

Prolog im Himmel¹:

L'invenzione platonica dell'anima

Beh, a dire il vero, è di *psyché* che qui si tratta. Si dovrà vedere infatti se il latino *anima* sia proprio il suo doppio, poiché, certamente, la nostra 'anima' non lo è.

Di *psyché* si tratta, perché non abbandoniamo il testo di Platone, il quale parla greco, e perché riteniamo che le lingue pensino. Prima dunque di 'designare una realtà' – se mai ciò sia possibile –, il termine *psyché* significa una certa maniera di essere secondo l'ordine del movimento. Ciò che appartiene al movimento secondo il modo del *muoversi* (e non dell'essere-mosso-movente) possiede la *psyché*, è, cioè, *émpsychon*². Sennonché, nel termine italiano 'anima' nulla più sussiste di questa determinazione ontologica dell'essente in movimento secondo il modo del suo movimento, poiché tale termine è erede di un lungo lignaggio filosofico il cui punto di partenza è proprio il *corpus platonicum*, il corpo scritturale in cui Platone ha riposto – letteralmente mettendoci(si con) – 'tutta la (sua) anima', una sorta di Sepolcro-per-Socrate in cui si realizza, e al contempo si appaga, il *ressentiment* tutto in potenza e parole dell'allievo nei confronti del suo antico maestro, un maestro integerrimo, talmente integro (davvero, in questo caso, il gioco è *prendere o lasciare*), che occorre attenderne la morte per sezionarlo, suddividerlo – precisamente, in un corpo e in un'anima – e per poter infine prenderne e lasciarne, per poter ri-scriverne e riscriverlo 'in verità', vale a dire

¹ [Riferimento al *Faust* di J.W. Goethe. Cfr. Id., *Faust*, I, "Prolog im Himmel", a cura di L.J. Scheithauer, Reclam, Stuttgart 1971, p. 9. È lo stesso Granel, in apertura di "*Phédon, le matin*" (in *Études*, Galilée, Paris 1995, p. 155), a ricordarci che « "L'invenzione platonica dell'anima" [...] serve come prologo platonico all'impresa cartesiana della creazione di un "sapere automa"», *T.d.C.*].

² Cfr. PLATONE, *Fedro*, 245 e [Id., *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Santarcangelo di Romagna (RN) 1993, p. 104//105: «πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἐξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξαυτοῦ, ἐμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς // Infatti, ogni corpo, a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato; invece, quello a cui proviene dal suo interno e da se stesso è animato, perché la natura dell'anima è appunto questa». D'ora innanzi, sarà questa l'edizione italiana cui faremo riferimento, riservandoci di modificarne la traduzione, qualora richiesto dal testo di Granel].

secondo la legge dell'antico desiderio: il mio Socrate, per me, Platone³.

Tuttavia, nulla qui diremo di quel che ha messo in movimento la scrittura cui pur dobbiamo il testo platonico. Di conseguenza, nulla altrettanto diremo sulle 'motivazioni' che fanno sì che l'invenzione dell'anima (e dunque del corpo, la teoria dell'anima e quella del corpo essendo una e medesima) provenga a sua volta dai meandri del rapporto che Platone intrattiene con Socrate e dal bisogno del primo di denegare questo rapporto riacconciandolo, riconfezionandolo *post mortem* da cima a fondo. Ci atterremo invece al testo stesso, reperendovi le vie e i mezzi di un'*invenzione dell'anima*, proprio come effetto testuale.

Precisiamo anzitutto che qui il termine 'invenzione' è stato scelto per il suo senso banale, che lega la *fabbricazione ingenua* (sempre di una sorta di macchina, meravigliosamente semplice o meravigliosamente complicata, in vista di un effetto pratico) all'*immaginazione delirante* («Che cosa ancora ti inventerai?»⁴).

Poiché se le lingue pensano, i discorsi affabulano. Se le prime, invece di designare il 'reale', ne dicono il possibile, i secondi costruiscono finzioni che, pur non essendo sempre il corpo di incisione scritturale del possibile, possono altrettanto dare corpo a uno pseudo-possibile impossibile. Tutti i concetti sono, per così dire, dei '*ficta*', poiché, nel loro essere ordinati all'essenza, sono sempre esposti a darne nel discorso un'aria, se così si vuole, *reale*; per di più, taluni concetti sono altresì prodotti per *détournement*, cioè, con un 'ri-giramento', uno *stra-volgimento* dell'essenza (dunque il *come* ha sempre importanza: non vi è nulla di più necessario nei suoi mezzi che il logico affabulatorio). Chi dice *stra-volgimento* dice strategia e procedura, non soltanto quando queste devono facilmente potersi reperire nel testo, ma anche soprattutto quando, con arte suprema, quel testo si intesse per nascondere che, quanto esso produce, in verità lo inventa, laddove pare, invece, semplicemente 'scoprirlo'.

Ci apprestiamo a leggere qui un testo soltanto, il *Fedro*, sebbene esso sia posteriore al *Fedone*⁵, poiché è nel *Fedro* che si producono tutti gli *stra-volgimenti*, tutti quei colpi di forza che faranno della *psyché* il luogo di un *lógos* fino a quel momento restato senza una sede mondana. L'invenzione platonica dell'anima è, in effetti, l'esordio di ciò che, per Plotino, Agostino e Cartesio, farà della filosofia una *psycho-logia* (un'analitica della rappresentazione). Un lungo destino che,

³ Di una tale genesi della metafisica platonica si è occupata in maniera definitiva Marie-Hélène BOHNER-CANTE nel suo *Platonisme et sexualité*, Mauvezin, T.E.R. 1981.

⁴ [Granel gioca qui sul doppio senso del verbo *inventer* che, come in italiano, veicola il senso dell'«inventare» generico in quanto «immaginare dal nulla» e quello dell'«escogitare», del «congegnare» dei mezzi per trarsi d'impaccio].

⁵ Sull'interpretazione graneliana del *Fedone*, cfr. "*Phédon, le matin*", in *op. cit.*, pp. 155-167, [N.d.C.F.].

malgrado i tentativi di restaurazione del *logico* nella sua anteriorità rispetto a una situazione mondana qualsiasi – tentativi che, nell’Antichità, si devono a Aristotele e, nella Modernità, a Husserl (perlomeno allo Husserl delle *Ricerche logiche*) e a Wittgenstein – finisce in verità per identificarsi interamente con la sua tradizione. Un destino talmente lungo che ha finito per farci credere che, allorché si parla di anima, si stia parlando di qualcosa e, anzi, di qualcosa di cui si sia già sempre parlato allorché si parla di qualsiasi altra cosa, non importa cosa. Così, luogo sostanziale del poter-parlare, l’anima designa quella assegnazione del *lógos* al reale-umano che sembra andar da sé, poiché ogni parola nondimeno fuoriesce dalla bocca dell’uomo. L’idea che l’uomo, luogo di emissione del *lógos* – in tutta evidenza divino – sia perciò anch’egli divino nel suo essere, e per nulla ‘umano’; l’idea che il *lógos*, passando attraverso la bocca dell’uomo, ne acconci tutto il modo di essere a mo’ di ori-fizio logico, e che, dunque, tale «vivente che detiene il *lógos*»⁶ sia, piuttosto, da quest’ultimo tenuto e detenuto – giacché è il *lógos* a trasformarne la vita in esistenza facendola sprofondare, immergendola nella mortalità (nell’impossibilità di ‘sussistere’ semplicemente): ebbene, tale idea, propriamente greca e pertanto propriamente tragica, è ancora quella che tormenta e perturba [*bante*] il testo di Platone, costruito giustamente per occultarla, invertirla, scongiurarla, ‘realizzarla’ nel suo contrario. Da quel momento in poi, la filosofia non sarà più se non quel discorso di *psycho*-logia trascendentale che, correndo al lato di ciò che sarebbe il libero corso di necessità logiche, si fa parallelo mimetico nel suo forzare, al contrario, il corso delle sue affabulazioni, siano esse ‘cristiane’ oppure ‘moderne’: dunque, letteralmente – proprio come aveva prefigurato Kant (e giustamente a proposito dell’anima) – un incessante *para-logismo* trascendentale.

