funzione, appaiono in certo modo «simili» gli uni agli altri. Su questa somiglianza si fonda l'unità della *polis*, poiché, per i greci, solo dei simili possono trovarsi mutuamente uniti dalla *philia*, associati in una stessa comunità. Il legame dell'uomo con l'uomo assume così, nel quadro della città, la forma di una relazione reciproca, reversibile, che sostituisce i rapporti gerarchici di sottomissione e di dominazione. Tutti quelli che partecipano allo stato si definiscono *homoioi*, simili, e poi, in modo più astratto, *isoî*, uguali. Nonostante tutto ciò che li oppone nel concreto della vita sociale, sul piano politico i cittadini si concepiscono come unità intercambiabili all'interno di un sistema la cui legge è l'equilibrio, la cui norma è l'uguaglianza. Questa immagine del mondo umano trova nel VI secolo la sua espressione rigorosa in un concetto, quello d'*isonomia*: uguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere. Ma prima di assumere questo valore pienamente democratico e di ispirare, sul piano istituzionale, riforme come quelle di Clistene, l'ideale d'*isonomia* ha potuto tradurre o prolungare aspirazioni comunitarie che risalgono molto più indietro, fino alle origini della *polis*. Numerose testimonianze mostrano che i termini di *isonomia*, di *isocratia*, sono serviti in cerchie aristocratiche a definire, in opposizione al potere assoluto di un singolo (la *monarchia* o la *tyrannis*), un regime oligarchico in cui l'*archè* è riservata a un piccolo numero con esclusione della massa, ma in cui essa è divisa ugualmente fra tutti i membri di questa élite. [...]

Tuttavia, nonostante queste analogie e queste reminiscenze, tra il mito e la filosofia non vi è reale continuità. Il filosofo non si limita a ripetere in termini di *physis* ciò che il teologo aveva espresso in termini di potenza divina. Al cambiamento di registro, all'utilizzazione di un vocabolario profano, corrispondono un nuovo atteggiamento spirituale, un clima intellettuale diverso. Con i milesi, per la prima volta, l'origine e l'ordine del mondo assumono la forma di un problema esplicitamente posto, al quale occorre dare una risposta senza mistero, a misura dell'intelligenza umana, suscettibile di essere esposta e dibattuta pubblicamente, davanti all'insieme dei cittadini, come le altre questioni della vita quotidiana. Così si afferma una funzione di conoscenza liberata da ogni preoccupazione di ordine rituale. I «fisici», deli-

beratamente, ignorano il mondo della religione. La loro ricerca non ha più alcun rapporto con le procedure del culto alle quali il mito, malgrado la sua relativa autonomia, restava sempre più o meno legato.

Desacralizzazione del sapere, avvento di un tipo di pensiero esterno alla religione non sono fenomeni isolati e incomprensibili. Nella sua forma, la filosofia si ricollega in modo diretto all'universo spirituale che ci è sembrato definire l'ordine della città, caratterizzato appunto da una laicizzazione, da una razionalizzazione della vita sociale. Ma la dipendenza della filosofia dalle istituzioni della *polis* si manifesta anche nel suo contenuto. Se è vero che i miti hanno utilizzato il mito, essi hanno anche trasformato molto profondamente l'immagine dell'universo, l'hanno integrata in un quadro spaziale, l'hanno ordinata secondo un modello più geometrico. Per costruire le nuove cosmologie, essi hanno utilizzato le nozioni elaborate dal pensiero morale e politico, hanno proiettato sul mondo della natura quella concezione dell'ordine e della legge che, trionfando nella città, aveva fatto del mondo umano un *kosmos*.