

Università degli Studi di Napoli Federico II
Dipartimento di Filosofia A. Aliotta

Dottorato di ricerca in
Scienze filosofiche
XXII ciclo
a.a. 2009-2010

I veleni dell'autorità
Uno studio sulla configurazione psicopatologica della tirannide

Tutor
Prof. Aldo Trione

Candidata
Daniela Cardone

I. Principî degenerativi

La pace non esiste per la città ammorzata di tracotanza, bramosia, desideri indomabili e avversa ai vicendevoli compromessi. La città gravida di rancore partorirà un mostro politico:

Cirno, questa città è gravida e temo che figli un uomo capace di raddrizzare la nostra stolta tracotanza. Loro, i cittadini, non hanno ancora perduto il senno, ma i capi si abbandonano a ogni sorta di sopruso. Mai fino ad oggi, o Cirno, i valenti hanno portato alla rovina, una città, ma quando ai vili piace usare la violenza, e quando corrompono il popolo e danno ragione a chi ha torto spinti da brama di ricchezze e di potere, non ti illudere che possa restare a lungo in pace quella città, nemmeno se ora riposa in somma quiete, quando i vili mirano a profitti guadagnati a danno della collettività. E allora ecco discordie e massacri tra fratelli e da ultimo un tiranno. Mai così piaccia a questa città!

Teognide, Elegie, I, 39-52

Per chiunque sia libero per natura varrebbe la pena vivere in una città retta a democrazia per il solo fatto che essa possiede libertà assoluta e incondizionata.

Eppure la condizione isonomica della città prodotta dall'estremo egualitarismo democratico, dall'assenza di misura gerarchica e categoriale, è il peggior morbo che intacca la *polis*, provocato da un'eccessiva e alterata funzionalità della libertà medesima.

Come avviene nella *Repubblica* di Platone Cirno simboleggia la *polis* gravida di tracotanza (*hybris*), *pleonexia*, che la valenza dei molti ha portato alla rovina, sopperendo alla propria anarchia con un'operazione di scelta, concedendo poteri straordinari a un solo capo, allevandolo e facendolo

diventare grande. Cosicché, *ogni volta che nasce un tiranno, esso germoglia dalla radice del capo del popolo, e da nessun'altra.*¹

La tirannide diviene allora una patologia endemica, un'esigenza irresistibile che si presenta *quando una città democratica assetata di libertà, viene a trovarsi sotto la guida di cattivi coppieri e si ubriaca bevendo libertà pura ben oltre il dovuto*².

Paradossalmente in questo stato di parvente omogeneità, la più grave interdizione si riverserà proprio sul soggetto, che nella sua realtà di essere umano bisognoso rimane spoglio della dignità elementare di giudice del proprio benessere³.

Il principio della tirannide si fonda su due premesse, entrambe conseguenza della configurazione delle quattro costituzioni e della persistenza di una *philia* per un oggetto esterno all'*archein*, una passione incondizionata, cioè che tiene l'individuo vincolato ad un unico desiderio, un'unica attesa di soddisfazione, una condizione di *pleonexia* assoluta.

La prima per cui essa non si realizza se non a partire da una costituzione di tipo democratico, dall'estrema libertà che è la schiavitù maggiore e più selvaggia, la seconda: per cui la tirannide nasce dalla democrazia nello stesso modo in cui la democrazia nasceva dalla oligarchia⁴.

Le quattro costituzioni platoniche hanno denominazioni precise. La prima, l'aristocrazia, cretese e laconica, elogiata dai più, la seconda, chiamata oligarchia, è una costituzione piena di una gran folla di mali, c'è poi quella che le è avversaria, la democrazia, e poi la nobile tirannide, che eccelle su tutte queste, la quarta e terminale malattia di una città.⁵

La determinazione della tirannide sulla base della persistenza di una *philia* e di una psicodinamica retta da *pleonexia*, resta comprensibile nel momento in

¹ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2006, VIII, 565 c,d.

² Platone, *ibid.*, VIII, 562 d.

³ L. Strauss, *La tirannide*. Saggio sul Gerone di Senofonte. Presentazione di F. Mercadante, Milano, 1968, p. XXIX.

⁴ Platone, *Ibid.*, VIII, 562a.

⁵ *Ibid.*, VIII, 544d.

cui si tiene conto, prima della declinazione delle quattro forme di governo, della corrispondenza tra anima e *polis*, nonché della struttura tripartita dell'anima descritta da Platone nel IV libro della *Repubblica*.⁶

La trasformazione dell'uomo democratico in uomo tirannico avviene comunque in uno stato di disarmonia, che sia un tiranno apparentemente equilibrato, come nel IV libro della *Repubblica*, o uno psicopatico così come descrive Platone nel IX libro.

Nel primo caso egli produce il massimo dell'ingiustizia verso i propri sottoposti, con frode e inganno e ottenendo per sé il massimo della felicità, per gli altri il massimo della sventura⁷.

Nel secondo si tratta di uno psicopatico, dicevamo, dominato in maniera morbosa e ossessiva dal desiderio di piaceri contrari a natura.

Il fatto è che in entrambi i casi il tiranno è un uomo capace di esercitare sui propri sudditi una soverchiante supremazia, un desiderio non represso, una passione (*philia*) verso ciò che è esterno alla sfera del contenibile e che si può tradurre con *pleonexia*, il desiderio cioè di avere più della propria parte.⁸

Il desiderio non frenato trasgredisce il *nomos*, in quanto tra i desideri e 'i piaceri non necessari alcuni sembrano essere contrari alle leggi'⁹.

Tutti possono essere soggetti a ogni forma di desiderio, esso *può venir posto sotto controllo, ma in ogni caso non estirpato* e anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati è senza dubbio presente una forma di desideri terribile e selvaggia e illegale [...]¹⁰.

La trasgressione è riferita alla legalità sia della vita pubblica, sia della vita privata e il desiderio che è nutrimento del tiranno, si colloca sul versante inferiore dell'anima tirannica.

⁶ Il principio della tripartizione dell'anima corrispondente alla tripartizione dello stato è predeterminato dal fatto che esiste una dipendenza delle forme politiche dai tipi umani prevalenti nelle singole comunità: 'anche di tipi d'uomo vi sono necessariamente tante forme quante ve ne sono di costituzioni'. Il principio è però valutabile in virtù di un parametro puramente politico. Cfr., Ibid., VIII, 544e, e nota n. 15 p., 931.

⁷ Platone, ibid., 344 a, b e sgg.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., IX, 571b.

¹⁰ Ibid., IX, 572b.

È l'insaziabilità passionale (*philia*) verso l'oggetto esterno all'*archein* e esterno all'anima (richiamando il parallelismo tra polis e anima) a costituire l'uomo e lo stato timocratico, oligarchico, democratico e tirannico in ultimo. Laddove l'oggetto passionale è di volta in volta mosso dalla brama di ambizione, di affermazione personale e ricezione di onori (*philotimia*), di ricchezze (*philocremania*), di licenza senza limiti (*exousia*), e mosso infine da *eros* incondizionato e sinistro.

Nella *Repubblica* il cedimento delle passioni non è più motivato solo dall'aggressività di fattori esterni, il movente cioè del disordine più totale (tirannide), statico e irrecuperabile, per certi versi, il conflitto generatore della condizione psicopatica del tiranno non è più quello dell'anima e il suo altro (corpo e società)¹¹, è bensì nel conflitto interno all'anima stessa, che vede contrapporsi le diverse cariche energetiche attive della dimensione psichica, una costante lotta interiore tra desideri e istanze censorie.