Prendiamo così la favola filosofica lì dove è cominciata, lì dove letteralmente, e letterariamente, essa si inventa il suo oggetto, il suo campo, il suo terreno, producendolo come l’effetto di un testo, testo nel quale la tradizione greca è *détournée*, ri-girata, stra-volta in maniera regolata e seguita dappresso. Questo testo è il *Fedro*, che in un istante ci apprestiamo a scorrere in dettaglio e a percorrere poi lentamente tanto quanto è necessario.

*

Il *Fedro* è ciò che si è convenuto chiamare un capolavoro letterario, vale a dire, un capolavoro di *composiziōne*. In questa composizione sveleremo, da parte nostra,

⁶ [Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1253a 9-10: «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων // tra gli esseri viventi solo l’essere umano detiene il *lógos*», *T.d.C.*].

l'inviluppo e il mezzo di una *strategia*, destinata a preparare *longa manus* quel che Platone non poteva certo soltanto proporre, tale quale, alla cultura greca del suo tempo.

In primo luogo, si tratta del delirio mantico. Dall'esordio fino alla fine del secondo discorso di Socrate (la palinodia a Eros), è solamente questione di mitologia. Nella sua nascita platonica il *filosofico* viene introdotto come una interpretazione del divino che, così Platone assicura, sono gli stessi dèi ad aver fornita. Un'operazione, questa platonica, assai scandalosa, tanto che è possibile morirne, come Socrate, sotto l'accusa di avere 'cambiato gli dèi'. Due passi almeno (ma, in realtà, tutto il secondo discorso di Socrate) testimoniano di questa temeraria trasposizione del divino al registro ontologico. Nel primo, 246 d-e, è possibile ritrovare la definizione del divino⁷ tramite quelle grandi forme dell'essere che sono la bellezza, il sapere e il bene e «tutto ciò che è dello stesso tipo»⁸, vale a dire ogni altra forma di quel che Platone chiama, in 247 c, *ousía óntōs oúsa*, «la realtà che realmente è» (come rende il traduttore, la cui pesantezza qui rispettiamo⁹); e, nel secondo, 249 c, ancora più chiaramente e gravemente, la determinazione dell'*ón óntōs* – di «quel che è veramente essere»¹⁰ – come ciò che forma l'insieme di questi 'grandi oggetti' ai quali si applica la riflessione filosofica «nella misura in cui [essa] è possibile», e «con [i] quali precisamente un dio è sempre in rapporto, in relazione a ciò cui il dio deve l'essere divino»¹¹. Certo, Platone

⁷ *Fedro*, 246 d], p. 106//107: «θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα // un dio, un essere vivente e immortale, che ha un'anima e un corpo eternamente connaturati»].

⁸ *Ivi*, 246 e], p. 108//109: «τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον // E il divino è ciò che è bello, sapiente e buono e tutto ciò che è di questo tipo»].

⁹ *Ivi*, 247 c], p. 110//111: «οὐσία ὄντως οὐσα // l'essere che realmente è», trad. mod.]. Rispettiamo la pesantezza della traduzione francese, non soltanto perché la differenza tra le lingue rende intraducibile la triplicazione di una radice il cui senso generale è 'essere' in un sostantivo (*ousía*), più un avverbio (*óntōs*) che modifica un participio (*oúsa*), il che darebbe letteralmente qualcosa del genere: 'l'essere essenzialmente essente', ma altresì perché la pesantezza della formula (che non doveva suonare tanto meglio in greco) ha anch'essa una ragione (o un'origine) consustanziale al pensiero di Platone. In effetti, Platone non è soltanto colui che, nel *Fedro*, interpreta il divino ontologicamente, è anche colui che interpreta l'essere in modo '*sostanziale*', trasferendo l'opposizione, assai più antica di lui, dell'*aei ón* (del 'sempre-già' o *a priori*) e del *gígnesthai* (del 'produr-si') in quella dell'eternamente presente (dell'immortale) e del 'transeunte'. Avremo modo di vedere questo passaggio a proposito dell'anima e della dimostrazione della sua immortalità per mezzo dell'identificazione dell'auto-motore e del 'principio', in 245 c-e.

¹⁰ *Ivi*, 249 c], p. 116//117: «τὸ ὄν ὄντως // quello che è veramente essere»].

¹¹ *Ibid.*: «διὸ δὴδικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνους αἰεὶ ἔστιν

deve prenderla alla larga perché gli Ateniesi colti e signori della città – i quali hanno appena condannato Socrate e, in lui, la filosofia – ammettano quel che fa la sostanza stessa dell'empietà socratica: la riduzione del divino a oggetto-del-pensiero.

Per compiere ciò, occorre almeno separare questa interpretazione da ogni riduzione mitologica di tipo miscredente/scientifico. È questa la ragione strategica di quella meraviglia di composizione letteraria che è la digressione sulla storia di Orizia e Borea (la giovane e il vento del nord)¹², apparentemente semplice proposito *en passant*, divertimento commisto a erudizione, che sembra sia posto lì col solo intento di 'dare vita' al racconto introduttivo del dialogo: la passeggiata sulle rive dell'Illisso¹³. Ma si tratta di tutt'altra cosa. Si tratta di far ammettere l'interpretazione platonica del divino, stra-volgendo [*en détournant*] l'iscrizione che figura sul frontone del tempio di Apollo Delfico¹⁴, lo stesso Apollo il cui oracolo comanda il destino di Socrate¹⁵. È proprio *in opposizione*

μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ἂν θεῖός ἐστιν // Perciò, giustamente, solo l'anima del filosofo mette le ali. Infatti con il ricordo, nella misura in cui gli è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche un dio è divino», trad. mod.].

¹² *Ivi*, 229 b-d.

¹³ *Ivi*, 229 a], p. 46/47: «δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισσὸν ἴωμεν, εἶτα ὅπου ἂν δόξη ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσόμεθα // Giriamo di qui e andiamo lungo l'Illisso, poi dove ci sembrerà un posto tranquillo, ci metteremo a sedere»].

¹⁴ 'Gnôthi sautôn' [γνώθι σαυτόν], ('conosci te stesso'), iscritto sul frontone di un tempio il cui oracolo era consultato da tutta la Grecia (che in quei luoghi celebrava la sua unità agonistica con le lotte dello stadio – si veda Pindaro), può significare due cose:

1. Non venire qui a chiedere indicazioni su te stesso, quale genere di 'tipo' tu sia e quel che ti accadrà. L'oracolo del dio non risponde a questo genere di curiosità. Un buon esempio ne è giustamente la maniera in cui viene letteralmente congedata l'inquietudine di Sofronisco – il padre di Socrate – sull'educazione e l'avvenire di suo figlio. (Riguardo alla divinazione e all'avvenire, compreso nell'orizzonte della tragedia, si veda oltre).
2. La lotta alla corsa, o qualsiasi altro modo del fronteggiarsi 'sportivo', esige anzitutto una sorta di 'conoscenza di sé' alquanto particolare: una certa maniera di essere quanto più dappresso possibile al proprio fisico in una data prova, a pari distanzi dal timore fantasmatico delle 'performance' degli altri e dalla cieca fiducia in sé stessi. È su questo punto, questa punta quasi senza spessore alcuno della giusta valutazione di sé, che si concentra la 'concentrazione' immediatamente prima dell'inizio della prova. Se non sei capace di ciò, non interrogare l'oracolo, poiché è a una siffatta conoscenza di sé che quello ti rinvia, ed è proprio di una tale conoscenza che il dio è il dio.

¹⁵ La risposta dell'oracolo delfico riguardo a Socrate è la seguente: «Sofocle è saggio, Euripide è ancora più saggio, ma il più saggio tra gli uomini è Socrate» (ARISTOFANE, *Le Nuvole*, atto I, scena 2; PLATONE, *Apologia di Socrate*; SENOFONTE, *Apologia*). Non

all'interpretazione fisicista e miscredente del mito di Borea e Orizia, e dunque per modestia di buona lega rispettosa del divino, che Platone introduce il riferimento al delfico *'gnôthi sautôn'*. Eppure qui la reale posta in gioco è far slittare la formula sacra verso l'idea di un'analitica dell'anima come metodo della conoscenza dell'essere. Il patrocinio divino è invocato, ben inteso, in favore di una tale impresa di stra-volgimento [*détournement*] filosofico, allo stesso modo in cui il ben noto personaggio di Socrate sembra essere semplicemente, e anche pietosamente, invocato laddove si tratta in realtà di un'interpretazione acrobatica del 'dèmone' Socrate.

