

Viviana Segreto

Alle radici dell'unità politica: polis, parola, conflitto

*L'uomo, solo tra gli animali, ha la parola:
la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali.
[...] la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo,
e di conseguenza il giusto e l'ingiusto.
Aristotele, *Politica**

La polis. Il due diluito nell'Uno. La discordia sedata nell'oblio. Il dissidio soffocato dal consenso.

Lo scontro sepolto dalla pace.

Lo spazio segnato da una linea di confine incisa a proteggere il potere, l'Archè.

Una polis anestetizzata che prospetta una democrazia di uguali. Uguali a chi? Conformi a che cosa?

Lo spettro della stasis in dissolvenza...

Una dissolvenza che consente alle differenze, ormai sfumate, di rischiarare una comunità in cui identificare la propria uguaglianza, in cui il singolo è con i molti; perde sé per guadagnare il diritto di stare insieme agli altri, e lo fa nella forma dell'esercizio di un'aretè politica che, spingendolo verso il centro, lo impronta alla necessità del verosimile.

«La polis tende dunque a prendere la forma di un universo senza piani né differenziamenti»; «che la politeia sia stata estesa all'insieme del corpo sociale formato dagli uomini liberi della città o sia stata limitata a un gruppo più ristretto, che vi siano o no distinzioni fra i membri della città quanto al diritto di esercitare in comune il potere, si è sempre trattato di fare dei cittadini una collettività veramente una»¹. Rinunciare all'individuo per perdersi nel *koinon* modella una scena che presenta la performatività dell'atto linguistico come la via di accesso più diretta verso il potere, se pure inevitabilmente condiviso; inopportuno sarebbe infatti, rischiare l'esclusione dal gruppo. Una trama che predispone uno spazio in cui simmetria e reversibilità delle posizioni regalano a ciascuno

¹ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino, 1970, p. 263.

la possibilità di essere qualcuno, stagliando sulle condizioni di tale possibilità un piano di scissione tra “persuadere” al verosimile e “denunciare” il vero.

Retore e parresiasta antinomicamente distanti.

Il verosimile assume la figura di necessario dentro un perimetro in cui il cittadino deve parlare, in cui la presa di parola assicura la partecipazione al potere, la cui simbolica equidistanza da esso, tuttavia, non sterilizza affatto il germe della contesa, ma lo insinua nell’ambizione a inclinare i suoi raggi fino a (per essere) i migliori, i capi, poiché «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»².

«Atene dovette la propria salvezza ad un solo uomo e alla sua superiorità spirituale. Se anche non lo tollerò a lungo dopo la vittoria, perché la sua autorità non era conciliabile con l’arcaica “isonomia” ed era sentita come una tirannide appena velata, pure la logica degli eventi imponeva di rendersi conto che la conservazione dell’ordinamento democratico diveniva sempre più chiaramente subordinata al problema della adeguata personalità del capo. Era questo in realtà il problema dei problemi appunto per la democrazia, la quale doveva portare se stessa all’assurdo, non appena volle essere qualcosa di più che la forma rigorosamente regolata dell’esercizio della politica e si trasformò in vero dominio della massa sullo stato»³.

Tracce di performativo dunque nella conservazione dell’ordine, alzare la voce per tacitare i suoni, avanzare nella dissolvenza; più acuto e stridente di tutti si solleva il suono della parola *Demokratia*, al cui interno potrebbero prendere vita il *kratos* e il *demos*, il *kratos* del *demos*.

L’impellente urgenza di neutralizzare l’atto che fuoriesce dalla parola localizza simbolicamente nel centro il luogo più sicuro in cui fissare il potere, lì, *en meson*, esso appare vuoto, immobile nel

² Idem, *Le origini del pensiero greco*, Se, Milano, 2007, p. 53.

³ W. Jaeger, *Paideia*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 500-501.

muoversi verso tutti e verso ciascuno indistintamente, appianandosi sulla città smarrisce il proprio senso nell'attimo in cui istituisce cittadini che, «nonostante la loro diversità, o addirittura nonostante i loro contrasti, il loro rapporto con questo centro [rende] degli *isoî*, degli uguali, degli *homoioi*, dei simili»⁴; «sul piano politico [essi] si concepiscono come unità intercambiabili all'interno di un sistema in cui la legge è l'equilibrio, la cui norma è l'eguaglianza»⁵.

Volgere la *demokratia* in isonomia, ecco il rassicurante artificio con cui calmare ordinatamente la città.

