



La politica viene dopo

La paideia fra greçità e «terzo umanesimo»

Federica Montevercchi

A Vittorio, ricordando.

L'eterno ritorno degli antichi Greci è un tratto specifico della storia del pensiero occidentale, segno tanto di un inesauribile scavo storico-filologico quanto soprattutto dell'insolubile interrogativo filosofico su se stessi che la greçità rimanda come uno specchio, nel quale il conoscere è tutt'uno con il riconoscere, la verità di quel mondo lontano inscindibile dal nostro modo di intendere la 'verità'. Ogni grande questione antica, infatti, proietta se stessa oltre un tempo storico determinato, attraverso molteplici irradamenti e contaminazioni con tempi diversi: ne è esempio eloquente il tema della *paideia* e la sua riproposta da parte di Werner Jaeger, con il progetto del «terzo umanesimo» (successivo cioè all'umanesimo italiano e a quello dell'età di Goethe), nella Germania degli anni venti del Novecento, dove avrà il destino di essere deformata dall'ideologia nazionalista. La riflessione di Jaeger, che attribuisce all'attività educativa un ruolo prepolitico intendendola come punto d'incontro fra antichità e presente, come tentativo di realizzare l'esemplarità eterna nell'esperienza storica, sottintende la concezione di un uomo tanto forte e risolto da essere capace di elevare se stesso e il suo mondo all'idealità. Tutto ciò è riconducibile alla tradizione dell'umanesimo tedesco, contro la quale reagirà in primo luogo Martin Heidegger, e si iscrive nel dibattito sulla relazione fra l'ideale, rappresentato dalla Grecia antica, e la storia. La problematicità di questa relazione è stata denunciata soprattutto da Jacob Burckhardt, tanto che la sua interpretazione può essere ritenuta il punto d'incontro fra l'umanesimo storico-filologico e quello critico-filosofico, vale a dire fra il culto degli studi classici e la riflessione sull'autonomia e sulla centralità dell'uomo, sulle sue capacità di costruire storia o di resistervi.

Secondo Burckhardt la storia, anche quella antica, può essere intesa sia come incarnazione dei valori umanistici sia come resistenza a essi. Accanto alla tesi di una conciliazione ricorrente fra l'idealità dell'umanesimo e l'e-

sperienza storico-politica, è emersa allora quella di una loro opposizione inconciliabile che per Burckhardt si oggettiva nell'opposizione fra *Stato* e *Cultura*, fra *potenza* e *grandezza*. Questa tesi di matrice burckhardtiana della «inconciliabilità» rappresenta un cambiamento decisivo e irreversibile, tanto che la sua validità si mostra proprio rispetto alle tesi umanistiche conciliatorie, come quella di Jaeger appunto, che alle resistenze della storia non riusciranno ad opporsi. Jaeger, che fu anzitutto un filologo, recepì nei fatti l'altra fondamentale provocazione burckhardtiana, cioè l'atteggiamento critico nei confronti della pratica filologica, favorendo con ciò il riconoscimento della necessità di un accordo fra l'analisi filologica e l'interpretazione filosofica. A partire dal progressivo aprirsi della filologia alla filosofia si è affiancata all'antichità storica un'antichità immaginata, ma non per questo minore, che ha costituito e continua a costituire un terreno di confronto per il mondo moderno e contemporaneo. È stato Friedrich Nietzsche, più di altri, a mostrare con consapevolezza questa duplice antichità in cui si intrecciano ricostruzione storico-filologica e visione filosofica: nella *Nascita della tragedia* «c'è il mondo della Grecia arcaica, scandagliato e percorso con l'erudizione, ma ancor più sognato, integrato dalla fantasia, ricostruito come una vita senza volto»¹. Si sa che la forza dell'interpretazione nietzscheana fu tale da contribuire a incrinare irrimediabilmente, proprio al seguito di Burckhardt, il paradigma di un'antichità edificante e inoffensiva che si era imposto, in particolare proprio nell'area tedesca, a partire dal neoclassicismo di Johann Winckelmann. Non a caso Ulrich Wilamowitz, il rappresentante più illustre della filologia ufficiale, ritenne necessario scrivere sulla *Nascita della tragedia*, criticando la non-scientificità di Nietzsche e il suo 'stile poetico', quando si capì che la condanna del silenzio, praticata in genere dall'accademia contro chi si mostra irriverente nei confronti del suo galateo, sarebbe stata inefficace. In difesa dell'opera di Nietzsche intervenne – unico tra i filologi accademici – Erwin Rohde che osò addirittura rispondere alle critiche di Wilamowitz (presentate con il titolo caricaturale *Zukunftsphilologie*, filologia dell'avvenire) con un pamphlet intitolato *Aftherphilologie*, ovvero filologia dell'ano. D'altra parte anche la filologia, che si pretende svincolata da una prospettiva filosofica, difficilmente riesce a mostrarsi libera da una visione interpretativa e immaginativa, all'interno della quale i singoli dati si distribuiscono. L'animosità della polemica sembra allora rendere legittimo il sospetto che la difesa della tradizione filologica e storica celasse un motivo di carattere diverso, un motivo politico: nella cultura tedesca moderna si era andata consolidando la convinzione di un legame privilegiato fra grecità ed Europa, soprattutto fra