Questa tensione tra il desiderato e il non desiderato, tra il desiderabile e il non desiderabile, conduce ad una *stasis* psichica che diverrà, in riferimento al parallelismo tra anima e *polis*, una *stasis* politica corrispondente al tumulto della condizione tirannica, identico per l'uomo/tiranno e per la città/tirannica. Il desiderio può essere posto sotto controllo, anche se non estirpato: *fra i piaceri e i desideri non necessari, alcuni [...] sono contrari alle leggi. Essi probabilmente nascono in ognuno, ma se vengono repressi dalle leggi e dai desideri migliori insieme con la ragione, nel caso di alcuni uomini si*

¹¹ La determinazione della passione come 'malattia dell'anima' e quindi movente di un conflitto intrapsichico si completa nella *Repubblica* di Platone. In origine infatti, il modello eziologico di tale stato nervoso era ritenuto riflessivo alle sollecitazioni esterne. La 'malattia' insorgeva quando il corpo veniva a soccombere nella sua prova di forza con gli elementi patogeni esterni (cibi, elementi atmosferici, sforzi, eccessi nel regime di vita). Si trattava cioè di un cedimento dell'anima alla pressione esterna. Il morbo dell'anima, di cui parla Platone originariamente nel Fedone (66b-c;94d-e), era già una lotta perpetua con i desideri, le pulsioni erotiche, le collere, le paure. Nella seconda esplicazione, quella della *Repubblica*, appunto, la lotta è trasposta alla dinamica delle passioni. Il conflitto è solo interno all'anima stessa. È chiuso in un circuito folle e vorticoso in cui le passioni combattono corpo a corpo. Cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Bari, 1995. p. 45 e sgg.

*allontanano del tutto oppure restano pochi e deboli, in altri più forti e numerosi.*¹²

Le pulsioni si collocano, nella tripartizione dell'anima, sul versante più inferiore, vicine alla corporeità e all'individualità: la brama di cibo e di vino, l'*eros* sessuale, l'avidità di ricchezze.¹³

A queste pulsioni appartiene il medesimo desiderio di un potere tirannico, che consente al tiranno appunto di non distinguere più tra il sonno e la veglia e realizzare in vita ciò che nel sonno la parte irrazionale non censura.

Questi desideri sono allora: *quelli che si risvegliano nel sonno, quando il resto dell'anima – ciò che vi è in essa di razionale, socievole, adatto al comando – riposa, mentre la parte ferina e selvaggia, piena di cibo o di vino, si sfrena nella sua danza, e, scacciando il sonno, cerca di aprirsi la via per dare sfogo ai suoi abituali costumi [...]. In un simile stato essa osa fare di tutto, come sciolta e sbarazzata da ogni freno di vergogna e di ragionevolezza. Tentare di accoppiarsi con la madre non la imbarazza affatto, o con chiunque altro fra uomini, dei o animali, e commettere qualsiasi assassinio, e non astenersi da alcun cibo*¹⁴. *In una parola non si arresta di fronte agli estremi della follia e della spudoratezza.*¹⁵

In una condizione di sanità e moderazione l'uomo si accosta al sonno *tenendo ben desta la sua parte razionale senza affamare troppo la parte desiderante, cosicché essa si assopisca e non turbi quella migliore, così come ammansisce la parte aggressiva per non addormentarsi con la collera in subbuglio [...]*.¹⁶

Quest'ultima è la forma di persistenza allora, dei desideri più terribile e selvaggia. È la condizione di disarmonia che può generare un tiranno più o meno cosciente o al contrario uno psicopatico.

¹² Platone, *ibid.*, IX, 571b.

¹³ Vegetti Finzi, *ibid.*, cfr., p. 49.

¹⁴ Si tratta di un probabile riferimento all'antropofagia, tratto caratterizzante del tiranno anche nell'età contemporanea.

¹⁵ Platone, *ibid.*, IX, 571d.

¹⁶ *Ibid.*, 572a.

L'uomo che si lascia andare alla trasgressione è dunque infettato da un unico morbo laddove la passione è una malattia che si impadronisce dell'anima intera in seguito al cedimento di una ragione che ha perduto il suo *tonos*¹⁷.

Questo per capire che in Platone la stessa soggettività, che attraverso tale dinamica e tale crollo conduce alla tirannide, è una figura composita, con una costante che è il conflitto tra le sue forze interne diverse e disarmoniche, le quali dovrebbero e potrebbero essere educate all'armonia e immunizzate alla destabilizzazione del razionale.

Sta di fatto che la definizione di diversi tipi psicologici individuali¹⁸, qui a noi utile per la configurazione psicopatologica del tiranno, trova la sua matrice proprio in questa sequenza passionale che raffigura la soggettività in funzione delle diverse forze in conflitto, così come descritte da Platone nel libro IX della *Repubblica*, per cui in ogni anima sono racchiusi un uomo (principio razionale), un leone (la reattività emotiva all'altro, lo *thymos* di memoria eroica) e un mostro policefalo (la sfera dei desideri sessuali ed alimentari, la brama di ricchezze e potere tirannico).¹⁹

Proprio l'assenza di sovrapposizione tra *politeiai*, rispettivi gruppi dirigenti, e tipi psicologici individuali conferma l'esistenza di una soggettività in conflitto che è l'elemento caratterizzante di questa analitica platonica.

Da qui si vuole arrivare a definire il motivo per cui la tirannide è fondamentalmente una condizione oscura della psiche umana che incombe come possibilità reale in quanto nutrita dall'agonismo dei desideri non suscettibili al compromesso e dalla disputa tra le parti dell'anima, mozioni che latitano nell'individuo e di cui Platone aveva già tracciato l'evoluzione, paradossalmente oggi a confine tra filosofia, psicoanalisi e antropologia.

¹⁷ Vegetti Finzi, *ibid.*, cfr., p. 52.

¹⁸ Non c'è in ogni caso né potrebbe esserci una sovrapposizione lineare e puntuale fra *politeiai*, rispettivi gruppi dirigenti e tipi psicologici individuali. Difatti un individuo tirannico può certamente vivere in un regime democratico, oppure un oligarca in una città democratica. M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica di Platone*, introd. ai libri VIII e IX, cit., p. 18. È la tesi anche di G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, 2003.

¹⁹ *Ibid.*

Ogni assetto sociale e costituzionale è dominato da contraddizione, da preminenza di una parte che ne determina prima o poi il rovesciamento o la transizione verso una condizione di *stasis*, allo stesso modo avviene, in modi e tempi diversi, e quindi non coincidenti, per le configurazioni psichiche, creando appunto, una situazione di empasse, di *stasis* psichica, che è poi il caso estremo della tirannide, come dinamica insieme psichica e politica.

Questo si verifica, dal punto di vista analitico, tenendo conto del trasferimento delle attitudini propizie alla creazione di una città giusta e virtuosa sul piano dell'individuo.

Un'unità armonica di parti componenti fa giusta la *polis* così come fa giusto l'individuo. La giustizia è la virtù unitaria del corpo sociale articolato in parti e l'anima individuale è altrettanto scissa in diversi centri motivazionali.

Così come la città può essere tripartita, così come uno stato sembra temperante, coraggioso e sapiente, per certe condizioni e disposizioni, allo stesso modo si valuta l'individuo: *nella misura in cui egli ha nella sua anima queste stesse forme, presenterà anche le stesse condizioni di quei generi, e perciò potrà correttamente venir valutato con gli stessi appellativi della città.*²⁰

Abbiamo da un lato forme di reattività sociale dell'individuo rispetto all'altro²¹, sprigionate cioè dall'esposizione all'altro, forme di reattività alla corporeità, all'individualità, mediate e temperate dalla parte razionale (*logistikon*), a cui spetta di diritto la guida della condotta individuale.

Nel primo caso si tratta dell'elemento collerico (*thymòs*)²², che ci rende animosi, lo spirito di vendetta, il desiderio di gloria e di prestigio²³, nel

²⁰ Platone, *ibid.*, IV, 435c.

²¹ Qui il contesto analitico non deve sembrare incompatibile con una dimensione socio antropologica anche contemporanea. Cfr. Vegetti Finzi, *ibid.*, p. 49.

²² Il termine *thymoeides* è, in questo caso, prelevato dalla etnopsicologia ippocratica di *Arie acque luoghi* (capp. 16 e 23), dove si designava l'aggressività valorosa dei popoli europei contrapposta alla mansuetudine asiatica.