Platone suggerisce anzitutto, per bocca di Socrate, che la necessità di 'conoscere se stessi', sebbene possa sembrare «arrogante» (anzi, paragonabile alla rivolta del Gigante Tifone), è in realtà «modesta» (*áttyphon*), poiché è nella natura stessa di Socrate di «partecipare del destino divino»¹⁶. È nella natura di Socrate e altresì, aggiungerà presto Platone, di ogni uomo, nella misura in cui questi si impegna a ricordare ciò che egli è. In secondo luogo, Platone suggerisce che la sola via per accedere al divino in quanto oggetto-di-pensiero è l'analitica delle operazioni dell'anima e, sul modello dell'anima socratica, ciò il cui carattere 'mantico' (divinatorio) apre la via al '*mathesico*' (alla reminiscenza).

Se questo doppio stra-volgimento delle sentenze delfiche e delle particolarità socratiche è necessario, è anzitutto perché nessun Greco ritiene che l'anima – o piuttosto, dunque, la *psyché* – abbia in qualche modo a che vedere con il *lógos*, il dire dell'essere. Sennonché Socrate è, come è noto pubblicamente, un caso a parte: un 'dèmone' infatti lo abita, un 'segno' che regola negativamente la sua condotta e che indubbiamente è, secondo l'oracolo, ciò di cui occorre persino acquisire la conoscenza, essendo proprio quel che rende Socrate capace di interpretare il divino:

Proprio quando ero sul punto di voler attraversare il fiume, caro amico,
si è manifestato qualcosa di demonico, quel segno che è solito

si è riservata sufficiente attenzione al fatto che questa risposta del dio inserisce il destino di Socrate all'interno del lignaggio dei tragici greci. Sulla 'divinazione' nel tragico e il suo rapporto all'avvenire, si veda oltre.

¹⁶ *Fedro*, 230a], pp. 48//51: «σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον // vado esaminando non tali cose [che mi sono estranee] ma me stesso, per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza»].

manifestarsi a me¹⁷.

A questo punto si rendono però necessarie alcune osservazioni. Il ‘demonico’, «*to daimónion*», nulla ha a che vedere con il nostro ‘demoniaco’; Léon Robin traduce bene con «divino»¹⁸, poiché *daimōn* [δαίμων] in Omero, come in Esiodo, è l’equivalente di *theós* o *theá* (un dio o una dea). Lo stesso *Fedro*, poco oltre, parla dell’«esercito di dèi e di dèmoni»¹⁹. Si può forse, giustamente, congetturare che, in seguito allo stabilizzarsi della mitologia olimpica, si finì per nominare ‘dèmoni’ tutti quegli dèi che Olimpici non erano (i «capifila»²⁰ della processione celeste degli dèi nel *Fedro*); tuttavia un *daimōn* resta incontestabilmente un dio, e *to daimónion* qualcosa di divino.

La manifestazione di un tale divino nell’uomo ha la natura di un ‘segno’ (*seméion*), un marchio distintivo, una traccia (ossia, tutto quello che permette di riconoscere qualcosa); è essenziale qui notare che *tale segno non propone alcun senso*, non è un testo da leggere, scritto da mano divina, e non rivela una condotta da tenere. Se un segno siffatto ha incontestabilmente un rapporto alla pratica (dell’esistenza) è per interromperne il corso che questa era sul punto di intraprendere:

e che sempre mi trattiene dal fare ciò che sono sul punto di fare²¹.

Domanda: Che cos’è, per la prassi, una guida essenzialmente negativa? Oppure, se si preferisce, che cos’è una voce muta? La risposta è da trovarsi nell’analisi della «coscienza» (*Gewissen*) nella seconda sezione di *Sein und Zeit*²².

¹⁷ *Ivi*, 242 c], p. 92//93: «ἤνικ’ ἔμελλον, ἀγαθῆ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίνεσθαι ἐγένετο», trad. mod.].

¹⁸ Léon Robin traduce: «ce signal divin, ce signal dont la manifestation est habituelle chez moi // questo segnale divino, questo segnale la cui manifestazione è come abitudine in me», [N.d.C.F./T.d.C.].

¹⁹ Su questo esercito e la suddivisione tra dèmoni e dèi (di cui Zeus è «πρῶτος πορεύεται [prōtos poreúetai] // primo a procedere», cfr. *Fedro*, 246 e, p. 108//109: «στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων», [N.d.C.F.].

²⁰ *Ibid.*, 247 a]: «ἄρχοντες // capi», trad. mod.].

²¹ *Ivi*, 242 c], p. 92//93: «ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν»].

²² [Vedi M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 54-60, Niemeyer, Tübingen 2006 (1927) // Id., *Essere e tempo*, §§ 54-60, Nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005 (1971), e in maniera particolare, i seguenti passi del §57 (pp. 275 e 277 // pp. 329 e 331, trad. mod.):

Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der

Nel riconoscersi come ‘indovino’, Socrate non interpreta un testo, bensì un silenzio. Non si tratta di decifrare una tavola morale ma di acquisire la conoscenza di una mancanza (*to amártēma*²³) e di inventarne il testo. Notiamo anzitutto che – come è noto da Eraclito, ma anche dai numerosi esempi di sentenze ‘enigmatiche’ nelle quali i sacerdoti di Delfi ‘interpretano’ le parole fumanti e fumose della Pizia, sforzandosi di conservare qualcosa dell’oscurità di quelle nel momento stesso in cui le traducono nell’ordine del senso, o almeno tentando di avvicinarvisi – tale è il regime abituale dell’interpretazione degli oracoli, giustamente officio degli indovini. L’oracolo ‘non dice’ – ossia non esibisce nella chiarezza del senso immediatamente leggibile; e pur tuttavia ‘non nasconde’, come se senso comunque *ci fosse*, ma fosse stato soltanto sottratto o malignamente rifiutato. L’oracolo, invece di mostrare e nascondere, ‘fa segno’.

A cosa dunque si trova così rinviato l’uomo greco che viene a interrogare il dio, se non a se stesso, se non a quell’«in-vista-di-sé (*umwillen seiner*)»²⁴ in quanto possibilità di esistere – senza contenuto né forma propri – che, secondo

Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich. [...] Der Ruf berichtet keine Begebenheiten, er ruft auch ohne jede Verlautbarung. Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*. Und dergestalt nur darum, weil der Ruf den Angerufenen nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein -, sondern aus diesem *zurückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*. (corsivo di H.) // La chiamata non è mai stata né progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. “Ciò” chiama, contro la nostra attesa e la nostra volontà. D’altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene *da me* e tuttavia *da sopra* me. [...] La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesante del *tacere*. E ciò perché la voce della chiamata non spinge il richiamato nelle chiacchiere pubbliche del Sì, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente*.

Aggiungiamo alla traduzione di Chiodi-Volpi, la versione francese inedita di Granel:

Le fait est justement que l’appel n’est pas, n’est jamais, ni planifié, ni préparé, ni volontairement accompli par nous-même. « Cela » appelle, contre toute attente, et même contre tout vouloir. D’un autre côté, il est hors de doute que l’appel ne provient pas d’un autre, d’un de ceux qui sont avec moi dans le monde. L’appel vient donc de moi, et pourtant il me passe *par-dessus*. [...] L’appel ne communique aucune donnée, et pareillement, il appelle sans énoncer. L’appel parle sur le mode inhabituel et effrayant du « *se taire* ». Il y a à cela une raison et une seule, c’est que l’appel ne convoque pas celui auquel il s’adresse à prendre part au bavardage public du « On », mais au contraire à *en revenir et à entrer dans la taciturnité du pouvoir-être existant*. N.d.C.F./T.d.C.].

²³ Léon Robin, da parte sua, traduce (non certo felicemente) *amártēma* con ‘péché’ (‘peccato’), [N.d.C.F./T.d.C.].

²⁴ [Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 31, p. 143 // Id., *Essere e tempo*, cit. §31, p. 177: «Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft [...] immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner // L’esser-possibile essenziale dell’Esserci riguarda [...] già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l’in-vista-di-sé»].