¹ G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 17.

gremità e Germania, il che certamente aveva contribuito a favorire l'affermarsi di sentimenti di unità e comune appartenenza nell'assenza di una formazione nazionale². La convinzione di un'affinità spirituale fra Greci antichi e tedeschi trovò poi un terreno fertile (e a sua volta lo costituì) nel processo di unificazione tedesca, e successivamente nel nazionalismo e imperialismo che avvelenarono l'Europa a partire dalla fine dell'Ottocento. Da un punto di vista filosofico tale convinzione fu giustificata in primo luogo da Hegel che, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, afferma: «Al nome Grecia l'uomo colto d'Europa, e specialmente il Tedesco, si sente a casa propria (*heimatlich*)»³, e ancora: «Noi ci troviamo tra i Greci come a casa nostra per il fatto soprattutto che essi ci appaiono nel loro mondo come a casa loro: ci unisce il comune spirito d'attaccamento alla patria (*Geist der Heimatlichkeit*)»⁴. La dinamicità e la totalità proprie della dialettica hegeliana fanno dell'antichità greca, intesa come luogo di origine della filosofia, il cominciamento assoluto in quanto privo di passato, sebbene ancora ingenuo, destinato a maturare attraverso «il travaglio del negativo» dell'antitesi e a trovare compimento nella sintesi, al di là dunque del suo tempo storico. Sintesi è la filosofia tedesca, che diventa allora compimento e senso di tutta la filosofia, dal momento che, nella prospettiva teleologica hegeliana, «il vero è l'intero» e il momento successivo spiega logicamente quello precedente.

Il paradigma hegeliano si impose per molto tempo e il ritorno alla Grecia divenne un tratto costante del pensiero moderno e contemporaneo non solo di matrice hegeliana, quasi a mostrare la mancanza di autosufficienza del presente rispetto al passato – anche quando si consideri il presente capace di accrescere i contenuti del cosiddetto inizio greco. L'idea di un passato come origine assoluta e autonoma, dunque esemplare, fa diventare la Grecia «un modello compiuto di forte identità etnica, nazionale e culturale»⁵ particolarmente suggestivo nel Novecento filosofico e politico tedesco. Va da sé che questa considerazione del passato non è scindibile dall'interrogativo sulla relazione e sull'opposizione fra ideale e storia: Hegel e Burckhardt, ma anche Nietzsche, mostrano le reciproche influenze, pur restando teoreticamente lontani, a significare la complessità di un clima intellettuale. In questo contesto si colloca il progetto del «terzo umanesimo» di Jaeger, che si proponeva di diffondere la cultura antica, in particolare la *paideia* platonica, nella convinzione che essa potesse essere un efficace strumento

² G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 3-7.

³ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 167.

⁴ *Ibidem*, p. 168.

⁵ *Ibidem*.

per uscire dalla crisi del suo tempo e del suo paese. Esso cerca di prendere le distanze dai limiti tanto del neoclassicismo quanto dello storicismo: l'antichità pur non essendo un ideale storico ha un valore classico, ossia esemplare, che garantisce la sua funzione educativa e politica. L'elezione di Platone a guida di una rigenerazione spirituale non era una novità nella cultura tedesca: negli anni della Prima guerra mondiale già Wilamowitz – cui Jaeger successe in cattedra a Berlino – aveva dedicato un volume a Platone, considerato esempio della restaurazione dello Stato nella Grecia lacerata dalle guerre intestine e per questo capace di indicare alla società tedesca la via d'uscita dal suo presente avvilente⁶. Il ritorno a Platone proposto da Jaeger e dal suo collaboratore più noto, Julius Stenzel⁷, pone invece l'accento sul legame fra politica ed etica: la politica, che da autonoma era diventata autoreferenziale, dunque incapace di rinnovarsi, portava con sé la necessità di una vera e propria rigenerazione dell'uomo, presupposto della possibilità stessa di una vita comune.