Occultare una parola, tuttavia, sembrerebbe non bastare, un bisbigliare sommerso continua fatalmente ad agitare la città sotto la patina di uniformità; «la condivisione isonomica diventa una *figura*. La figura che la collettività dei cittadini desidera darsi di sé, sotto il segno rassicurante dell'intercambiabilità, volta a nascondere ciò che la città non vuole né vedere né pensare: il fatto che al centro del politico sta virtualmente – talora anche realmente – il conflitto e che la divisione in due, considerata una calamità è l'altra faccia della nostra bella Città-Una»⁶.

Tentare di neutralizzare le insidie che la parola democrazia, anche etimologicamente, contiene cacciandola dal linguaggio della polis, risulta infatti una ammissione, anch'essa tacita di come l'atto linguistico sia per propria costituzione intrinsecamente in movimento, più prossimo al due che all'uno.

La dislocazione spaziale della contesa al di fuori delle mura si palesa pertanto come il tentativo, neanche troppo riuscito, di attribuire ad essa una connotazione prettamente fisica, sublimata dal suo essere la via più praticabile per l'estensione del dominio; tale esternalizzazione del conflitto tuttavia si rivela una strategia non del tutto efficace, che ne muta la forma interna mantenendone inalterata la forza, svelata una volta di più dalle parole: *agon* e *agorà* non riecheggiano forse una minacciosa assonanza?

⁴ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, cit., p. 219.

⁵ Idem, *Le origini del pensiero greco*, cit., p. 62.

⁶ N. Loraux, *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza, 2006, p. 111.

Perimetrare l'agorà come spazio di collocazione simbolica del potere certifica l'immissione al suo interno di un *agon* disarmato ma non inerme, amministrato da una giustizia che, ormai spoglia dei panni di *themis*, indossa quelli di *dike*, sfuggendo così, almeno parzialmente, all'aura di sacralità che la divinità trasferiva al *basileus*, o al capo tribù, figure preposte alla tutela dell'ordine, il meraviglioso ordine che assolutamente permea tutto il reale.

Il registro più umanamente connotabile su cui si iscrive la giustizia nel suo volgersi da *themis* a *dike*, se risponde all'esigenza di incidere in un ambito non più esclusivamente del diritto interfamiliare, perpetua la necessità di gestire le relazioni sotto il segno del medesimo ordine. Il conflitto è asimmetria, disordine, dissonanza, elemento irrazionale che disorienta la linearità del *logos*, movimento che dissesta la quiete; improprio risolverlo nella *demo-kratìa*, meglio soffocarlo nella *iso-nomia*.

La negazione della *stasis* si rivela essere il dispositivo più sicuro per affermare una polis che funziona perché sottomessa alla legge, che deve proteggerla per assicurarne l'equilibrio; per imprimerle una stabilità effettivamente sicura, allora, urge istituire procedure che zittiscano in modo altrettanto silente la fastidiosa polifonia del dissenso.

Nel momento in cui Clistene autolegittima la democrazia come "antitesi radicale della tirannide", compie una duplice operazione; sottraendo ai tiranni il ruolo di mediazione fino ad allora espletato nelle dispute tra clan rivali, nel medesimo istante ne disinnescava il potenziale eversivo istituendo la pratica dell'ostracismo, bollando come tirannide "ogni azione politica ostile alla democrazia"⁷.

La via che naturalmente attesta qualsivoglia svolta democratica sin da adesso è tracciata nel voto, una impronta che si sovrappone, ma non cancella ciò che vorrebbe seppellire, a rivelarlo è, ancora una volta, la parola: il termine greco con cui si trova indicato il voto è infatti *diaphora*, il cui spettro semantico include tanto "superiorità", "eccellenza", quanto "dissidio", "discordia", "contesa", una denuncia dunque neanche troppo tacita della parte nell'Uno. L'espulsione di un presunto o reale

⁷ Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 59.

avversario politico dalla città è decretata dall'affermazione della volontà di una parte, che si assume così come tutto.

Affidarsi con troppa frequenza all'ostracismo per epurare la città non rischierebbe di sporcare un po' la limpidezza democratica? Perché non escogitare un ulteriore stratagemma che oscuri il conflitto illuminando in pieno la scena democratica? Un'occasione strategicamente ghiotta si presenta sul finire del quattrocento quando la democrazia ateniese, snaturata dal governo oligarchico dei trenta, ha necessità di rifissare i propri capisaldi e, per garantirne la stabilità, decreta l'amnistia.

L'operazione è molto sottile dal momento che non sancisce un semplice condono dei peccati, ma impone il divieto ai redivivi democratici di non rievocare i torti subiti.