Heidegger, muove universalmente l'Esserci, il *Dasein*, e il cui lavoro di una vita è incessantemente *decidere* il testo, *produrre* la conoscenza? L'iscrizione sul frontone di Delfi riceve così una significazione esistenziale, il cui primo stra-volgimento metafisico è la filosofia platonica proprio laddove essa rimodella *post mortem* i tratti ben noti della figura di Socrate. Il primo stra-volgimento, qui dove ci troviamo (ossia in 242 c), è intendere la situazione in cui Socrate si trova riguardo al suo 'segno' – che non fa senso e nondimeno lo obbliga –, come debolezza rispetto a un testo, anzi, come debolezza di quasi-illetterato, e, simmetricamente, presentare come rassegnazione all'insufficienza individuale quanto invece costituisce il carattere insostituibile, assolutamente unico, della risposta dell'Esserci, divino in sé, al suo segno. In effetti, Platone fa dire a Socrate:

Io dunque sono un indovino, però non molto valido; ma come quelli che sono poco bravi nel leggere, valgo quanto basta per me stesso²⁵.

Nulla Platone ha infatti compreso del perdurare di questo 'non-sapere', rivendicato tuttavia più volte da Socrate (come testimoniano i *Dialoghi* stessi) e che fa tutto il rapporto di quest'ultimo al suo demone, costituendo il filo stesso secondo cui quegli tenta di 'conoscere se stesso', e solo sé. Platone è di buona famiglia, e per nulla illetterato: desidera un testo, per lui e per gli altri, vuole sapere come organizzare al meglio la città e, conseguentemente, in che modo ordinare l'educazione dei giovani. È un politico che vuole una morale. Una lista di cose buone e cattive, regole, prescrizioni, 'leggi'. Se Platone è però il primo, di certo non è l'ultimo a sognare di diventare il precettore della Città Ideale e, allorché la città reale gli preferisce Alcibiade, si riduce a rischiare la libertà in Sicilia, come Rousseau sognerà la Corsica e la Polonia quando Parigi gli preferirà Diderot e Grimm.

Quel che di Socrate Platone conserva è anzitutto l'assunto che l'esistenza consista in 'un genere di occupazione' in cui impegnarsi (in gergo heideggeriano, che l'esistenza sia 'cura' – *Sorge* – riguardo a «ciò *in cui* un Esserci effettivo 'vive' come tale»²⁶, vale a dire riguardo al mondo nel suo «significato preontologicamente esistente»)»²⁷ e che poi qualcosa vi presieda che pur occorre chiamare un 'dio', vale a dire, il segno muto del difetto della possibilità di esistere nella forma sostanziale in cui nondimeno sempre esistiamo – difetto al quale tale

²⁵ *Fedra*, 242 c], p. 92//93: «εἰμι δὲ οὐκ ἄντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἑμαυτῷ μόνον ἱκανός», trad. mod.]

²⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §14], cit., p. 65: «als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt« // Id., *Essere e tempo*, §14, cit., p. 87, corsivo di H.]

²⁷ *Ibid.*: «eine vorontologisch existenzielle Bedeutung»].

segno unicamente ci richiama affinché ci si fermi a decidere di nuovo della situazione e ci si inventi i nostri compiti (individualmente così come in gruppo). Tuttavia Platone immagina che, quando in gioco è l'esistenza, sia soltanto questione di *imitare* (persino lui che odia l'imitazione!), il che presuppone un modello deposto, scritto, universale; ma non è tutto. Platone altresì immagina che persino il modello sia *scelto*, in mezzo ad altri ugualmente dati e presenti nel loro senso:

E così, ciascuno vive secondo il dio del cui coro era seguace, cercando di onorarlo e di imitarlo nel modo migliore che sia possibile, finché rimanga incorrotto e viva quaggiù la propria esistenza [...] Dunque, ognuno sceglie il suo Eros fra i belli secondo la sua maniera, e come se fosse lui stesso un dio, gli costruisce una specie di immagine santa e la acconcia per farle onore e tributarle riti [...] E seguendo le tracce nello scoprire per conto loro la natura del loro dio, giungono sulla buona strada, perché sono stati fortemente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e dal momento che hanno contatto con lui, mediante il ricordo, essendo da lui invasati, assumono i suoi caratteri e le sue attività, nella misura in cui all'uomo è possibile essere partecipe del divino²⁸.

Platone si impadronisce della 'particolarità' mantica di Socrate, nota in tutta Atene, per far passare, *letteralmente* come una lettera alla posta, le due identificazioni che gli stanno a cuore: quella dell'arte divinatoria con la *psyché* e quella del 'sapere-della-mancanza' con una *máthesis* – un sapere mediante reminiscenza. Tutto si gioca in 242 c, con due piccoli e furtivi, benché decisivi, slittamenti: un gioco di parole neppure sottolineato (laddove tanti altri, di un cratilismo delirante, occupano il frontescena) e un 'dunque' caduto dal cielo, che assume come se fosse già accordato e assodato quanto è invece proprio in questione.

Il gioco di parole è tra *mántis* («*Eimi de oîn mántis*: Io sono dunque un indovino»²⁹) e *manthánō* («*Saphós oîn éde manthánō to amártema*: So dunque per

²⁸ *Fedro*, 252 d-253 a[, p. 124//125:

καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκείνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆν, ἕως ἂν ἡ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῆδε πρώτην γένεσιν βιοτεύῃ, [...] τὸν τε οὖν ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ ὡς ἀγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμῆσων τε καὶ ὀργιάσων. [...] ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσιν ἢν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν].

²⁹ [Cfr. *supra*, n. 24: «εἰμι δὴ οὖν μάντις», trad. mod.]

scienza sicura della mia mancanza»³⁰). Le due parole – *mántis* e *manthánō* – non hanno affatto la stessa radice ma una forma e una consonanza vicine: occasione, questa, per poter identificare quel che nel loro senso hanno vagamente in comune per quanto poco lo si riduca al denominatore astratto dell'idea di 'sapere'. *Mántis*, l'indovino, è colui che, posseduto dal delirio (*μανία* [*manía*]) proveniente dal dio, viene fermato, per così dire, arrestato, nel corso di un'azione o in procinto di agire da un avvertimento (muto), il cui contenuto è semplicemente 'questo non va' (o, come dice il greco: 'manca il bersaglio', primo senso di *amarthánō* e immagine di ogni altra mancanza), all'occorrenza che «manca il divino» («*τί ἐμαρτέκóta eis to theíom*»³¹). In questa messa-in-arresto è contenuto un 'sapere', e un sapere tra i più irrefutabili poiché di origine divina. Si deve peraltro concedere a Platone che «sapere dunque per scienza della [propria] mancanza» è qualcosa che mette in gioco l'«avvenire» («*eis to méllon órthōsam*»³²). *Ma questo è tutto*. Nessuna tavola della legge, nessuna regola enumerativa degli usi, nessuna contemplazione dei contenuti-di-senso ideali sono contenute in un tale sapere. In breve, se questo è un *sapere* che la mancanza ha avuto luogo (o, più generalmente, che essa 'minaccia' – senso originale di *mello*) e che pertanto ci occorre reindirizzare la nostra maniera di esistere, esso non contiene però in sé la *lezione* dell'esperienza (quel che giustamente vuole dire *manthánō*: imparare la lezione), ma semplicemente l'obbligazione a ricercarla, e a partire da un punto 'scottante' [*brúlant*] anziché illuminante [*éclairant*] (lo stesso punto dolente della rottura dell'azione per mezzo del segno demonico).

L'interdetto divino non è dunque un 'detto' originale che, grazie alla reminiscenza, si inserisca (inter-) nel mezzo dei detti umani, non è una sequenza di sapere *puro* che farebbe ritorno nel bel mezzo della cacofonia delle opinioni umane; è, piuttosto, quel che lascia Socrate *interdetto*, inebetito, senza-sapere, e lo obbliga a ricercare in tale stato «le purificazioni e le iniziazioni»³³ che lo libereranno dalla sua mancanza «per il tempo presente come per quello a venire»³⁴. Modello è qui quello delle famiglie maledette dell'alta antichità greca – esemplarmente: gli Atridi. È il modello *tragico*.

Da quanto appena detto possiamo trarre alcune riflessioni su questo rapporto all'avvenire, più volte menzionato. Un rapporto che lo stesso Platone

³⁰ *Fedro*, 242 c[, p. 92//93: «σαφώς οὖν ἦδη μανθάνω τὸ ἀμάρτημα», trad. mod.]