Il «terzo umanesimo» fra nazionalismo e religiosità

Il progetto del «terzo umanesimo» si sviluppò a partire dal 1925, quando Jaeger fondò la rivista "Die Antike": esso implicava che il mondo greco venisse a essere il punto di partenza di una concreta ridefinizione della politica e sottintendeva soprattutto l'idea che la crisi del tempo fosse in primo luogo spirituale, propria della *Bildungstradition* umanistica. Per questo si rendeva inevitabile una rinnovata riflessione dell'uomo su se stesso, sulla sua possibilità di costruire e garantire una vita comune. Questa possibilità appariva all'epoca davvero debole dal momento che in Germania, dopo il fallimento dell'ipotesi rivoluzionaria, che aveva visto la divisione fra comunisti e socialdemocratici e la repressione sanguinosa del movimento spartachista, la fragile Repubblica tedesca, umiliata economicamente e territorialmente dai trattati di pace conseguiti alla Prima guerra mondiale, si avviava al tracollo sotto i colpi del dissesto economico e dell'estrema destra nazionalista: nel 1933 Hitler fu chiamato a guidare il Governo, l'anno successivo aveva già eliminato di fatto le opposizioni e cumulato le cariche di cancelliere e capo dello Stato, diventando *Führer* del Terzo Reich. Proprio

⁶ M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 69-71.

⁷ Stenzel condivise il progetto di Jaeger ma ha una statura teorica propria, tanto che i suoi scritti meritano una trattazione a parte. Il suo maggior contributo al «terzo umanesimo» fu il volume *Platon der Erzieher*, uscito in Germania nel 1928 e tradotto in italiano per Laterza con il titolo *Platone educatore* nel 1936 parzialmente e nel 1966 in edizione integrale.

nel 1934 Jaeger pubblicò il primo volume di *Paideia. La formazione dell'uomo greco*; gli altri due volumi, scritti negli Stati Uniti, uscirono rispettivamente nel 1943 e nel 1944 in lingua inglese e poi in lingua tedesca nel 1944 e nel 1947: Jaeger aveva abbandonato la Germania nel 1936 a causa del nazismo.

Paideia ricostruisce la storia dell'educazione in Grecia da Omero a Platone e rappresenta il compimento del progetto nato con la rivista "Die Antike" come mostra l'introduzione dell'opera, manifesto appunto del «terzo umanesimo». Per Jaeger l'educazione è formazione, *Bildung*, realizzazione di una forma, *Formung*, di un modello di eccellenza, di virtù: l'eroe per Omero, il soldato che muore per la patria cantato da Tirteo, il cittadino per Solone, l'oratore per i Sofisti, e soprattutto il filosofo per Platone. Il perseguimento dell'*arete*, inteso come ideale, indica oltretutto la cifra del modello educativo greco anche un preciso modo di concepire la storia, che diventa il teatro dove si intrecciano eventi transitori e forme immutabili, capaci di esercitare il loro potere sia come modelli, «sia come semi che generano nuove forme»⁸. La forza dell'immutabilità della forma nel divenire storico sarebbe dimostrata in maniera decisiva da Platone in particolare nella *Repubblica*, che per Jaeger è anzitutto un trattato di *paideia* – come del resto aveva già sottolineato Jean-Jacques Rousseau – poiché lo Stato ideale di Platone va edificato, sulla base del bene, in primo luogo nella propria interiorità. A sostegno della sua interpretazione Jaeger ricorda il penultimo libro della *Repubblica* che si chiude, infatti, con la famosa affermazione che non ha alcuna importanza se lo Stato ideale esista, oggi o in futuro, in qualche luogo, perché l'attività politica si può svolgere solamente in esso e in nessun altro. L'etica, intesa come capacità tutta umana di elevarsi all'idealità, qualifica la politica e guida un'azione educativa precisa, e per certi versi preoccupante, come risulta subito dalle prime righe dell'introduzione a *Paideia*, quando si afferma che l'educazione va pensata non come «faccenda individuale»⁹, ma come «principio di cui si vale la comunità umana per conservare il proprio tipo fisico e morale»¹⁰, grazie al quale il carattere della comunità «si imprime nei singoli suoi membri»¹¹. L'uso del termine *Gemeinschaft* sembra proprio voler sottolineare, oltretutto la condivisione di uno spazio fisico e l'importanza di forme relazionali ravvicinate, un sistema di significati e un'identità basati su una storia comune e su comuni obiettivi. Se si guarda all'educazione intesa come storia dell'uomo nella comuni-

⁸ W. Jaeger, *Scripta minora*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, vol. I, p. XXVII.