²³ Lo *thymos* produce le reazioni colleriche che sono eredi dirette del valore guerriero proprio dell'eroe omerico. M. Vegetti ricorda le diverse determinazioni della collera, aspra e amara, nell'Iliade di Omero.

secondo si tratta dell'elemento appetitivo (*epithymetikon*), che fa provare amore, fame, sete e che eccita gli altri appetiti, ribelle alla ragione.

La condizione disarmonica dell'anima è comprovata dalla tensione continua delle parti che, come dicevamo, agiscono in perenne movimento, convulso, sincrono e dipartito allo stesso tempo²⁴. Le passioni, così come gli oggetti non sono ora ferme, ora in moto sotto uno stesso loro aspetto, in un disegno geometrico restano se stesse e sotto lo stesso loro aspetto, eppure possono fare ciascuna cose contrarie²⁵, una da una parte, una dall'altra: *allo stesso modo non è giusto dire dell'arciere che le sue mani contemporaneamente e avvicinano l'arco, bensì che una mano lo allontana, l'altro lo avvicina [...] così diremo che c'è qualcuno che pur avendo sete rifiuta di bere [...] e in questi casi c'è nell'anima una parte che ordina di bere, e un'altra che lo proibisce, e questa seconda è diversa dall'altra e la domina.*²⁶

È questa condizione inquieta, quella in cui versa il tiranno, che vedremo, solo, nemico e amico di se stesso. L'anima del tiranno è 'governata' paradossalmente, da totale anarchia e illegalità, un'anima completamente trasfigurata dall'assenza di controllo, collerico, dominata dall'arbitrio più folle e spudorato.²⁷

Nel primo libro Omero usa ben quattro diversi termini per descrivere la nebulosa collerica: *menis* vale come indignazione, risentimento violento, in rapporto con *cholos*, la collera appunto aspra e amara (in seguito connessa al temperamento bilioso), *menos*, furore guerriero del campo di battaglia e infine *thymòs*, l'impulso emotivo che scatena l'azione. In particolare nell'Iliade, XIII, 73-75: *Ed ecco dentro di me, nel petto, lo thymòs con voglia maggiore si volge a lottare e a combattere, e sotto fremono i piedi e sopra le braccia.*

Cfr. M. Vegetti, *ibid.*, cit. p. 39 e sgg.

²⁴ *La stessa cosa non può contemporaneamente fare o subire cose contrarie sotto lo stesso aspetto e in rapporto alla stessa cosa [...].* Non si tratterà, per Platone, della 'stessa cosa', ma di una pluralità. La struttura 'coreografica' dell'anima vista appunto, come un'articolazione di parti autonome, indica palesemente una dinamica degli opposti eppure uguali, per i commentatori la prima formulazione del principio di non contraddizione, *kata tauton*, non «nella stessa parte», ma «per lo stesso aspetto». Cfr., Platone, *Ibid.*, IV, 436c e nota n. 40 p. 595.

²⁵ *Simili oggetti non sono ora fermi ora in moto sotto uno stesso aspetto; diremmo invece che essi presentano un asse e una circonferenza, e che rispetto all'asse sono fermi [...], ma che rispetto alla circonferenza hanno un moto rotatorio, ma quando l'asse deviasse dalla perpendicolare verso destra o sinistra, o avanti e indietro, contemporaneamente alla rotazione, allora non sarebbero fermi in nessun modo.* *Ibid.*, IV, 436e.

²⁶ *Ibid.*, IV 439,b e ss.

²⁷ Anarchia e illegalità (*anarchia kai anomia*: IX 575a) perché Eros vi regna come un «monarca»: non è una contraddizione di termini, ma riflette la concezione, non solamente platonica, ma tipica della tradizione politica greca, secondo cui nella tirannia l'arbitrio del tiranno costituisce l'unica 'legge' e dunque non vi è legge ma ciò che è 'libito' diviene 'licito'. G. Giorgini, *Il tiranno*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libri VIII- IX, Napoli, Bibliopolis.

L'elemento collerico, *thymos*, segna il transito immediato fra la psicologia della collera e la costruzione di una soggettività eroica, il furore guerriero che tuttavia costituisce una energia a cui non si può rinunciare.

Assunta la distinzione tra le prime due forme dell'anima (*epithymetikon* e *logistikon*), la terza forma, quella originaria dello *thymos* segue un percorso di progressivo incremento collerico a sua volta gestito ora dall'elemento razionale, ora da quello irrazionale.

La terza forma è infatti affine alla parte desiderante²⁸ (*epithymetikon*) e allo stesso tempo può esserlo a quella razionale.

In due distinte situazioni abbiamo il verificarsi di uno stato di collera razionale e irrazionale. Nel primo caso prevale l'elemento eroico e vendicativo che è però governato dal *logistikon*, ed è l'animosità guerriera e coraggiosa che aspira alla gloria e alla fama anche, ma che è disposta a cooperare con la ragione: *la sua collera non ribolle e non infierisce, alleandosi con ciò che gli sembra giusto [...] e resiste fino alla vittoria e non desiste, negli uomini nobili, prima di aver ottenuto la giustizia o la morte*²⁹, nel secondo caso lo *thymoeides* è asservito all'*epithymetikon*, la dimensione irrazionale dell'anima, ed è il momento in cui la collera, schiava della parte desiderante e appetitiva viene trascinata verso i piaceri più deplorabili moralmente e socialmente, per cui l'energia negativa che tuttavia era governata per lo *thymos* razionale, degenera in violenza e arroganza, irascibilità, uno stato conflittuale dell'anima in cui prevale il disordine, l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e ogni genere di malvagità³⁰ proprie del tiranno.

D'altro canto, pur essendo lo *thymos* preposto in particolare agli aspetti dell'anima che riguardano i guerrieri, costituisce di fatto il carattere dominante dei *phylakes*, prima della distinzione tra guerrieri e governanti.

²⁸ Platone, *ibid.*, IV, 440e.

²⁹ *Ibid.*, IV, 440d.

³⁰ *Ibid.*, IV, 444b.

Manca alla collera irrazionale del tiranno il principio negoziatore della *sophrosyne*, in quanto controllo e in tale condizione, rinuncia all'abuso del proprio potere politico e militare, quindi deviazione del principio che regola la nozione di *andreia*, il coraggio in quanto capacità di discernere le cose da temere realmente. Se *andreia* è mantenere l'opinione sulle cose temibili nonostante le spinte contrastanti dei piaceri e dei desideri, la *sophrosyne* è un dominio di sé. Nel caso di *sophrosyne* si tratta cioè di essere forti per non cedere al desiderio, nel caso di *andreia* si tratta di mantenere e discernere delle giuste convinzioni. La sommatoria di entrambe dà come risultante un'invasione del coraggio sul terreno dell'autocontrollo, per cui il limite alla liceità è raggiunto dal tiranno con una erronea valutazione di cose realmente temibili (come ad esempio la perdita del potere assoluto), secondo parametri guidati da eccesso di *epithymetikon*, *pleonexia* e *hybris*³¹.

Di fatto la virtù del cittadino che può dare il suo contributo al governo della *polis*, presuppone *aidos* e *dike*, cioè, *sophrosyne* e *diakaiosyne*, moderazione e giustizia.