³¹ [*Ibid.*: «τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον»].

³² *Ivi*, 244 b[, p.100//101: «εἰς τὸ μέλλον ὀρθωσαν». – Nella traduzione di Léon Robin: «le droit chemin de leur avenir // il retto cammino del loro avvenire», *N.d.C.F./T.d.C.*].

³³ *Ivi*, 244 e[, p.104//105: «καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν», trad. mod.]

³⁴ *Ibid.*[: «πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἐπειτα χρόνον»].

suddivide in due tipi: il tipo ‘divinatorio’ e il tipo ‘augurale’. Ambedue procedono mediante l’interpretazione di un segno (quello degli àuguri è assai differente dall’interdetto matico, essendo «il volo degli uccelli e altri segni»³⁵), e ambedue mirano alla «ricerca dell’avvenire (ζήτησιν τοῦ μέλλοντος)»³⁶. Platone qui si accontenta di dire che «va da sé» che l’arte dell’indovino sia «superiore in perfezione e in dignità» a quella degli àuguri³⁷; non dice però perché. Si può tuttavia rintracciare tale perché precisamente nel rapporto all’avvenire in quanto ‘sapere’.

È in effetti un certo sapere a condurre l’indovino Tiresia al palazzo di Edipo. Non perché il primo gli riveli le ‘realtà’ passate e presenti che egli vorrebbe pure tanto conoscere (per questo Edipo *proclama* – anche se quelle realtà l’indovino gli rivelerà comunque, seppur molto parzialmente, con parole coperte, parole velate che il Labdàcide non comprenderà, come mostrato dalla sua sordità alle parole di Tiresia nel loro farsi ‘segni’) ma perché l’indovino possa rinviare Edipo al contrario di quel che costui non vuol sapere, possa cioè rinviarlo a se stesso così come indicato oscuramente, benché ostinatamente, dall’oracolo, dinanzi al quale quegli rifiuta di ‘arrestarsi’. ‘Conosci te stesso’: ‘la peste di Tebe’, sei tu, ‘l’assassino di suo padre’, sei tu, ‘l’amante di sua madre’, sei ancora tu. Ecco che Tiresia né dice né tace, bensì fa segno verso il *rifiuto dell’oracolo* che, fin dalla nascita di Edipo, ne marchia il destino e quello di Giocasta. A costituire la mancanza nei confronti del divino, a colpire per vanità le loro azioni umane e ad avvelenare l’esistenza loro e quella del popolo sul quale regnano è, infatti, questo rifiuto e questo rifiuto soltanto.

Colui che dice l’avvenire, l’indovino, non enumera accadimenti e azioni; ha due occhi in meno, per mostrare che ogni uomo, come Edipo, ne possiede anzi uno di troppo allorché guarda l’avvenire come fosse una riserva di realtà da anticipare. Se questo è il tuo desiderio, allora va’ a vedere gli àuguri ...

Sennonché, l’utilizzazione che Platone fa del dèmone socratico riposa interamente sul fatto che la differenza tra il divinatorio e l’augurale è per lui soltanto una differenza di ‘nobiltà’ nei *mezzi*, non una differenza essenziale nel *tipo* di sapere che proviene dal divino. Si tratta, per quanto riguarda l’avvenire, di «dire le cose in anticipo» (*prolégontes*)³⁸, o, secondo un’altra formulazione, di

³⁵ *Ivi*, 244 c], p. 102//103: «διά τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων», trad. mod.].

³⁶ *Ibid.*: «ζήτησιν τοῦ μέλλοντος», trad. mod.].

³⁷ *Ibid.*, 244 d], p. 102/103: «ὄσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικῆ οἰωνιστικῆς // dunque, quanto è più perfetta e degna d’onore la mantica rispetto all’oionistica» (‘l’arte degli àuguri’ o «la ricerca del futuro che fanno coloro che sono in stato di senno (τῶν ἐμφρόνων)»)].

³⁸ *Ivi*, 244 b], p. 100/101: «προλέγοντες», trad. mod.].

«discernere l'avvenire» (*to méllon krínetai*)³⁹. Oppure, ancor meglio, una volta il divino sia divenuto l'insieme di 'realtà intelligibili', e l'anima abbia preso il posto dell'indovino (essendo questo il fine di tutti i siffatti slittamenti), si tratterà di 'reminiscere', di ricordare quanto sarà stato una volta 'contemplato' nel momento dell'apprendistato mitico dietro al carro degli dèi. In effetti, *manthánō* vuol dire apprendere, nel senso di apprendere da un maestro, o sotto la sferza dell'esperienza. Al tempo aoristo, ossia al passato, significa 'sapere'. La 'Máthēsis' è, di conseguenza, quel tipo di sapere che consiste nel ritorno (in memoria) di ciò che è stato appreso, il ritorno alla presenza, anche parziale o confusa, di ciò che è stato colto una prima volta nella sua stessa presenza. Lo slittamento del *mantico* verso il *mathesico* – e già, a titolo di modello di una tale assiomatica, verso il matematico –, è dunque lo slittamento del divino (che in questo commentario abbiamo costantemente inteso come la comprensione esistenziale dell'essere) verso l'essere in quanto appresentabile: verso il *metafisico*.

Ci resta da ripercorre il secondo slittamento, annunciato in 244 c, slittamento che per duemilatrecento anni farà dell'occhio in più, cui l'essere si presenta e si rap-presenta, il famoso 'occhio dell'anima' – dando così alla metafisica la forma storicamente preponderante di una 'psicologia trascendentale'.

L'identificazione dell'anima e dell'ordine dei principi

Proponiamo ora la lettura dei passi 245 c-245 e del *Fedro*, sottotitolati dal traduttore: «Necessità di sapere che cos'è l'anima: la sua immortalità»⁴⁰. Per noi

³⁹ *Ibid.*, 244 c: «τὸ μέλλον κρίνεται»].

⁴⁰ «Necessità», dice il traduttore [francese], perché Platone impiega un «dunque» – proprio quello di cui si diceva poc'anzi 'cadere dal cielo' – «δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς [...] τὰληθῆς νοῆσαι // il faut donc d'abord penser le vrai [...] au sujet de la nature de l'âme // Prima di tutto, dunque, bisogna conoscere la verità intorno alla natura dell'anima (p. 104//105)». Perché però questo 'dunque'? Forse perché la ricerca della «natura dell'anima» è la prima cosa da fare se il fine è 'dimostrare' che l'amore è un dono degli dèi? Sennonché, l'amore è una '*mania*' (un delirio divino) e nel linguaggio platonico va da sé che il 'mantico' è 'mathesico'. È questo già lo stesso salto che, effettuato persino nel momento in cui è cancellato nella banalità perentoria di un 'dunque', faceva slittare le une sulle altre, e passare le une nelle altre, le tre affermazioni di 242 c (p. 92//93, trad. mod.): «εἰμι δὲ οὖν μάντις // je suis donc certainement devin // io sono dunque un indovino» - «σαφῶς οὖν [...] μανθάνω τὸ ἀμάρτημα // je sais donc à coup sûr quel est mon manquement // so

qui (ma non sarà così nel *Fedone*) la questione dell'immortalità dell'anima è affatto secondaria. In gioco è invece qualcosa di ben anteriore alla 'dimostrazione' di una tale immortalità. La posta in gioco nel passo considerato è far scivolare e accettare l'identificazione tra l'anima, nel suo concetto greco tradizionale di *principio del movimento*, e l'ordine stesso dei principî in generale, vale a dire tutte le maniere di essere dell'ente. Come confessa il testo, l'immortalità qui altro non è che una conseguenza, la conseguenza dell'ingenerabilità: «*Epeidè de agéneton [estin] kai adíaphthoron* (e poiché è ingenerabile, è anche incorruttibile)»⁴¹. Ebbene, l'ingenerabilità è anch'essa già una conseguenza; è la conseguenza del fatto che si ha a che fare con un principio: «*Archè de agéneton* (ma il principio è ingenerabile)»⁴². L'anima è dunque immortale perché ingenerabile, e ingenerabile perché principio. La questione centrale è pertanto quella di sapere cosa può ben voler dire il pensiero greco allorché afferma che un principio è ingenerabile. E non solamente quando così afferma, ma quando lo dimostra nella maniera seguente:

Infatti, è necessario che tutto ciò che è generato si generi da un principio; invece il principio è necessario che non sia generato da nulla, perché se il principio si generasse da qualcosa, non sarebbe più un principio⁴³.