⁹ W. Jaeger, *Paideia*, Bompiani, Milano 2003, p. 2.

¹⁰ *Ibidem*, p. 1.

¹¹ *Ibidem*, p. 2.

tà, i Greci rappresentano, a parere di Jaeger, il punto più alto, vale a dire il cominciamento, l'*arche* temporale e soprattutto spirituale, cui «le nazioni occidentali» continuamente risalgono «per trarne orientamento»¹² rispetto al proprio futuro. La continuità fra il mondo dell'antichità classica e l'Occidente sarebbe basata su una «parentela etnica» e, al tempo stesso, sull'estraneità dall'Oriente «per razza e spirito»¹³ e darebbe conto di una storia che ha «per presupposto un'affinità spirituale fissata dal destino ancor viva e operante»¹⁴, che agisce attraverso l'impegno educativo volto alla formazione di «un'umanità superiore». Tutto ciò impone per Jaeger di restituire al concetto di cultura una valenza ideale e normativa riscattandolo dall'uso descrittivo proprio del «livellamento positivista, che subordina ogni cosa estranea ai tradizionali concetti europei, senza accorgersi che la falsificazione storica comincia, in fondo, sin dall'inquadramento di un mondo straniero entro il nostro sistema di concetti, non rispondente alla natura di quello»¹⁵.

Lo stridore fra il linguaggio di *Paideia*, espressione irripetibile di un tempo storico determinato e dannato, e il richiamo al valore eterno e vivente della classicità è il primo segno della mescolanza fra un sentire tipico dell'epoca¹⁶ ed eclettiche sollecitazioni filosofiche che costituisce la caratteristica speculativa del «terzo umanesimo» di Jaeger. La lettura di Platone risente tanto dei motivi cristiani quanto delle tematiche kantiane mediate dal neocriticismo – Jaeger aveva frequentato le lezioni di Paul Natorp e Hermann Cohen a Marburgo – come mostra la valorizzazione delle possibilità conoscitive e dei compiti morali dell'uomo e si coniuga al motivo, ripreso dalla filosofia hegeliana, della superiorità dello Stato rispetto all'individuo. Su questo motivo insiste il primo volume di *Paideia* nel quale si attribuisce ai Greci un «modo di vedere organico»¹⁷ che li portò a concepire l'uomo quale idea, al di sopra «dell'uomo-gregge, come al di sopra dell'uomo preteso io autonomo»¹⁸. L'uomo-idea rappresenta per Jaeger il raggiungimento della consapevolezza individuale di essere parte di un tutto cui si perviene attraverso la conoscenza delle leggi e delle norme sulle quali si

¹² *Ibidem*, p. 4.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹⁶ Riguardo al rapporto fra Jaeger e il suo tempo si veda F. Franco-Repellini, *Note sul «Platonbild» del terzo umanesimo*, "Il Pensiero", XVII, 1972, pp. 91-122, e D. H. White, *Werner Jaeger's «Third Humanism» and the Crise of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany*, in W. M. Calder III, *Werner Jaeger Reconsidered*, Scholars Press, Atlanta 1992, pp. 267-288.

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

basa ogni mutamento del mondo naturale e umano. Questa conoscenza è esempio della peculiare forza filosofica della *theoria* greca capace di cogliere «l'oggetto come un tutto, nella sua *idea*»¹⁹, di spiegare il particolare in base a una *visione* che gli assegna un posto, dunque un senso, all'interno del tutto. L'idea rappresenta l'unità vivente di parte e tutto, di individuo e Stato, ed esprime l'immagine «universale ed esemplare della specie»²⁰ che qualifica l'umanesimo, da intendersi come «educazione dell'uomo alla sua vera forma, alla vera umanità»²¹. Jaeger mostra la preoccupazione di precisare che l'umanesimo si distingue tanto dall'individualismo proprio dell'età sofistica, considerato una minaccia per la coesione dello Stato, quanto dall'impoliticità del classicismo goethiano. Contro questa impoliticità, che scaturirebbe dal considerare l'antichità un ideale astratto, egli attribuisce all'antichità la concreta virtù formativa che ha come scopo proprio l'uomo politico che vive nell'evoluzione storica: ecco perché un futuro umanesimo «dovrà essere orientato essenzialmente sul fatto fondamentale di ogni attività educativa greca, che l'umanità, "l'esser uomo", fu sempre sostanzialmente riconnesso dai Greci alla natura politica dell'uomo»²². Ogni creazione greca, infatti, è espressione individuale e sociale ad un tempo, come mostra il comune ruolo politico che ebbero scultori, musicisti, poeti e filosofi.