Parliamo ora del principio di moderazione e giustizia perché entrambi, ribadendo l'unificazione psichica dell'individuo e quella politica, in una doppia definizione di giustizia individuale e collettiva, conducono alla determinazione del compimento di azioni che normalmente sono ritenute giuste secondo il principio della *oikeiopragia*, ma che paradossalmente assumono valore di giustizia in virtù di una razionalizzazione del male, di un

³¹ Il fatto che all'interno della polis i comportamenti individuali possano in qualche modo coinvolgere anche la vita collettiva, e quindi il dare credito ad una influenza dei caratteri psicologici sulla determinazione delle costituzioni socio-politiche, è comprovato da diverse e numerose testimonianze antiche. In esse la dinamica oppositiva tra *sophrosyne* e *hybris* esemplifica la contrapposizione tra l'individuo in possesso di autocontrollo (il che costituisce il tratto distintivo del cittadino greco) e la superbia del cittadino o dei cittadini che agiscono con la superbia di voler dominare e asservire gli altri popoli, esercitando con *hybris*, appunto un governo dispotico e tirannico. Nella produzione poetica di Solone ad esempio, ha commentato Silvia Gastaldi, è costante l'ammonimento a evitare la *hybris*, la tracotanza e la dismisura. Teognide, le cui elegie riflettono parimenti i contrasti tra gli aristocratici e la grande massa dei non nobili nella Megara del VI secolo, annovera espressamente la *sophrosyne* tra le virtù, e istituisce per altro una stretta connessione con la giustizia, *dikaiosyne*, entrambe destinate a svolgere un ruolo centrale nell'ambito delle *aretai* politiche. Cfr. S. Gastaldi, *Sophrosyne*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. III, Libro IV, Napoli, Bibliopolis, cit., p. 207 e sgg.

uso cioè razionale della propria intelligenza proprio per il compimento di azioni dispotiche. In pratica se l'autentica *sophia* implica per Platone, l'impossibilità di fare il male, ciò non vuol dire che non esista nell'individuo una intelligenza (un uso razionale della ragione) che si può usare a scopi ingiusti.³²

Anche in questo senso si può dire che la giustizia rappresenta una variabile dipendente dalla forma di governo ed è in questo contesto importante valutare come la questione della giustizia sia relativa a una corretta assegnazione delle funzioni di esercizio dei componenti della *polis*, per il semplice fatto che se il principio di *oikeiopraxia*, del fare ciascuno le cose proprie (le cose che gli competono), tocca il senso di giustizia collettiva, è altrettanto giusto che vi siano dei rapporti gerarchici che strutturano (l'anima) e le città giuste e da cui si ripartiscono le forme di condotta e le gerarchie di governo nate sempre da *philia* per un oggetto estero all'*archein*.

Questa *philia* produce un quadro delle prime forme degenerate e degenerative di costituzione che conducono ad ogni modo verso l'ultimo male, quello della tirannide.³³

In virtù della struttura tripartita dell'anima, si distingue allora, nel caso della costituzione democratica, una *philotimia* (passione per la vittoria), dettata dalla supremazia dell'elemento animoso, collerico, dello slancio emotivo (*thymoeides*) sul centro di controllo razionale (*logistikon*): *una costituzione interamente commista di male e di bene [...] in cui è soprattutto evidente un*

³² Platone, *ibid.*, 494a, 494b.

³³ L'esposizione delle forme di costituzione è fatta da Platone partendo da un movente e un movimento genetico, anziché da una tassonomia statica. Una sequenza genetica – ha notato Mario Vegetti – che a sua volta non è traducibile in una successione storica. Esiste cioè una contraddizione principale che ne determina sempre il rovesciamento e la transizione, dovuto in questo caso a uno straripamento del desiderio per l'oggetto verso cui è rivolto l'individuo, passione per la vittoria nella costituzione democratica, o passione smodata diretta all'accumulo di ricchezze nel caso dell'oligarchia. In ogni caso, la dinamica è pari a quella delle configurazioni psichiche. M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, Milano, BUR, 2006, introd. Ai libri VIII e IX, cit. p. 197. Cfr. anche R. Porcheddu, *Dialettica delle costituzioni e delle ideologie nella Repubblica di Platone*, Sassari, 1984.

*solo aspetto, dovuto al prevalere del carattere aggressivo: l'ambizione di successo e di onori*³⁴.

Nel caso della costituzione oligarchica una *philocrematia*, un asservimento al desiderio di ricchezza, un rendere onore alle ricchezze, una sottomissione dell'elemento razionale e animoso al principio appetitivo (*epithimetimetikon*): *quando al principio razionale e a quello aggressivo, deponili a terra da una parte e dall'altra di quello e resiglieli schiavi, al primo non permette di calcolare e di indagare nient'altro se non il modo di incrementare il patrimonio, al secondo, dal canto suo di ammirare e di onorare null'altro se non la ricchezza e i ricchi, e di rivolgere le sue ambizioni a nessun'altra cosa che non sia l'acquisizione di ricchezze.*³⁵

Seguono democrazia e tirannide: il modo in cui la tirannide ha origine dalla democrazia è pari alla dinamica in cui la democrazia è maturata dall'oligarchia.

In entrambi i casi la *philia* è dominata da un'estrema licenza di godimento, di amore e potere per la ricchezza per la transizione in democrazia e saturazione di libertà per la transizione in tirannide.

La configurazione psichica dei due ultimi stadi si lega ai precedenti con un'unica giuntura, che è in ogni caso dismisura, per l'individuo che *soddisfa fra i suoi desideri solo quelli necessari e non spende denaro per altro, ma rende schiavi, perché inutili gli altri desideri.*³⁶

Il passaggio dall'una all'altra costituzione per vie degenerative è determinato da un'assenza di purezza nella capacità selettiva, nella distinzione di scelte coerenti e definitive, creando una sovversione e una disarmonia delle parti dell'anima (e della polis).

³⁴ Platone, *ibid.*, VIII, 548c.

³⁵ *Ibid.*, VIII, 553d.

³⁶ *Ibid.*, VIII, 554a. Il riferimento è qui all'individuo oligarchico, ma l'asservimento ai desideri superflui è più che esemplificativo per l'abbandono totale del principio razionale. Abbandono che è dicevamo, il fattore comune di transizione e degenerazione di tutte le costituzioni.

Per questo, come vedremo nel particolare, *la stessa malattia che insorta nell'oligarchia l'aveva distrutta, anche in questa costituzione (democratica, che è scatenante per la tirannide) diventando più grave e più forte per via della licenza riduce la democrazia in schiavitù,*³⁷ il prezzo che il *demos* pagherà per uno stato ricolmo di libertà.

II. Dall' oligarchia alla tirannide

Aristotele indicava l'oligarchia come governo dei ricchi, a prescindere dal numero, nella Repubblica per oligarchia non si intende il governo dei pochi, ma il potere dei ricchi³⁸.

In realtà ciò che più ci interessa è considerare l'esistenza di un unico elemento scatenante l'ultima forma di comportamento che degenererà in tirannide, e cioè l'insaziabilità del bene prediletto³⁹, il dover diventare quanto più ricchi è possibile, nel caso del regime oligarchico e la piena licenza, l'estremizzazione del principio egualitario e di *parrhesia* ed *exousia* nel governo democratico.

Nella dinamica di transizione dalla costituzione oligarchica a quella democratica, l'uomo oligarchico vive nella piena completezza il suo conflitto interiore.

L'idea assoluta di 'privatizzare' ogni bene, di poter godere di un possesso assoluto e privilegiato di ogni ricchezza, di riempire ad ogni costo *quel forziere d'oro solo per sé, escogitando motivi per spendere per se stessi, dando una falsa interpretazione delle leggi alle quali non obbediscono né loro né le loro donne*⁴⁰ rende quest'uomo prigioniero di conflitti interiori e

³⁷ Ibid., VIII, 563e. La notazione tra parentesi è mia.

³⁸ Nella definizione di oligarchia non si fa qui riferimento all'etimologia (governo dei pochi) ma alla ricchezza. In Platone il criterio numerico è comunque implicito perché il contrasto ricchi – poveri è anche un contrasto tra pochi e molti. In sostanza nel regime oligarchico i governanti sono: pochi, ricchi, irrispettosi delle leggi. Cfr. Franco Sartori, (a cura di), *La Repubblica* di Platone, n. 30 l. VIII, p. 790.

³⁹ Ibid., VIII, 555b.

⁴⁰ Ibid., VIII, 550d.

*non sarà uno ma in un certo senso doppio, perché di solito, nello scontro fra i suoi desideri saranno quelli migliori a dominare quelli peggiori*⁴¹.