Parole a dir poco oscure, e rese ancora più oscure dalle decisioni letargiche della traduzione francese⁴⁴. Ripercorriamole allora lentamente.

L'opposizione è tra l'*archè* e il *gígnesthai*, tra il principio e il divenire. Il problema è che, nel leggere questa opposizione, la tralasciamo e perciò essa ci sfugge. Comprendiamo in effetti immediatamente che vi sono – o vi sarebbero –

dunque per scienza sicura della mia mancanza» - «ὡς δὴ τοι [...] μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ // de sorte que très certainement l'âme elle aussi est quelque chose de divin // in verità [...] anche l'anima ha qualcosa di divino». Strategia letteraria ... [Si è tradotto dal francese. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 105, appone invece ai passi in questione il sottotitolo seguente: «Dimostrazione dell'immortalità dell'anima»].

⁴¹ *Fedro*, 245 d], p. 104//105: «ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι», trad. mod.]

⁴² *Ibid.*: «ἀρχὴ δὲ ἀγένητον»].

⁴³ *Ibid.*: «ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἐνόος; εἰ γὰρ ἐκ τοῦ ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο»].

⁴⁴ [La traduzione di Léon Robin:

Car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien; si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe].

due tipi di ‘realtà’, talune (non importa queste cambino o restino le stesse) sono nel tempo, nel quale esse appaiono, durano un certo lasso, e poi spariscono; e talaltre, trans-temporali, le quali, essendo ‘il’ Cominciamento stesso, non cominciano né durano né finiscono, bensì si mantengono al di sopra e al di fuori dell’ordine del divenire, ordine che sono tuttavia esse a ‘reggere’. Uno schema, questo, la cui impossibilità è riconosciuta almeno una volta dallo stesso Platone nel prologo del *Parmenide*, in cui l’abisso tra le ‘realtà superne’ e quelle di ‘quaggiù’, allorché scavato, appare impossibile da colmare. Schema dell’impossibilità stessa di un uso teorico della ‘ragion pura’, secondo Kant, che mostra l’impotenza delle Idee di mantenersi al di fuori della serie fenomenica cui tuttavia proprio esse hanno dato cominciamento (antinomie/paralogismi).

Come comprendere l’opposizione tra principio e divenire? Come comprendere che una ‘archía’ nulla ha a che vedere con ciò di cui è l’archía, mentre quanto è ne è comandato tutto ha a che vedere con essa? Come comprendere che una archía è ‘sempre’, mentre ciò che ne risulta ‘si produce’? Risponderemo a queste domande con l’esempio del colore (cfr. il *Menone*).

Non tale colore o talaltro, nessun colore è preso qui come esempio: esempio è invece la parola ‘colore’, che non ha colore di sorta, e ciò di necessità. Se in effetti per colore ne intendessimo uno tra gli altri – il verde per esempio – se così il colore fosse ‘verde’, come sarebbe allora, il rosso, un colore? ‘Colore’ deve significare non importa quale colore, e perciò non designarne alcuno. Colore significa un modo di essere determinato dell’ente⁴⁵ che, in quanto ‘modo’, non si annovera tra gli enti. Dunque il colore non è nell’arcobaleno più di quanto il ‘frutto’ sia tra le mele, le pere, le ciliegie etc.

Immediatamente però ci si domanda: «Che cosa vuole dire allora ‘colore’?». La risposta tuttavia continua a sottrarsi, e si richiede un’analisi. Si abbozzano, per esempio, le seguenti risposte embrionali: il colore è un accidente essenziale dell’estensione (ciò in assenza di cui l’ente non può essere pensato esteso, benché non si abbia qui di mira il carattere dell’essere-esteso stesso). Detto altrimenti, il colore (si) *staglia*, non solamente sé, ma ogni cosa. O ancora: il colore è inudibile, intoccabile e insipido. Ce ne vuole però a ri-congiungere in unità tutti questi spezzoni di risposta (e altri, contigui alla frontiera colore/forma). L’essere non è mai sottomano.

Eppure qualcosa comincia nonostante tutto a farsi comprendere:

⁴⁵ E, più precisamente, dell’ente-percepito, poiché un logaritmo giallo è ‘*non-sensical*’, e poiché l’oggetto fisico che ‘corrisponde’ al colore nel linguaggio della moderna scienza della natura – una vibrazione definita da un’ampiezza e una frequenza – è assolutamente ‘trascendente’ a qualsiasi colore.

precisamente, questa enigmatica ‘archía’ appena menzionata. Il colore (l’essere-colorato) è l’archi-colore di ogni ente colorato, e tale principio è incolore: non ‘diviene’ mai di alcun colore e di conseguenza nemmeno ne perde: condizione perché esso sia, giustamente, ‘principio’ – vale a dire uno dei modi in cui l’ente è originariamente praticato, già-sempre aperto. E ragion per cui il pittore dichiara indifferentemente (e altrettanto giustamente) che ‘nella natura non vi è colore’, o che ‘il colore è blu’ (Monet). Tanto che gli Hopi nominano con una stessa parola il verde e il blu.

A tale principio, che in effetti non comincia mai nel tempo né in alcuna parte dell’ente, proprio l’ente deve, al contrario, il suo cominciare, continuare e finire al di sotto di tutti i colori. Tra l’ente e la sua archía la differenza è dunque totale, ma non è quella che contrapporrebbe due ‘realtà’, l’una intelligibile l’altra sensibile, l’una che regge l’altra. Una siffatta traduzione *in termini sostanziali* del rapporto tra l’*aèi ón* e il *gignómenon* (tra il ‘già-sempre’ e il ‘diveniente’) è il regime metafisico del pensiero *par excellence*. Oppure, se si preferisce, è semplicemente il platonismo.

È questa anche la prima condizione per far sì che l’anima sia il luogo stesso del *lógos*. Poiché l’interpretazione dell’*arché* come realtà intelligibile – che non si muove sullo stesso piano delle realtà ‘divenienti’, ma per così dire ‘in sé stessa’ e in sé sola – è quanto consente di avvicinarla alla *psyché* che trae, anch’essa, da sé il suo movimento. Un ‘animale’, così come lo pensavano i Greci, non è quella ‘macchina’ inventata dai Moderni⁴⁶, che trasmette un movimento ricevuto e nella quale può eventualmente alloggiare una ‘anima’ (nel caso dell’uomo, un’anima razionale) in quanto principio di interiorità rappresentativa. Al contrario, quel che trasmette un movimento ricevuto è «senza anima (*ápsychon*)»⁴⁷. La *psyché* «perderebbe la vita (*paúlan échei zóēs*)»⁴⁸ se cessasse di costituire sé come il

⁴⁶ Sebbene sia stato proprio Platone ad aver *preparato* la nascita di un siffatto concetto dell’animale, una nascita che presuppone l’invenzione simultanea dell’‘anima’ e del ‘corpo’ in senso metafisico. È possibile rendersene conto in 246 c, allorché l’anima, nella sua caduta, «[prende] un corpo terroso [il quale], per la potenza di essa, *sembra muoversi da sé* (*σώμα γήϊνον λαβούσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν*)», [corsivo di G.]. Eppure, *sembra* soltanto, e falsamente, poiché il muoversi-da-sé del corpo in realtà ha luogo «per la potenza di essa [l’anima] (*διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν*)». Così ogni vivente [*ζῶον* (*ζῴον*)] è stato letteralmente ucciso per mezzo dell’invenzione di ciò che non tarderà a diventare due ‘sostanze’, di cui il primo altro non sarà che il «composto // τὸ σύμπαν (*tò sympant*): il vivente non resta che l’ingannevole ‘animazione’ di una pura exteriorità da parte di una pura interiorità. Marionetta platonica senza la quale non vi sarebbe mai stato l’automa cartesiano.

⁴⁷ [Fedro, 245 e, p. 104//105: «ἄψυχον»].