Questo quadro teorico, che caratterizza soprattutto il primo volume di *Paideia*, è legato tanto profondamente alla storia della Germania dei primi decenni del Novecento da risultarne condizionato: basti pensare all'uso ripetuto del termine *Rasse*, al fatto che Jaeger non ritenga necessario distinguere fra primato spirituale e superiorità razziale, all'intendimento forzato della relazione fra individuo e tutto, certamente centrale nel pensiero greco, come relazione fra individuo e *Gemeinschaft*. L'esito nazionalsocialista della politica tedesca mostrerà come la storia non soltanto possa resistere all'ideale ma come riesca addirittura a trasfigurarla fino a renderla altro: esempio di ciò è la radicalizzazione dei temi jaegeriani che farà Kurt Hildebrandt nel suo *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, dove lo Stato organico e l'aristocrazia dello spirito costituiscono un vero e proprio programma di azione politica – e l'umanesimo finisce per trasformarsi in superomismo²³.

A tutto ciò si può probabilmente ricondurre il cambiamento dei toni nel secondo e nel terzo volume di *Paideia*, pubblicati proprio mentre l'Europa

¹⁹ *Ibidem*, p. 12.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 15.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ Sull'usurpazione nazista di Platone si veda M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 76-85.

stava vivendo la Seconda guerra mondiale e gli orrori nazisti: la prospettiva politica viene limitata alla sola costruzione di uno Stato nell'anima e l'impegno etico iscritto in un orizzonte teologico. Jaeger sembra preoccuparsi di sottolineare la coerenza di questo cambiamento rispetto al progetto iniziale quando scrive: «Partiti con Platone alla ricerca dello Stato, abbiamo trovato, invece, l'uomo. Possa o no attuarsi nel futuro lo Stato ideale, noi possiamo e dobbiamo lavorare instancabili all'edificazione dello "Stato che è in noi"»²⁴.

La relazione fra la capacità di governarsi e la capacità di governare risulta però spezzata nei fatti: la prospettiva teologica porta Jaeger a isolare nell'opera platonica, privilegiando per esempio il *Teeteto*, la figura del filosofo come individuo non coinvolto nelle vicende mondane e tutto teso alla conoscenza del bene. Parallelamente si mette in evidenza come, nell'opera platonica, il giudizio sulla politica rimpiazza totalmente l'impegno politico: proprio la capacità di volgersi verso il bene diventa il criterio che permette di capire l'impoliticità tanto dei tiranni quanto della massa. A segnare questo mutamento di rotta ideologica sarebbe soprattutto il fallimento del progetto siciliano che avrebbe reso tangibile a Platone come fra «il suo Stato perfetto e la realtà politica sia scavato uno iato profondo e radicale»²⁵. È significativo che Jaeger sottolinei come le resistenze della realtà non inducano Platone a rivedere il suo ideale «che rimaneva per lui la misura assoluta»²⁶ e per questo indiscutibile, tanto che, venuta meno la possibilità di una realizzazione storico-politica, l'obiettivo della *paideia* si dislocava dalla terra al cielo del Bene.

Il permanere, nel progetto jaegeriano, di una soluzione totalizzante, in questo caso teologica, simmetrica al ridimensionamento della riflessione politica, può essere ritenuto indicativo di un fallimento teorico, oltretutto storico. La carica ideale dell'impegno educativo assume, infatti, un carattere rigido, quasi disconoscendo la reciprocità necessaria che dovrebbe caratterizzare la relazione con la storia, come del resto qualsiasi relazione, in cui formare significa anche essere formati. Tutto ciò è simmetrico alla ricerca di una totalità, ritenuta raggiungibile, come realizzazione piena dell'individualità, nella quale i conflitti e le contraddizioni del singolo e della storia, e fra il singolo e la storia, si compongono fino ad annullarsi, fondendosi reciprocamente. Bisogna poi aggiungere che la proposta, certamente condivisibile, di tornare a considerare la politica come un ambito secondario, in particolare rispetto all'etica, risulta però svuotata di forza poiché è presentata

²⁴ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 1307.