L'uomo oligarchico soddisfa tra i suoi desideri solo quelli necessari (qui il principio razionale, *logistikon*, domina lo *thymos*) e non spende denaro per altro, ma rende schiavi, perché inutili, gli altri desideri. Il principio razionale continua a controllare il rapporto tra mezzi e fini, ma nel contempo controlla la parte desiderante: *quanto al principio razionale e a quello aggressivo (logistikon e thymos), deponili a terra e resili schiavi, al primo non permette di calcolare e di indagare nient'altro se non il modo di incrementare il patrimonio e al secondo di ammirare e di onorare null'altro se non le ricchezze e i ricchi, e di rivolgere le sue ambizioni a nessun'altra cosa che non sia l'acquisizione di ricchezze [...]*.⁴²

Non vi è alcun dubbio che l'uomo avaro e affarista presenti dunque un aspetto simile alla città retta da un regime oligarchico⁴³, si tratta di un uomo arido, un tesaurizzatore che cerca di ricavare denaro da tutto, ma soprattutto *non si è mai preso cura della sua educazione, altrimenti non avrebbe scelto un cieco come corifeo e non l'avrebbe tenuto nel massimo onore*⁴⁴.

Il conflitto, la guerra dentro l'animo dell'individuo oligarchico è pari alla patologia che investe la polis sotto governo oligarchico retto dal principio del potere e della ricchezza, per cui la tensione verso il suo accumulo ne determina l'indebolimento delle capacità politico militari del gruppo dirigente, l'impoverimento di una sua parte a vantaggio di poveri, il cui

⁴¹ Ibid., VIII, 554d. In realtà se nell'uomo timocratico la parte dominante è quella irascibile (*Thymos*), nel caso dell'uomo oligarchico è il dominio della parte appetitiva a poter far parlare di un uomo doppio, poiché la scissione è interna alla stessa parte appetitiva.

⁴² Ibid., VIII, 553d. In questo caso la razionalità esercita il suo compito di coordinamento tra mezzi e fini, ma lasciando che la parte appetitiva determini il contenuto del fine.

⁴³ Ibid., VIII, 555b.

⁴⁴ Ibid., VIII, 554b. La cecità di Ploutos, il dio della ricchezza che viene seguito da chi vede invece che venirne guidato, è il tema di apertura del *Pluto* di Aristofane: S'è messo dietro a un povero cieco, fa il contrario di quello che dovrebbe. Noi che vediamo dovremmo guidare i ciechi: lui invece lo segue, e obbliga me per giunta [...], vv.13 sgg.

potere condurrà alla democrazia e alla sua estrema, inevitabile risultante, la tirannide appunto⁴⁵.

A livello individuale sono la delusione e il principio aggressivo a determinare il desiderio e l'avidità di ricchezze: un figlio emula il padre, ne segue le orme finché lo vede urtare d'improvviso contro la città *come se fosse uno scoglio*, perdendo le proprie cose e se stesso, da stratego è trascinato in tribunale, danneggiato nel processo da sicofanti, messo a morte, esiliato o privato dei diritti dell'intero patrimonio.

Viste queste cose, perdute le sue sostanze, il figlio è atterrito, mortificato, umiliato e rovescia dalla sua anima l'ambizione, il principio aggressivo e collerico (*thymos*) guidato dagli stimoli più razionali (*logistikon*), tendenti alla realizzazione di esperienze e risultati più nobili e onorabili. Umiliato dalla povertà si dedica agli affari e la dedizione assoluta all'accumulo del proprio patrimonio modula il desiderio e l'avidità a un solo interesse.⁴⁶

Di tale principio farà *il gran re in se stesso, cingendolo con tiare e collane e appendendo sciabole alla sua cintura*.⁴⁷

Allo stesso modo, nel corpo politico, privo di controllo, guidato da indifferenza e permissività, anzi paradossalmente nutrito dagli stessi di cattivo cibo, germina il male 'fisico', la patologia degenerativa.

Nel regime oligarchico coloro che devono il potere ai loro ingenti patrimoni, non volendo impedire ai giovani dissoluti di sperperare i propri averi mediante leggi appropriate, si adoperano della sfortuna di questi giovani per impadronirsi dei loro beni. In una simile città è dunque impossibile che si

⁴⁵ È vero – ha ricordato Mario Vegetti – a proposito della tirannide Socrate non dice se sarà (a su volta) oggetto di trasformazione e per quale ragione e in quale forma di costituzione passi. Il motivo è che non era facile dirlo, perché non è determinabile: secondo lui infatti, la tirannide, deve passare nella forma prima e migliore di costituzione. In tal modo si avrebbe continuità e un ciclo perfetto. Invece la tirannide si trasforma anche in tirannide. Soprattutto c'è ancora un effetto di verità nel pensare che la tirannide sia l'orizzonte inevitabile della storia una volta che la *pleonexia* vi abbia fatto la sua prepotente e incontrollata irruzione. M. Vegetti (a cura di), in Platone, *La Repubblica*, introd. p. 198 e p. 203.

⁴⁶ Crolla cioè la combinazione *thymos/logistikon* in cui l'alleanza della parte razionale con lo spirito collerico poteva dare come risultante comportamenti coraggiosi e nobili, lasciando degenerare la collera e il risentimento in una evoluzione progressiva e senza mezzi termini violenta, dei principi appetitivi, su cui ha la meglio la *philocrematia*.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, VIII, 553 b, c.

possa venerare la ricchezza e che i cittadini acquisiscano un adeguato livello di moderazione: così *i capi delle oligarchie con la loro permissività verso la dissolutezza hanno obbligato uomini non ignobili a diventare poveri [...]. Gli uomini d'affari sembra che neppure vedano l'intento di rivoluzione dei cittadini contro coloro che si sono impossessati dei loro averi e anzi [...] lo feriscono iniettandogli denaro, alimentando il 'padre' della stessa dissoluzione.*⁴⁸

*Dunque, come a un corpo malsano basta una piccola spinta che si aggiunge dall'esterno per cadere nella malattia, e talvolta entra in conflitto con se stesso, anche senza l'intervento di fattori esterni, così anche la città che si trova nella sua stessa condizione [...] si ammala e combatte contro se stessa [...].*⁴⁹

Identica, dicevamo, la malattia che insorge tanto nell'oligarchia quanto nella democrazia, riducendola in schiavitù.

Da questa schiavitù, sorta da un'eccessiva libertà, nella vita privata come in quella pubblica, si insedia la tirannide.

È la democrazia la forma di schiavitù maggiore e più selvaggia⁵⁰, e paradossalmente la condotta determinata dal regime isonomico, quando è cioè l'anarchia più totale ad avere il dominio completo, quando non c'è più gerarchia nella *polis* e nell'anima, sia nel comando, sia nell'obbedienza, è violento il conflitto prodotto all'interno dell'anima quanto quello generato nel corpo politico.

La mancata canalizzazione delle passioni ingovernate e anarchiche, prive di leggi e limiti fa combattere l'anima contro se stessa, è una guerra dentro che non riesce più a 'liberarsi' della propria libertà.

Tale è pure il conflitto all'interno della *polis*.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, VIII, 555d,e. 556,a.

⁴⁹ *Ibid.*, VIII, 556e.

⁵⁰ *Ibid.*, VIII, 564 a.

Quando il giovane – allevato senza cultura e nell’avarizia – *comincia da fuco, a gustare il miele e frequenta belve focose e terribili, capaci di procurare piaceri di ogni sorta, multicolori e multiformi*⁵¹, allora puoi pensare che *abbia inizio il mutamento della sua costituzione interiore dall’oligarchia alla democrazia*⁵².

Può capitare che il conflitto interiore e il conflitto civile insorga per motivazioni esterne, per cui i mutamenti possono provenire anche da alleanze o controparti esterne che accelerano il processo di degenerazione.

A sua volta il ragazzo muta *quando una forma di desideri aiuta dall’esterno una di quelle che sono presenti in lui [...]*⁵³ ed è *allorquando sopravviene in aiuto alla parte oligarchica o da parte del padre o da altri familiari che lo ammoniscono e lo rimproverano, allora nascono in lui rivoluzione, controrivoluzione e conflitto contro se stesso*⁵⁴, quella che abbiamo definito la ‘guerra dentro’.

È questo momento agonale e più violento, quello in cui l’anima non riesce a stabilire l’ordine tra le due tensioni, quella oligarchica e quella democratica, non riesce a frenare i desideri messi al bando, essi ne conquistano l’acropoli (la parte razionale), poiché essa è già vuota di conoscenze, di belle occupazioni e discorsi veri.