Ancora una volta uno sguardo al campo semantico della parola risulta eloquente per approfondire il senso di tale operazione; la radice tematica di amnistia, infatti, richiama immediatamente quella di *mimnesco* (ricordare), esprimendone quindi il significato primario nella negazione del ricordo, ma un secondo più penetrante sguardo rivela un quanto mai indicativo slittamento verso il "perdono".

Dimenticanza e perdono dunque congiunti contro la guerra intestina?

Sembrerebbe trattarsi di un ottimo antidoto tanto più che per accrescerne l'efficacia lo si rinforza di *Horkos*, quel giuramento che impregna la vita politica cittadina a tal punto da poter essere giustapposto alla legge; equipollenza questa, legittimata dal fatto che esso si pone costitutivamente come la controparte di *Eris*: si sana una contesa giurando. Equilibrio ristabilito. Giuramento allora anche spia, proprio male dissimula l'assenza di sedizione, anzi ne agita lo spettro nell'istante in cui si afferma come necessario.

Giurare il non ricordo, è forse questa la soluzione alla stasis?

Polverizzare la stasis nell'oblio annulla il potenziale vendicativo che il rievocare le ostilità porta con sé, «non sia lecito a nessuno vendicarsi di alcuna delle offese passate» sentenza Aristotele⁸; una immersione nelle acque del fiume Lethe da cui emergere non dimentichi dei torti subiti, ma disposti a negarne la reiterazione nella memoria. Una negazione assertiva, la performatività di un atto linguistico agita nell'ordine politico.

Il giuramento, «nato dalla discordia, ma efficace arma contro di essa; ovvero: nato dalla discordia dunque arma contro il conflitto»⁹, si impone in tutta la sua violenza ai cittadini a tutela della loro stabilità, e quindi uguaglianza democratica, «contenendo l'ostilità che annulla venendo pronunciato [esso] può e deve rinunciare per ciò stesso al ricordo giacché il ricordo delle sventure è il ricordo dell'odio. In tal modo rovescia quel “non dimenticherò mai” implicito che, in un regime di *Eris*, è la formula della vendetta»¹⁰.

Lo Stato padrone della memoria, astuto censore del contenuto del ricordo, si immunizza dal rischio di trasgressione stringendo i cittadini nella legittimazione di un atto linguistico che ne assicura la necessaria libertà.

Una libertà che per sembrare propria deve mostrarsi di tutti, ed è per questo che deve traspirare dal tessuto sociale anche attraverso la sua messa in scena; rappresentazione teatrale e istituzioni pubbliche convergono nel disporre una polis perfettamente in ordine, «fare teatro ad Atene è un'attività pubblica, un'attività strettamente e formalmente connessa al funzionamento della città»¹¹, un tassello che si incastra tanto perfettamente in essa, che il suo essere fruibile dalla più parte dei cittadini concede a chi governa uno spazio di propaganda nel medesimo tempo diretto e subliminale, aprendo sul piano della politeia un varco solo secondariamente ludico, che esplica invece la sua primaria funzione nell'amplificare le voci di quegli esponenti dei ceti elevati che scelgono lucidamente di trascurare la dialettica assembleare.

⁸ Aristotele, *La costituzione degli ateniesi*, 39, 6.

⁹ N. Loraux, *La città divisa*, cit., p. 223.

¹⁰ *Ibidem*, p. 230.

¹¹ L. Canfora, *Il mondo di Atene*, cit., p.87.

Un teatro così piegato dentro le maglie della politica da indurre Platone a sminuirne il ruolo e a screditarne gli autori: «noi stessi siamo autori di una tragedia che è per quanto possibile la più bella e la migliore; dunque tutta la nostra costituzione è stata ordinata come imitazione della più bella e migliore vita, che noi affermiamo essere davvero la più vera tragedia (*drama*). Poeti siete voi e poeti delle stesse cose siamo anche noi [...] e non pensiate che noi così facilmente vi permetteremo un giorno di piantare le vostre scene nella nostra piazza e di introdurre attori dalla bella voce, che la fanno risuonare più di noi, e che vi concederemo di arringare i giovani, le donne e tutta la folla, dicendo delle stesse istituzioni non le stesse cose che diciamo noi, ma la maggior parte per lo più persino contrarie»¹².

Il teatro, uno specchio che riflette e rimanda una rappresentazione che la scena ideale di Platone deve lasciare fuori, una inebriante oscenità che non può che corrompere.