²⁵ *Ibidem*, p. 1701.

²⁶ *Ibidem*, p. 1702.

quasi acriticamente come rinnovato fondamento della vita comune, senza interrogarsi sui suoi possibili rischi, sull'eventuale distinzione fra etica privata ed etica pubblica, fra politica di mestiere e politica dell'esempio, e soprattutto su limiti e validità della propria storia e della propria tradizione culturale. A voler trovare una ragione della debolezza teorica del «terzo umanesimo» si potrebbe pensare alla formazione strettamente filologica di Jaeger che, per quanto sollecitata dal progressivo legarsi della filologia alla filosofia, gli impedisce forse di accogliere nei fatti tutta la problematicità di un umanesimo che sia anche critico, soprattutto rispetto alle possibilità del suo proporsi, attraverso la *paideia*, come progetto di rinnovamento politico. La fedeltà di Jaeger alla tradizione dell'umanesimo storico-filologico più che filosofico si mostra, del resto, nella particolare caratterizzazione ideale del mondo greco antico: l'idealità in questione sembra indicare un universo esemplare perché risolto e forse per questo destinato a non esercitare più alcuna concreta influenza. Nonostante tutto ciò il progetto del «terzo umanesimo» resta una provocazione quanto mai importante rispetto alla necessità di tornare a riflettere, in particolare nei momenti di crisi storica e rispetto ai rischi di una politica autoreferenziale e senza forza, sull'importanza dell'educazione e sulla possibilità umana di inventare storia. Non a caso l'esigenza di una politica basata su un'adeguata *Bildung* è un motivo ricorrente della riflessione e dell'azione politica novecentesche: se guardiamo all'Italia basta ricordare, fra gli altri, Piero Gobetti, che denunciava l'immatunità morale e politica come conseguenze di una mancata educazione, e Leone Ginzburg, che nel 1943 scriveva a Benedetto Croce della necessità di incivilire gli italiani.

Paideia e umanesimo: alcune variazioni sul tema

Accogliere la provocazione di Jaeger significa in primo luogo non rinunciare a interrogarsi sulla possibilità di un rinnovato umanesimo, come punto di partenza per riqualificare la politica attraverso l'impegno educativo e intellettuale. Questo problema spinge a ripensare criticamente l'umanesimo e la sua storia alla luce della politica intesa come esperienza e conflitto, per capire se esso possiede dentro di sé i rimedi alle proprie rigidità, a partire dalla pretesa di valore universale.

Si tratta di una riflessione che può muovere proprio dal nodo centrale del rapporto fra individuo e tutto. Nel pensiero greco questo rapporto, che la *paideia* si impegna a regolare, riguarda anzitutto l'uomo e la *physis*, come si può capire addirittura dal noto frammento di Anassimandro, ritenuto il primo testo filosofico d'autore. Secondo la concezione di Anassimandro

che giunge fino alla modernità – basti pensare, fra gli altri, ancora a Nietzsche – la determinazione individuale, regolata dal *principium individuationis*, può essere negativa, addirittura causa di violenza e di ingiustizia: essa è tale quando, irrigidendosi in una forma unica, assoluta e compiaciuta, fa perdere evidenza e consistenza alla polarità con il suo opposto, depotenziando la molteplice possibilità insita nell'amorfità propria del tutto. La separazione dal tutto, il passaggio dall'*apeiron* ai *peirata*, comporta inevitabilmente una rottura e dunque porta con sé il segno della violenza e dell'ingiustizia, tratto prevalente della dimensione individuale. In questa dimensione c'è però, accanto alla violenza e all'ingiustizia, anche la memoria della totalità come altra modalità del medesimo essere, che è segno del legame fra l'uno e i molti, della loro reciproca appartenenza²⁷: i numerosi esempi di coppie polari che ricorrono nel pensiero greco più antico, oltretutto nell'esperienza comune a tutti basata sulla distinzione e sul conflitto, mostrano a un tempo l'opposizione fra diversi e la loro unità come caratteri specifici di un *logos* estraneo al bisogno di correggere ciò che si vede e si sente, dunque al bisogno della conciliazione derivante dal principio astratto della non-contraddizione.