Messa da parte la misura e l’ordine il giovane è *posseduto e iniziato ai grandi misteri*⁵⁵: arroganza, anarchia, dissolutezza e impudenza diventano buona educazione, libertà, magnanimità, coraggio.

La forma di vita per cui c’è maggiore dedizione diviene allora quella per cui non vi è più alcun obbligo, alcun ordine e *chiamando questa piacevole, libera e beata, egli vi si dedica per la sua intera esistenza*⁵⁶.

⁵¹ È qui paradossalmente, nell’entusiasmo per gli elementi dell’assetto indifferenziato, la genesi del conflitto, ed è questa la condizione psichica più combattuta, di cui il tipo democratico resterà prigioniero, e da qui in poi saranno valutabili i parametri di misurazione delle situazioni di felicità e infelicità, pubblica e privata del tipo tirannico.

⁵² Ibid., VIII, 559e.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., VIII, 560 a.

⁵⁵ Platone, Ibid., VIII, 560 e.

La vita dell'uomo isonomico è la condanna all'infelicità dell'uomo tirannico, contiene moltissime forme di vita così come la *polis* contiene diverse forme di costituzione, sono entrambe le più belle, perché multiformi. È un 'emporio' di modelli possibili, perché l'*exousia*, consente a ciascuno di vivere da democratico, oligarchico o tirannico.

Quest'uomo è un tipo bello nei suoi variegati colori, al pari di quella città: un tipo di cui molti uomini e donne potrebbero invidiare l'esistenza, perché contiene in se stessa moltissimi modelli di costituzioni e di modi di vita⁵⁷.

La città combatte allo stesso modo dell'individuo contro se stessa, quando essa si ammala, quando le tensioni insorgono motivate dall'estremizzazione del pericolo, in questo caso la libertà in eccesso.

La strutturazione/destrutturazione della democrazia avviene quindi in una condizione di violenza. Il conflitto intrapsichico è dominato dai desideri, dalla parte peggiore, il conflitto della polis degenera in catastrofe e fa del capopopolo il tiranno, fa il *demos* vittima del suo stesso amore per la libertà.

La democrazia nasce violentemente quando *i poveri usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l'accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere, assegnate per lo più per sorteggio*⁵⁸. In un regime esasperatamente egualitario dove vengono a cadere categorie e gerarchie, il padre si rende simile ai figli, il figlio simile al padre e non rispetta né teme più i genitori, per

⁵⁶ Ibid., VIII, 561d.

⁵⁷ Ibid., VIII, 561e. A proposito della condotta dell'uomo isonomico ricordiamo una celebre citazione tratta dall'*Ideologia tedesca* di Marx e Engels: «nella società comunista, in cui ciascuno ha una sfera di attività esclusiva [...] la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi viene voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore né pastore, né critico». Cit., IA, p.24 della trad. ital. di F. Codino, Roma 2000.

⁵⁸ Ibid., VIII, 557a. Nell'indicare le origini violente della democrazia, evidentemente Platone fa riferimento non al processo di formazione della democrazia ateniese (relativamente pacifico), ma alla nascita dei regimi democratici nel contesto della guerra del Peloponneso. Insieme con la discussa spiegazione sulla nascita delle democrazie, si analizza più la questione dell'assegnazione, appunto secondo parametri democratici, dell'assegnazione della maggior parte (*hos to poly*) delle cariche mediante sorteggio. Questo criterio fa sì che le cariche vengano distribuite tra un gran numero di persone; ciò rende la democrazia la migliore tra le costituzioni in cui non viene rispettata la legge, perché inibisce l'arbitrio dei singoli individui (cfr. *Polit.* 303a).

essere davvero libero, il meteco si eguaglia al cittadino, il cittadino al meteco [...].⁵⁹

Così, *la stessa malattia che insorta nell'oligarchia l'aveva distrutta, anche in questa costituzione, diventando più grave e più forte per via della licenza, riduce la democrazia in schiavitù*⁶⁰.

È il popolo – abbiamo visto – a concedere in una simile circostanza poteri straordinari a uno solo, fino ad allevarlo e farlo diventare grande: per timore di perdere il primato politico, per proteggersi dall'insidia della fazione oligarchica, il *demos* sceglie, erroneamente, la protezione - trappola di uno, il tiranno di se stesso.⁶¹

⁵⁹ Cfr., *ibid.*, VIII, 563a.

⁶⁰ Platone, *ibid.*, VIII, 564a.

⁶¹ La dinamica di transizione dalla democrazia alla tirannide, è spiegata da Platone partendo dal presupposto che uno stato democratico sia diviso in tre parti, di cui la prima corrisponde agli oligarchici (sorti grazie ad un uso spropositato di *exousia*), la seconda costituita dai crematisti (i ricchi, gli usurai), la seconda infine, quella determinante fatta dal popolo: *gente che lavora con le proprie mani senza occuparsi di politica e possiede ben poco. In democrazia questo è il gruppo più numeroso e sovrano ogni volta che viene riunito in assemblea.* (cfr. VIII, 564 d e sgg.).

E l'ottiene ogni volta, per quanto i capi possano confiscare ai ricchi e distribuire al popolo, tenendone per sé la maggior parte. Sottoposti a confische sono accusati di complottare contro il popolo e di essere oligarchici e *alla fine, quando vedono che il popolo, non per sua scelta, ma perché nella sua ignoranza, è ingannato dai mestatori, si prepara a recar loro ingiustizia, diventando veramente oligarchici, non per loro scelta [...].* Cfr. VIII, 565b,c.

Da qui vengono denunce, processi, e controversie, da qui nasce il capopopolo- tiranno, designato per sbaglio, per errata interpretazione dei fatti, dal popolo.

III. *Stasis* psichica e *stasis* sociale, (condizione ek-statica del tiranno)

Nella trasformazione genetica delle forme costituzionali e nel rapporto di tangenza tra tipi psicologici individuali e forme politiche, la tirannide pare corrispondere a una condizione psichica e politica di asservimento al disordine e alla dismisura, delle passioni per l'anima e della licenza per il capopolo, una condizione statica priva di qualsiasi potenziale di differimento e incremento di variabilità. Non si sa se e per quale situazione possa passare la tirannide. È indeterminabile il momento e il luogo della sua trasformazione.

Per quanto la tirannide dovrebbe passare nella forma prima e migliore di costituzione, tuttavia essa si arresta e si circuisce in se stessa. Posta in valore assoluto rimane staticamente, prigioniera di un conflitto talmente radicale da non consentire una soluzione al suo interno.

Sono due le condizioni per cui si può definire il punto di partenza e di non arrivo della *stasis*, la prima sta nell'assimilazione della dinamica di transizione dalla oligarchia alla democrazia e dalla democrazia alla tirannide, la seconda sta nell'evoluzione del principio di giustizia, giustizia intesa in termini platonici, in quanto giustizia della *polis*, disposizione 'pura' e gerarchica della *polis*, principio di *oikeiopraxia* ricondotto al singolo e dal singolo alla città, perché esemplificazione di ciò che è misurato, regolare, ordinato e armonico, di ciò che deve essere secondo legge.

Abbiamo visto che nel caso del passaggio dall'oligarchia alla democrazia, l'effetto negativo e degenerativo era risultato dalla dismisura e dal desiderio di tesaurizzazione, per una sovversione del principio razionale (*logistikon*) e di quello aggressivo (*thymos*) depositi alla mercé di una unica *pleonexia*, quella crematistica. Come una reazione a catena l'indifferenza e la permissività verso la dissolutezza, aveva schiavizzato l'eccesso di libertà di

questo regime divenuto democratico, esasperatamente isonomico, retto da una *eleutheria* impura, tale da essere destinato a essere reso necessariamente governabile da uno solo. Il capopopolo designato dal *demos* per disperazione, fatalmente, affinché gli eccessi fossero controllati e il comando unico riuscisse a frenarli.