⁴⁸ *Ibid.*, 245 c]: «παύλαν ἔχει ζωῆς», trad. mod.].

principio del suo movimento. Il quale movimento, in greco, non significa solamente la dislocazione nello spazio, ma altresì tutti i ‘mutamenti’ che conosciamo, come ‘crescere’, ‘deperire’, ‘alterarsi’, vale a dire divenire altro, per esempio cambiare di colore, riscaldarsi o raffreddarsi etc., nonché ‘essere distrutto’. Il proprio del vivente ‘psichico’ è che tutti quei mutamenti gli giungono, non come sopravvenienti dal di fuori, ma come provenienti da sé. Anche ‘perdere la vita’ (la fine dell’auto-movimento) è un’avventura che al vivente proviene dal di dentro: un battello sobrio⁴⁹ non ‘affonda’.

Il nostro proposito non è qui sondare quanto è pensato oscuramente. È, piuttosto, stupirsi di non percepire alcuna comunità di senso tra lo ‘psichico’ così compreso e l’*archê* suddetta, tra il *principio del movimento* e il *movimento del principio*. E tuttavia è proprio questo l’avvicinamento e, anzi, l’identificazione operata qui da Platone.

È certamente altrettanto vero che la caratteristica essenziale di ogni *archia* sia di non ‘cominciare’ né ‘finire’ nel bel mezzo delle cose, e neppure a partire da esse; è ugualmente vero che, per contro, ogni ente ‘comincia’ in tale o talaltro modo di essere, senza il quale, semplicemente, non *sarebbe* (nessun ente colorato è senza l’incolore colore, nessun suono di una lingua è senza l’ir-reale fonema, niente di grande né di piccolo è senza l’essere-grande e l’essere-piccolo, i quali, dal canto loro, non sono né grandi né piccoli etc.). Eppure non si tratta qui di due ordini di realtà, di cui l’uno ‘proverebbe’ dall’altro, di cui l’altro ‘governerebbe’ l’uno⁵⁰.

Senonché, Platone immagina che l’ordine dei principî sia un ordine sussistente laddove è da lui pensato come ‘ciò che anima’ l’ordine delle cose

⁴⁹ [Granel qui gioca sul titolo del celebre componimento di Arthur Rimbaud “*Le Bateau Ivre*”, “Il battello ebbro”. Vedi A. RIMBAUD, “*Le Bateau Ivre*”, in *Œuvres*, Introduction et notes par S. Bernard, Garnier, Paris 1960, pp. 128-131 // Id., “Il battello ebbro”, in *Tutte le poesie - Poesie. Ultimi versi. Una stagione all’inferno. Gli stupri*. Introduzione di G. Nicoletti, a cura e trad. di L. Mazza, Newton & Compton, Roma 1972, pp. 168//175].

⁵⁰ Non meno pre-moderna dell’idea di animare un fuori per mezzo di un dentro è, in effetti, nel passo che leggiamo, l’idea di far degradare il *principio* a *causa*. In 246 b, *psychê* non significa più l’interiorità del movimento in sé stesso, bensì il fatto che nell’ente qualcosa di interiore *produce* un movimento siffatto, o, piuttosto, la sua apparenza. In greco *archê* significa tanto quel che *comincia* quanto, nel contempo, quel che *comanda*. E, per esempio in Saussure, è il carattere semiotico della lingua [*langue*] a far sì che ogni suono di una lingua *cominci* (vale a dire: è ciò che è, è *come* è, funziona come funziona) nel suo rapporto con il fare-senso: un suono è o non è un fonema, è o non è marcatura grammaticale, è o non è ‘una parola’ [*mot*] etc. Ma se il rapporto suono-senso *comanda* così tutti i fatti di lingua, esso tuttavia non esiste se non nelle lingue e non ne *produce alcuna*.

cangianti. In effetti il mondo è da lui pensato come un grande vivente, di cui le Idee formerebbero l'anima (così come è appena stata inventata, vale a dire come interiorità pura). Da qui a far risiedere il *lógos* nell'anima, non è che un passo.

Tuttavia, è un passo, questo, tanto difficile quasi quanto attraversare l'Ilisso, e si direbbe in 246 c-d che Platone, avvertito anche lui da un segno demonico, si ravviserà come Socrate in 242 b-c, e come lui finirà per intessere una palinodia. A farlo esitare così è 'l'idea del dio' come quella di «un essere vivente e immortale che ha un'anima e un corpo eternamente connaturati» (246 d)⁵¹. Platone non è lontano dal dire che quest'idea è, come il primo discorso di Socrate, «sciocco e, in un certo senso, empio»⁵². È in ogni caso un'idea che «ci confezioniamo (*pláttonen*, un'idea di plastica), senza averne esperienza né sufficiente intelligenza»⁵³; e, alla fine, se il Socrate di Platone non ritira affatto, come Stesicoro⁵⁴, quanto ha appena detto, almeno dal canto suo si ritrae: «Ma di queste cose si pensi e si dica come piace al dio»⁵⁵. Donde viene però questo tremore, da quale difficoltà, se non dalla stranezza che si trova nel continuare a nominare 'Immortali' gli dèi come si è sempre fatto, laddove *immortale* è ora diventata, proprio come *mortale*, una «denominazione del vivente»⁵⁶ e *un essere vivente è diventato la somma di un corpo e di un'anima*? Eppure è proprio questa la conseguenza dell'identificazione tra l'anima, principio sussistente in sé, e l'ordine dei principî in generale. La distinzione corpo/anima – i due concetti essendo stati inventati nel contempo, lo vedremo tra un istante – è ormai la più grande distinzione possibile, la sola distinzione pertinente. Anche la distinzione uomini/dèi (mortali/immortali), che prima di Platone era la distinzione ultima della cultura greca, deve essere ormai reinterpretata per mezzo di qualcosa che è una 'finzione' e di cui «non abbiamo vista di sorta né alcun pensiero adeguato»⁵⁷: la coppia delle neonate nozioni (nate giustamente nel platonismo) anima-corpo.

⁵¹ [Cfr. *supra*, n. 7].

⁵² *Fedro*, 242 d], p. 92//93: «εὐήθη καὶ ὑπὸ τι ἀσεβῆς»].

⁵³ *Ivi*, 246 c], p. 106//107: «ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες», trad. mod.].

⁵⁴ [Riferimento alla celebre ritrattazione di Stesicoro nelle *Palinodie*. La leggenda narra che Stesicoro, per aver diffamato Elena nella sua precedente opera *Elena*, fu punito con la cecità dai Dioscuri, fratelli di lei, e che egli, per riacquistare la vista, dovette comporre ben due palinodie in cui la sua antecedente descrizione veniva ritrattata].

⁵⁵ *Ibid.*, 246 d]: «ἀλλὰ ταῦτα μὲν δῆ, ὅπη τῷ θεῷ φίλον»].

⁵⁶ Vedi *Ibid.*, 246 b]: «πῆ δὲ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν // Ora, bisogna cercare di dire in che senso il vivente è stato chiamato mortale e immortale»].

⁵⁷ [In una nota a piè di pagina Granel sottolinea che si riserva di correggere la traduzione di Léon Robin con la seguente versione (da 246 c), di cui la nostra è una resa letterale: «nous n'avons aucune vue, ni aucune pensée adéquate // (οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες)»].

A dire il vero, Platone, sebbene sembri sospettare che questa nuova concettualità sia priva di senso, ritiene tuttavia ne abbia soltanto a proposito degli dèi; non gli pare invece per nulla difficile concepire l'uomo, il mortale, come un composto di tale genere, come un composto, cioè, di anima e corpo⁵⁸.

*

In conclusione, non ci resta che mostrare come i pensieri venuti per la prima volta alla luce del giorno qui in Platone, e che ventiquattro secoli più tardi regnano ancora su di noi, nonostante tutto siano, effettivamente, dei pensieri 'fittizi' e aberranti, non soltanto per quanto concerne il divino ma, altresì, per ciò che concerne noi, i mortali.

Siamo in 246 b-c. E siamo all'entrata in gioco dell'anima; non vi sono infatti che anime ora che i principi, i modi di essere, sono diventati idealità sostanziali che 'animano' l'ente⁵⁹.