Tutto ciò dischiude lo spazio a un pensare che rifiuta il principio d'esclusione basato sulla non-contraddizione, l'*o-o*, e accoglie invece la convivenza degli opposti, l'*e-e*, la tensione irriducibile all'unità, che è apertura all'alterità come parte di sé insita in ciascuno. L'atteggiamento che ne deriva si mostra di conseguenza volto alla comprensione più che al dominio, al riconoscere nella polarità la comune natura di se stessi, soggetti, e dell'oggetto. Questo modo di pensare per cui ogni cosa è doppia, è polare sostanza certamente l'universo del mito, in cui l'aderenza alla realtà è la condizione che permette di vedere la realtà stessa nella sua dimensione celata, tanto che sono la letteratura e l'arte in genere ad avere raccolto pienamente questa eredità, che agisce comunque anche nella filosofia. Esso si mostra nei pensatori cosiddetti presocratici, poi riemerge nella storia – in Italia per esempio con Giorgio Colli – in particolare ogni qualvolta i sistemi filosofici totalizzanti mostrano la loro fragilità e si può intendere come un richiamo all'esperienza, particolarmente necessario se si vuole ripensare la politica come esperienza di vita. Anche nella filosofia di Platone è possibile tro-

²⁷ Eugen Fink e Martin Heidegger nel seminario del semestre invernale 1966/67 su Eraclito propongono di intendere l'appartenenza dell'uno e dei molti come *Verhältnis*: essa non è una relazione di possesso né un rapporto di reciprocità, ma il trattarsi dell'uno e dei molti nella «stabilità dell'apertura», come la «tenuta (*Verhalt*) dell'essere e del mondo». È la stessa cosa infatti che, nella separazione da se stessa, si tiene unita e si custodisce perché appartenere e tenere «significano in primo luogo il custodire, tenere in serbo e accordare nel senso più ampio»: questo è del resto il *logos* nel suo significato proprio di raccolta e di presenza di ciò che è stato raccolto. Si veda E. Fink, M. Heidegger, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992.

vare un'eco, forse inscindibile dall'ironia, della forma di pensiero polare, perfino rispetto alla *paideia* e al suo compito politico. Se si guarda la *Repubblica* l'opposizione caratterizza lo stesso uomo, la sua interiorità: accanto all'anima razionale, sede della ragione e dell'autocontrollo, c'è l'anima concupiscibile, espressione dei desideri. È dall'interiorità stessa che emerge la possibilità che questa opposizione trovi un equilibrio, tanto che Platone indica con il termine *thymoeides* una specie di anima intermedia, o meglio una forza d'animo capace di indirizzare le altre due anime. Prima ancora di governare la città bisogna allora governare se stessi, trasformare la tensione in equilibrio senza negare la dimensione desiderante e pulsionale. È proprio la polarità dell'uomo che rende possibile l'impegno educativo nella consapevolezza che ciascuno è protagonista di una lotta senza fine dentro e fuori di sé. A questo si può ricondurre la differenza, sottolineata nel *Gorgia*, fra una politica che potremmo definire dell'esempio e una politica di mestiere, volta cioè a governare i problemi specifici: sono politici esemplari coloro che sanno, come Socrate, in primo luogo «essere a capo di se stessi»²⁸ e costruire la loro città interiore.

L'esemplarità non è la dimensione esclusiva della politica ma costituisce la base necessaria per potere qualificare, o riqualificare, la vita comune, cioè l'essere politico di ciascuno, e in particolare una politica di mestiere, che si avvalga cioè delle competenze necessarie per governare. Una volta chiarita la reciproca implicazione del modo di essere, ossia dell'etica, e della politica, spetta alla *paideia* il compito di regolare la loro relazione. A voler precisare in cosa consista esattamente l'impegno educativo si potrebbe affermare, tenendo presente il frammento di Anassimandro, che esso cerca di potenziare la memoria della totalità che agisce nell'individuazione per volgerla a riconoscere nell'altro il completamento di se stessi, della propria identità. Se si intende dunque questa memoria come spinta all'apertura, a non irrigidirsi nella dimensione individuale, si nota che essa può percorrere due vie: una verticale e solitaria, testimoniata in particolare dalle esperienze tipiche del misticismo di matrice ebraico-cristiana, l'altra orizzontale e comune propria della politica.