Grazie all'ignoranza e alla mancanza di educazione i desideri di insaziabilità erano diventati numerosi e forti, e questo aveva condotto all'irresistibile esigenza della tirannide⁶²: il *demos* assetato di libertà e sotto la guida di cattivi coppieri aveva bevuto libertà pura, non miscelata con l'autorità⁶³.

In entrambi i casi comunque, per l'anima e per la città, rimanendo sulla linea parallela, cioè, per l'uomo e la città isonomica, compiacendo di giorno in giorno il desiderio o la licenza posseduta, la degenerazione di entrambi gli aspetti è il movente che conduce all'ultimo morbo dell'anima e della città.

La riunificazione psichica dell'individuo e quella politica della *polis*, la medesima evoluzione cioè di una degenerazione senza via d'uscita, racchiude la doppia definizione della *stasis* psichica e sociale.

Essa coincide in sostanza con la costituzione dell'uomo tirannico e parallelamente con lo stadio ultimo e dissolutivo del regime democratico che conduce, abbiamo detto alla tirannide.

Così come l'uomo democratico ha concesso eguale misura a tutte le passioni creando un disordine irreparabile, allo stesso modo la dissoluzione (*lysis*) dell'unità della città perfetta (quella democratica appunto) provoca divisione e distinta attribuzione dei ruoli e dei caratteri dei cittadini per estremizzazione del principio egualitario, fino a portare alla frammentazione della polis: *l'entropia avanza nella città fino alla finale implosione del regime tirannico*⁶⁴

⁶² Platone, *Ibid.*, VIII, 562c.

⁶³ *Ibid.*, 562d.

⁶⁴ G. Giorgini, *Il tiranno*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, *ibid.*, cit. p. 428.

Si tratta di nuovo, di un conflitto interno tra le parti, di una moltiplicazione di attività che porta ad usurpare i ruoli altrui, di *un'insurrezione di una parte contro l'insieme dell'anima, per esercitare su di essa un potere che non le spetta*⁶⁵ e se questo tipo di cose, questa confusione genera l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e la malvagità proprie del tiranno, nell'anima sua staticamente matura e domina incontrastato un unico desiderio, *Eros*, sostituendo la molteplicità caotica dell'anima democratica⁶⁶. Allo stesso modo per la *polis*, laddove la democrazia costituiva l'apoteosi del desiderio, l'isonomia dei piaceri dove tutti potevano letteralmente fare ciò che volevano, per una sorta di legge dei contrari, per volere erroneo del *demos*, il padre del tiranno, il desiderio di tutti si tramuta nel dominio del desiderio di uno solo.

La *stasis* è nell'anima (*stasis* psichica) una malattia⁶⁷ che si impadronisce delle passioni in seguito al cedimento della ragione e del suo principio governativo, scatenando una perversa energia. Un'agitazione inarrestabile, una corsa sfrenata, che fa uscire fuori di sé una violenta forza motrice⁶⁸ che produce appunto una condizione ek-statica del soggetto⁶⁹. Nella *polis* (*stasis* sociale) essa è un così radicale conflitto da non consentire una soluzione al suo interno⁷⁰ e, se non c'è alcuna differenza rispetto alle cose sane e malate perché ciò che queste sono nel corpo, le azioni giuste e ingiuste sono

⁶⁵ Platone, *ibid.*, 444b.

⁶⁶ *Eros tyrannos* è definito «tiranno degli uomini» in Euripide.

⁶⁷ La comparsa della tirannide è definita essa stessa come ultimo e definitivo morbo (*nosema*: VIII, 544c) della compagine cittadina, e attribuita a una malattia del corpo politico. Socrate utilizza qui una teoria della medicina ippocratica e diversi termini del vocabolario medico (*nosema*, *pilei*, *phlegma*, *chole*, *drrimyteron*) per diagnosticarne il decorso. Egli afferma, infatti, che «ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento nel senso opposto» (VIII, 564 a), riprendendo un tema che troviamo nel testo ippocratico *Arie, acque luoghi*. Cfr. G. Giorgini, *Il tiranno*, *ibid.*, p. 429.

⁶⁸ Galeno, *De placitis*, IV, 6.

⁶⁹ Cfr., M. Vegetti: «Poiché al principio non ci può essere altro che la ragione e i suoi giudizi errati, viene così attivato anche il modello eziologico della *stasis*, che però consiste questa volta non in un conflitto fra ragione e pulsioni irrazionali, ma in una rivolta della ragione contro se stessa e le proprie norme». *Passioni antiche: l'io collerico*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, *ibid.*, p. 52.

⁷⁰ Ricordo la definizione di M. Fioravanti in *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999, cit. p. 12: «Il timore prevalente è quello della *stasis*, concetto-cardine con il quale si indica una condizione entro cui il conflitto sociale e politico, animato da un crescente spirito di fazione, sempre più collegato alla lotta tra poveri e ricchi, tende ad assumere caratteri radicali, tali da non consentire più una sua soluzione all'interno delle strutture politiche esistenti e riconosciute».

nell'anima, si verifica appunto, nel conflitto tra le parti dell'anima e nella radicalità insolubile della ingiustizia una *stasis* psichica.⁷¹

In questo consiste l'assetto rovesciato, la *katastrophe* che caratterizza la condizione tirannica: l'uomo che si fa tiranno crede di poter poi realizzare tutti i propri desideri, mentre paradossalmente si trova in una situazione di stallo per sé e per i cittadini⁷².

Il potere smodato dell'unico desiderio, *Eros*, che *sregola* la condotta del tiranno, la predominanza di un unico elemento (collerico e irrazionale), e la disarmonia tra le parti dell'anima causata dalla parte peggiore che governa il tutto nell'anima stessa⁷³, tutto questo corrisponde a una situazione di ingiustizia.

Il senso dell'ingiustizia, in termini platonici, si definisce in rapporto alla minaccia della scissione, della *stasis* psichica e sociale appunto.

L'ingiustizia dell'anima, che corrisponde a uno stato morboso⁷⁴, attraverso una lettura patologica, suggerisce che le medesime condizioni di ingiustizia in essa presenti sono nel corpo politico, laddove con la *stasis* viene a mancare una legittimazione diciamo pure 'naturale', dei rapporti gerarchici che strutturano l'anima e quindi anche la città, restando sulla linea isomorfica.

⁷¹ Platone, *ibid.*, IV, 444c.

⁷² Il tiranno vive vera e propria *guerra civile del sé*. Al di là delle tesi revisioniste sul sé multiplo, per il tiranno, in tale condizione di *stasis*, è possibile riconoscere proprio quella serie di esperienze di conflitto intrapersonale che danno luogo a intoppi, scosse, catastrofi, una instabilità della costruzione del sé. Nella personalità tirannica prigioniera del proprio irrimediabile sé, i conflitti in questione sono quelli che vertono sulla verità del sé, sul tipo di persona che aspiriamo a essere o che ci rammarichiamo di essere. Ciò che sembra essere una costante in questa dinamica è la stabilità del valore, cioè dell'identità o del sé che calcola. È come se in una sorta di meccanica degli opposti l'identità del tiranno rimanesse in valore assoluto (*stasis*) e nella certezza che pensava o presumeva (o era semplicemente abituato a pensare) di trovare il proprio io ritrova invece l'incertezza della propria identità. Cfr., S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano, Feltrinelli, 2006, p.118 e sgg.

⁷³ Nel conflitto intrapsichico l'anima funziona, paradossalmente, sempre tutta intera, seppure frazionata. La condotta risulta dalla somma vettoriale delle diverse forze in campo. In un momento di *stasis*, seguendo una semantica geometrica, potremmo dire che le direzioni vettoriali hanno perduto il proprio orientamento, creando una sommatoria di direzioni prive di senso, un campo di forze in cui prevalgono quelle errate.

⁷⁴ In uno stato di sanità, gli elementi del corpo dominanti e dominati sono conformi a natura, in uno stato di malattia governanti e governati sono contrari alla natura. Così al primo stato corrisponde la giustizia, e al secondo l'ingiustizia.