Vi sono però soltanto due modalità possibili per l'anima: o questa è «perfetta e alata» e allora «vola in alto e governa tutto quanto il mondo» – è dunque l'anima di un dio – oppure ha «perduto le sue ali» e allora cade, come fosse una colomba. Come ci spiega Kant, ciò significa che essa, trovandosi senza appoggio per le sue piume, è incapace di sostenersi in questo etere senza pesantezza di cui è ormai costituito il cielo dei principi, *l'essere puro senza materia logica*. Ciò che manca all'anima/colomba, e dove è condotta dalla sua caduta, è «qualcosa di solido»⁶⁰, che non proverrebbe 'da se stessa' ma sul quale essa 'cadrebbe' e che sarebbe, nello scambio tra il prendere e il ricevere, l'occasione della concezione⁶¹. Un

⁵⁸ Vedi *Fedro*, 246 c], p. 106//107: «ἢ δὲπτερορρησασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινοῦ ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σώμα γήϊνονλαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σώμαπαγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἑπωθυμίαν //] Ma una volta che abbia perduto le ali, viene trascinata giù fino a quando non sia afferrata da qualcosa di solido, e, trasportata la sua dimora in esso, e preso corpo terroso, per la potenza di essa questo sembra muoversi da sé. L'insieme, ossia l'anima e un corpo a essa solidamente congiunto, fu chiamato 'vivente' ed ebbe il soprannome di 'mortale'»], trad. mod.].

⁵⁹ Vedi *Ibid.*, 246 b-c]: «ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἑπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ // Ogni anima si prende cura di ciò che è inanimato. Essa gira per tutto il cielo, ora in una forma, ora in un'altra. Quando essa è perfetta e alata, vola in alto e governa tutto quanto il mondo»].

⁶⁰ [*Ibid.*, 246 c: «στερεοῦ τινοῦ»].

⁶¹ È possibile ritrovare quanto si è appena affermato in queste poche parole in 246 c, [p. 106//107]: «φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινοῦ ἀντιλάβηται // elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle

qualcosa che all'anima/colomba darebbe letteralmente *corpo*; poiché è verso il corpo che si fa la caduta dell'anima.

Ma vi è corpo e corpo. E il corpo di cui ha bisogno il pensiero è quello che abbiamo chiamato 'materia logica', quello che Aristotele (giustamente contro Platone) tenterà di tematizzare come «limite generico»⁶², e Husserl, anch'egli contro l'idealismo, come *a priori materiale*. Certo, la suddetta materia logica non va senza l'esperienza e la biblioteca, la carne del vissuto e il '*corpus*' storico. Da ciò non si deve però trarre la precipitosa conclusione che, in definitiva, il pensiero non proceda senza il corpo '*tout court*'. Non ci si salva dall'astrazione dell'anima gettandosi dalla parte del corpo, poiché questa non è che l'altro lato della stessa astrazione, ed è stata inventata con lo stesso movimento. Inventata, cioè, con lo stesso movimento di scrittura la cui strategia corre qui sull'insistenza di alcuni aggettivi che Platone assegna al 'corpo', nella cui esperienza essi non hanno però alcun fondamento fenomenologico. Chiamiamo qui 'fenomenologico' lo sforzo di trattare del corpo come di quella parte della carne del vissuto che costituisce il vissuto della carne (in tedesco: *Leib*, e non *Körper*). Così come lo vivo, il corpo – o più esattamente il *mio* corpo, il *tuo* corpo – non comporta affatto il marchio primo ed essenziale della 'solidità' (di qualcosa di solido, *stereón ti*, in 246 c)⁶³: nel testo di Platone, l'«evidenza» di questo aggettivo applicato al corpo non attiene che a due concatenamenti letterari, i quali hanno certo la loro logica, ma una logica assai differente da quella del vissuto-del-corpo. È dapprima la logica della caduta: caduta 'libera' (nella quale l'anima è interamente «trascinata (*phéretai*)»⁶⁴) e che non può interrompersi se non per choc, urtando contro qualcosa di duro e di stabile al contempo; è poi la logica della messa-in-esteriorità della carne come di ogni altro contenuto-di-vissuto tramite la confisca del suo principio, così come di ogni principio, 'all'interno dell'anima', di conseguenza anch'essa interiorità pura sussistente in sé. Così, dall'alto della 'sostanza pensante', come dirà Cartesio, il corpo non può apparire se non come un pezzo di estensione, come un 'solido' nel senso della geometria (d'altronde un senso corrente del greco *stereón*).

Non seguendo così alcuna regola eidetica, l'aggettivazione platonica del corpo può agevolmente proliferare, fino a insinuare nella nostra testa una certa

soit saisie de quelque chose de solide // viene trascinata giù fino a quando sia afferrata da qualcosa di solido», trad. mod.], sebbene nulla invece traspaia dell'intenzione di colui che quelle poche parole ha scritte. Sull'intenzione dello scrittore, si veda oltre.

⁶² Vedi ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 28, 1024 a-b (Introduzione, Traduzione e Commentario della *Metafisica* di Aristotele di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 258//259): «γένος λέγεται [...] τὸ δ' ὡς ὕλη // si dice genere la materia», trad. mod.]

⁶³ [Cfr. *supra*, n. 60].

⁶⁴ *Ibid.*: «φέρεται»].

‘rappresentazione del corpo’ che non ci lascerà più – per esempio, quell’‘evidenza’ che il nostro corpo è un «corpo di terra (*sôma gēimon*)»⁶⁵. Che cosa vi è però di ‘terroso’ nel vissuto del corpo? E che cosa in esso risponde all’idea di «fissazione solida (*sôma pagén*)»⁶⁶, di «conficcato», di «coagulato»?

È dunque un’altra regola a governare qui il testo, non la regola del vissuto, bensì quella di una impresa teorica che non obbedisce se non alla sua ossessione. Un’ossessione che non è troppo lontana e si confessa nell’apposizione di un ultimo aggettivo: «mortale»⁶⁷. È il ‘composto’ (anima/corpo), nel quale Platone ha già decomposto il «vivente» [ζῶον (*zôon*)], a possedere *grammatically* per attributo, e in attribuzione, l’essere nominato «mortale» e, tuttavia, è già soltanto il corpo, per effetto dell’apposizione *pagén/thnētón*, a portare *letterariamente* il carico della mortalità. Così è sin da quando il testo platonico, avendo inventato l’in-sé-per-sé dell’‘anima’, non può che «assegnargli una dimora (*katoikistheîsa*)»⁶⁸ in un puro fuori, un involucro, un *in-cui* quella è rinchiusa come in una tomba: *sôma/sêma*⁶⁹.

*

Resta da ‘stabilire filosoficamente’ su cosa riposi letterariamente ormai da lungo tempo – sin da quando, cioè, Platone si è deciso a scrivere per farla finita con Socrate e, anzitutto, con la *fine* di Socrate – la filosofia di Platone. La filosofia *tout court*. Resta dunque da scrivere, per la filosofia, l’immortalità di un’anima che essa non sa nemmeno più di avere inventato.

Che poi non è cosa diversa dall’impresa che consiste nell’elevare l’oggetto della rappresentazione al rango e al luogo dell’essere, così come farà Cartesio. Si può infatti altrettanto affermare che sia stato Cartesio ad aver fatto discendere sulla scena del mondo la macchina letteraria platonica dalle quinte ancora celesti in cui quella inventa il suo argomento. Una tale letteratura platonica, pur senza smettere di appartenere alla favola, alla finzione confezionata per mezzo di una macchinazione testuale, in Cartesio diviene scienza, come un tale argomento platonico diviene argomentazione, e una sua invenzione geniale regola dell’*ingenium*. Un nuovo dio, sconosciuto agli antichi, entra a passo di colomba in

⁶⁵ [Cfr. *supra*, n. 46, (246 c): «σῶμα γήϊνον»].

⁶⁶ *Ibid.*: «σῶμα παγόν»].

⁶⁷ *Ibid.*: «θνητόν»].

⁶⁸ *Ibid.*: «κατοικισθεῖσα»].

⁶⁹ [σῶμα/σῆμα].

questo nuovo teatro. Ancora senza nome, o sotto il nome d'arte della *Mathesis*, è già questo dio a regnarvi, proprio nel modo in cui più tardi costui si rivelerà: come *produzione*. L'identità retorica e barocca del sapere, della produzione e della macchina è, in effetti, lo vedremo, il divenire-mondo cartesiano della *psyché* automa.