Entrambe le spinte non negano la dimensione dell'individuazione, anzi muovono proprio dal potenziamento della definizione individuale, necessario per ritirarsi in se stessi, per aprirsi al sentire vitale che scaturisce dalla ricerca interiore: è dentro se stessi, nella propria individualità più profonda che si trova il legame con l'altro e l'opposto. La consapevolezza del legame fra molti e uno è specchio della polarità fra determinazione e indetermina-

²⁸ Platone, *Gorgia*, a cura di S. Nonvel Pieri, Loffredo, Napoli 1991, 491d8-9, p. 205.

tezza, fra necessità e libertà – dove proprio nella radicalizzazione di un estremo emerge la sua opposizione – e favorisce la relazione fra i molti.

Diverso invece è l'esito delle due spinte poiché, in un caso, l'apertura al tutto è di tipo contemplativo, volta cioè a riconoscere nella totalità se stessi, come mostra il mitologema di Dioniso che guardandosi allo specchio invece di vedere se stesso vede il mondo, nell'altro caso l'esito è di tipo attivo e si può vedere nell'azione volta a garantire la convivenza, nell'azione politica. L'esperienza del rapporto fra individuo e *physis* si declina così nell'esperienza politica in cui è possibile procedere dal singolare al comune, dall'individuale al collettivo e viceversa e di impegnarsi nella trasformazione non solo della realtà ma anche di se stessi, o meglio di se stessi con la realtà. Questa trasformazione è l'esito della capacità inventiva di determinazione dell'individuo: si tratta naturalmente di una determinazione provvisoria, dal momento che la tensione polare, di cui il conflitto è manifestazione, è dimensione irriducibile nell'assenza di qualsivoglia fondamento fisso, dunque di qualsiasi orizzonte di sintesi conclusiva, almeno nella dimensione dell'esperienza politica: non è un caso che proprio Platone parli della sua *Repubblica* come di un paradigma in cielo.

A questo punto il compito della *paideia* può essere pensato come la capacità di sviluppare la natura politica di ciascuno e di se stessi attraverso l'esperienza del *koinon*, di ciò che è comune e universale pur non essendo immutabile e disgiunto dal singolare: il rapporto educativo è l'esempio concreto di una reciproca apertura. In tal modo si apre una via di fuga dalla necessità e si afferma un'idea di uomo come accordo delle singole individualità, del sé con l'altro. Il rispetto della diversità fra gli uomini è un tratto dell'universo intellettuale greco: già Empedocle scrive che l'insegnamento «si accresce secondo ciascuna indole (*ethos*), nella quale per ciascuno è la nascita (*physis*)»²⁹, una nascita intellettuale alla consapevolezza e alla costruzione di sé con gli altri, seconda rispetto alla nascita biologica ma da questa inseparabile in quanto sostenuta anch'essa dall'unico e medesimo *ethos*.

La centralità della *paideia* valorizza il legame fra sapere e politica e offre una risposta alla preoccupazione costante del pensiero politico greco di determinare la qualità del cittadino e del governante: la qualità della politica. Questa preoccupazione veniva meno grazie allo sviluppo morale degli individui che affinava il senso civico e l'attitudine ad apprendere competenze specifiche e necessarie. È su questa base che si possono distinguere Pericle e Cleone, il buon politico dal politico improvvisato che agisce sulla

²⁹ Fr. 110 DK, in F. Montecchi, *Empedocle d'Agrigento*, Liguori, Napoli 2010, pp. 144-145.

base esclusiva dell'ambizione personale, l'individuo chiuso in se stesso dall'individuo aperto alla dimensione comune.

Va da sé che queste riflessioni sul tema della *paideia* guardano all'intero universo greco, cercando di tenere insieme Platone con Anassimandro, ma anche e soprattutto con Protagora. Se sul tema della moralità si stabilisce una vicinanza fra la *paideia* protagorea e quella platonica, poiché comune a entrambi è la convinzione che la qualità politica si fondi sulla qualità morale intesa come apertura agli altri, Protagora sottrae l'azione della *paideia* da condizionamenti assoluti introducendo il correttivo relativista che, pur tenendo fermo l'obiettivo del bene comune, consente di poter pensare un umanesimo aperto, che non sia cioè prigioniero dell'universalità della propria tradizione e della propria cultura, e una politica come espressione umana, universale e relativa a un tempo. Sotteso a tutto questo è sempre il rispetto dell'esperienza, della sua polarità, dove i conflitti non hanno possibilità di sintesi definitive e l'idealità viene a definirsi come un dinamismo intrinseco alla realtà evitando così i rischi tipici della proiezione degli eventi in orizzonti fissi, vale a dire l'irrigidimento tanto ideologico quanto banalmente realistico.