Il quadro della polis, di contro, non soltanto lo include nel discorso, ma ne uniforma la luce al resto della raffigurazione; ne deve però mutare il colore, pena il fallimento della strategia: nel momento in cui il cittadino diventa spettatore, non deve guardare la “propria” scena, una crepa potrebbe scalfirne le certezze “democratiche”, la sua attenzione deve invece essere rapita da una realtà mitologica favolosa e verosimile al tempo stesso, in cui insinuarsi fino a riconoscersi, in cui piegarsi fino a diventarne parte; partecipa, da spettatore, ad una azione che lo coinvolge fino a diventare sua, e lo restituisce, da cittadino, alla politeia.

Il filo sottile e resistente che cuce vendetta e giuramento passa attraverso il teatro; seguirne l’andamento attraverso la sanguinosa vendetta familiare che percorre la trilogia dell’*Oresteia* di Eschilo conduce proprio al nodo che li lega, precisamente là dove la furia vendicatrice delle Erinni è tramutata in elargizione di fecondità, là dove, cioè, l’intervento della dea Atena, assicurandone il culto e la devozione dentro la polis, spalanca loro le porte della città, consentendo l’accesso non alle Erinni, bensì alle Eumenidi, le Erinni pacificate.

¹² Platone, *Leggi*, VII, 817 b-c.

La loro trasfigurazione, tuttavia, neutralizzandone l'impeto vendicativo, le inserisce nel contesto cittadino come "preposte alla memoria delle sventure", custodi di un ricordo che mai si muterà in vendetta, detentrici di un potere ormai innocuo che, marcandone la distanza dai comuni mortali, simultaneamente tutela l'ordine statale; «essendosi assicurato la collaborazione degli dei, l'organismo politico può istituirsi [così] come censore della memoria, l'unico autorizzato a decidere cosa è e che cosa non deve essere, e quale uso si può farne»¹³.

La pacificazione che la polis deve imporsi per garantire la stabilità necessaria al suo "sistema democratico" riesce a far implodere al suo interno quelle mine di conflittualità che ossessionano il suo darsi; tuttavia, se pure ben orchestrato, il tentativo di organizzare un'armonia monotonale stride sommessamente, minacciando costantemente l'esplosione di dissonanza mai definitivamente zittite. La radice di ciò affonda proprio nel presupposto strutturale della *politeia* democratica, il suo vanto nasconde il suo limite, la sua conquista potrebbe rovinarla. Quanto funesto fu elargire il *kratos* al *demos*!

«La democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità il governo e le cariche pubbliche», si istituisce così «una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indifferentemente a uguali e ineguali»¹⁴.

L'*archè* che fonda il regime democratico muove da un "torto" sostanziale; l'omologazione legislativa di soggetti impari, infatti, traducendo la disuguaglianza in uguaglianza, situa sul medesimo piano due incommensurabili, sovrapponendoli in nome di una libertà volta in bene comune. Tale libertà individua l'unica "qualità" che accomuna i "senza qualità" al resto dei cittadini, rappresentando proprio quell'unica qualità che li legittima a dare ordine alla *politeia*. I "senza parte" prendono parte quando «il *demos* si attribuisce come proprietà l'uguaglianza che

¹³ N. Loraux, *La città divisa*, cit., p. 263.

¹⁴ Platone, *Repubblica*, VIII, 557 a, 558 c.

invece appartiene a tutti i cittadini. E, nel medesimo istante, questo insieme indistinto identifica la sua impropria proprietà con il principio esclusivo della comunità, e identifica il suo nome - il nome della massa indistinta degli uomini senza qualità – con il nome stesso della comunità»¹⁵.

Il conflitto resiste, arroccato tra le faglie squarciate da tale incommensurabilità, e minaccia di svelare che in realtà «le città sono due e tra loro nemiche: la città dei poveri e quella dei ricchi. Ed entro ciascuna ne esistono moltissime»¹⁶.

La prospettiva platonica scompone l'autoposta compostezza della *politeia* rimodellandone le parti, inaccettabili e soprattutto inassimilabili ne appaiono le policromie prismatiche, il suo sguardo deve invece catturare una quiete che non ondeggi instabile, ma che emerga sostenuta da una uniformità a essa consustanziale; un sovvertimento radicale della *demokratia* che strutturi una uniformità talmente formata e formale da essere paradigmatica; la legge dell'Identico nella voce del Logos.

L'ordine che l'Identico dispone incorpora le differenze perché le ha già sezionate e catalogate, le fagocita perché le ha già negate, perché soltanto assimilandole le ha neutralizzate; può costruire così uno stato in cui la diseguaglianza tra i suoi membri ne garantisce l'unità.

Lo stato è uno perché i suoi membri sono molti, la polis è due perché i suoi membri vogliono apparire uno, nel loro proprio essere liberi e uguali. L'unità apparente è la divisione reale della polis, la formula *edoxè to demo*, così è piaciuto al popolo, è platonicamente eloquente nel dichiarare la coappartenenza di *demos* e *doxa*, un attaccamento al contingente che riduce il popolo «all'apparenza prodotta dalle sensazioni di piacere e dolore manipolate da retori e sofisti per ammansire o spaventare il grosso animale, la massa indistinta delle nullità riunita in assemblea»¹⁷.

Lo stato ideale invece è perfettamente composto nella differente distribuzione di virtù di ciascuno dei suoi membri, ne predispone la loro “naturale” collocazione secondo un ordine virtuosamente gerarchico; il valore “positivo” della virtù, svilito all'interno della polis dall'affermazione del

¹⁵ J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma, 2007, p. 30.

¹⁶ Platone, *Repubblica*, IV, 423 a.

¹⁷ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 31.

“bene” negativo della libertà, l’unico la cui proprietà è in grado di omologare i diseguali, restituisce a Platone la condizione necessaria e sufficiente per plasmare l’unità statale, assicurandone la sua sostanziale immobilità.

Soltanto il filosofo conquista il potere di arroccarsi in vetta, egli incorpora la perfetta convergenza di Vero e Bene; la contemplazione dell’*aletheia*, trascinandolo fuori dall’ombra del cavernoso oblio, lo impronta la bene, abilitandolo al governo degli altri; sollevato e sospeso tra le cose che sono, si scopre sottratto alla brama di potere e, in ragione di ciò, l’unico amministratore del bene altrui. È certo infatti che «lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia [...], perché sarà il solo in cui governeranno le persone realmente ricche non di oro, ma di quella ricchezza che rende l’uomo felice, la vita onesta e fondata sull’intelligenza. Se invece vanno al potere dei pezzenti, avidi di beni personali e convinti di dover ricavare il loro bene dal governo non è possibile una buona amministrazione, perché il governo è oggetto di contesa e una simile guerra civile e intestina rovina con loro tutto il resto dello stato»¹⁸.

Lo spazio dell’azione politica così disegnato traccia una linearità verticale che procede senza scossoni, nessuna falla può inclinarla; una trama uniforme in cui il filosofo può muoversi liberamente: la sua libertà è la sua conoscenza, la sua conoscenza è il suo bene.

Dall’alto della sommità dipana le fila di una figurazione che ne riconosce l’autorità, in cui occupa finalmente il posto che gli spetta; il suo essere virtuoso è tale nella misura in cui lo estrania dalla polis, lo distoglie dai mutevoli volti della contingenza e lo inchioda alla necessità del vero.

È Socrate, che di fronte alla strada fuorviante dell’esilio sceglie la retta via della morte, sottraendosi alla legge di Atene che lo condanna nel momento in cui gli nega il diritto di parola, quando (cioè) non riconoscendo la voce del retore, non comprende quella del parresiasta¹⁹.

¹⁸ Platone, *Repubblica*, VII, 520 d, 521 a.

¹⁹ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*.

La convergenza di vero e bene autorizza ad istituire quello stato unitario e totale in cui «il demos viene scomposto nei suoi membri affinché la comunità possa essere ricomposta nelle sue funzioni», e così acquietata; «non istituisce soltanto l'ordine gerarchico della città in cui la testa impartisce ordini al ventre, istituisce una città in cui la superiorità, il *kratos* del migliore sul meno valido non comporta alcun rapporto di dominio, alcuna *kratia*, in senso politico»²⁰.

Senza conflitto è senza politica? La visione platonica orienta il *theorein* sulla politica, illuminata dagli “occhi della mente” che ne svela la ragione, la *politeia* appare ora pacificamente al sicuro, rassicurata proprio dal fatto che «a meno che i filosofi non regnino negli stati, o coloro che oggi sono detti re e signori non facciano genuine e valida filosofia, e non si riunisca nella stessa persona la potenza politica e la filosofia, e non sia necessariamente chiusa la via alle molte nature di coloro che attualmente muovono solo una delle due, non ci può essere una tregua di mali per gli stati, e nemmeno per il genere umano»²¹.

²⁰ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 84 e p. 83.

²¹ Platone, *Repubblica*, V, 473 d.