Come cioè, la salute è benessere del corpo, così la giustizia è felicità individuale e collettiva. La normatività fisiologica è qui estesa agli equilibri sociali e psicologici. Cfr. M. Vegetti, (a cura di) in Platone, *La Repubblica*, *ibid.*, p. 66 e sgg.

*Produrre salute significa istituire fra gli elementi del corpo un rapporto reciproco, conforme a natura, di comando e sottomissione; malattia, invece, in una situazione in cui gli uni esercitano e gli altri subiscono il potere contro natura [...] e produrre giustizia significa istituire fra le parti dell'anima un rapporto reciproco, conforme a natura, di comando e sottomissione; ingiustizia invece una situazione in cui le une esercitano e le altre subiscono il potere contro natura*⁷⁵.

In questi termini si spiega la derivazione della *stasis* dalla degenerazione del principio di *oikeiopragia*, il fare 'le cose proprie' sul versante della giustizia, secondo ciò che è giusto, che ciascuno abbia cioè e conduca direttamente e correttamente il proprio *ergon*. Difatti, lo scambio e il sovvertimento delle attività nella società (così come dunque il sovvertimento e la sovversione degli elementi passionali dell'anima) e una loro indistinta proliferazione, sono rovinose per la città e l'accavallarsi e lo scambio reciproco delle funzioni costituiscono il danno più grande per la polis, un danno che può essere definito un *delitto*⁷⁶. Questa è l'ingiustizia che si può ricondurre alla dismisura nell'abuso del potere per il tiranno e prima ancora all'abuso del principio di libertà per l'individuo e la città democratica⁷⁷.

Appurato dunque che a provocare questo stato di ingiustizia, vuoi per l'anima, vuoi per la città, e quindi una condizione di stallo, di *stasis* per entrambe, sia la sussistenza di un conflitto, resta da chiarire in che modo tale conflitto è assimilabile al principio di *oikeiopragia* per una questione di calcolo e che comunque in ogni caso *stasis* equivale a rovina, morte e guerra.

⁷⁵ Cfr., Platone, *ibid.*, IV, 444e: *La virtù dunque, è una sorta di salute, di bellezza, di vigore dell'anima, il vizio malattia, bruttezza e debolezza*. Ricordando la distinzione in Soph. 228 sgg. tra due specie del vizio, bruttezza (*aischos*) e malattia (*nosos*): il *nosos* corrisponde alla *stasis*, discordia delle componenti dell'anima, l'*aischos* all'ignoranza.

⁷⁶ Platone, *ibid.*, IV, 434b,c.

⁷⁷ *Oikeiopragia* è un termine di conio platonico, polarmente contrapposto al versante dell'ingiustizia *allotriopragmosyne*, che ridefinisce la vecchia *polypragmosyne*, l'indebita confusione e prevaricazione dei ruoli sociali e morali: *L'assolvimento delle proprie specifiche funzioni da parte di gruppi di uomini d'affari, delle guardie, dei difensori, - cioè il fatto che ognuno di essi svolga il proprio ruolo nella città -, può esser considerato [...] come giustizia e in grado di render giusta la città*. Platone, *ibid.*, IV, 434c e cfr. M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, *ibid.*, p. 67 e sgg.

La città sarebbe veramente giusta se fosse giusto il suo gruppo dominante, se cioè la maggioranza fosse subordinata alla minoranza giusta e se il potere di quest'ultima fosse esercitato solo per il bene della città, non *ab-soluto*, non scioltosi arbitrariamente dai vincoli⁷⁸, ne deriva che la questione della giustizia è trasformata da Platone in quella del potere giusto, riconducendo il problema al livello politico.

Sta di fatto che anche in questo frangente il problema è assimilato all'isomorfismo tra città e anima, il che soltanto consente di carpire la reale condizione del regime tirannico.

Gli elementi che costituiscono lo Stato sono i medesimi che costituiscono l'individuo: questo può spiegare la prerogativa che presuppone la città giusta e l'uomo giusto, l'essere più forte di se stesso, il fatto imprescindibile che esiste una scissione dell'io (così come accade per il tiranno in effetti) teso costantemente tra una parte che esercita il potere sulla condotta e un'altra che lo subisce.

Ricordiamo il riferimento platonico al conflitto tra desideri e istanze censorie, che è in primo luogo un'esperienza quotidiana, il volere e il non volere, desiderare e non desiderare, non volere e non provare appetiti come quelli più evidenti di sete e fame: *annuire e ricusare, bramare, prendere una cosa e rifiutarla, attirarla e respingerla*⁷⁹ [...].

In ordine l'elemento psichico precede quello politico, e la questione è in ogni caso la mancanza o la presenza di quella *sophrosyne* senza la quale non vi è né unità né armonia della città, nella misura in cui si parla di calcolo e coercizione⁸⁰. Il primo è di duplice applicazione perché è chi detiene il potere

⁷⁸ «La città sarà compiutamente giusta se è giusto il suo gruppo dominante» o, il suo «representative personaliy type», cfr., T.J. Andersson, *Polis and Psyche*, Göteborg, 1971, pp. 224 e sgg.

⁷⁹ Platone, *ibid.*, IV, 437 b.

⁸⁰ La *sophrosyne* è indispensabile all'individuo che governa perché possa far sì che temperanza e autocontrollo facciano prevalere l'elemento migliore di se stesso su quello peggiore (*hybris*), mentre è necessaria al 'terzo cetto' perché detenga e garantisca quel 'deferential and self-controlled behaviour' senza il quale l'unità della città sarebbe sempre minacciata dalla *stasis*. (Cfr., J. Annas, *An introductio to Plato's Republic*, Oxford, 1971, pp. 108 e sgg.). Si tratta qui di acquiescenza, più che di consenso, ma comunque i cittadini saranno temperati nei confronti del tiranno in senso duplice: esercitando appunto, il controllo sulle proprie passioni e possedendo una *doxa* circa la preferibilità che il superiore comandi e l'inferiore obbedisca.

a 'calcolarne' la misura e chi lo subisce è naturalmente indotto ad accettarlo in maniera più o meno condizionata.

*Se la sete è desiderio, sarà di una cosa buona, di una buona bevanda*⁸¹, una buona bevanda nel senso non di *gustosa*, ma che tendenzialmente produce un bene, perché appunto, tutti desiderano *le cose buone*, nel senso di beni (*agatha*). Tale distinzione platonica ha due esclusivi parametri che sono attribuiti semplicemente a ragione e desiderio, con differente natura delle loro motivazioni.

Il problema è che se da un lato la qualificazione dell'oggetto del desiderio attribuisce alla facoltà appetitiva una capacità di calcolare (che ad esempio sia un bene bere quella bevanda), se esiste una parte (*a-logiston*) che non partecipa al ragionamento, il desiderio (ad es. di bere), permane anche in presenza di una valutazione circa l'opportunità di bere da parte della ragione, ed è questo il movente, l'elemento di disturbo che modifica l'assetto razionale che dovrebbe possedere la parte governante. Il calcolo (anche erroneo) è in definitiva motivo di *stasis*.

All'origine della crisi, vi è sempre un errore di selezione e di orientamento, un disaccordo tra *thymoeides* e *logistikon*.

La turbolenza, il tumulto, il sommovimento della *stasis* equivale all'impossibilità di uno spazio civile pacificato, in una *polis* di questo tipo, scissa, non più una, dove tanti sono i desideri ingovernati indipendentemente dal loro oggetto, nessun nemico è interno, nessun nemico è improprio, la forma esclusiva del conflitto è il *polemos*.⁸²

Il discorso diviene più complesso nel momento in cui si presuppone che un governo giusto sia vincolato alla conoscenza di una scienza 'stabile e universale', alla suprema filosofia e alla suprema idea del Bene, per cui l'identificazione del governante della *polis* con il filosofo apre un interrogativo: poiché gli altri cittadini non possono conoscere il principio del Bene che ispira il governo (del filosofo), come possono essere certi che non si tratti ancora una volta di un potere tirannico e di sopraffazione, che i 'cani da guardia non si trasformino in lupi'? In questo senso Platone potrebbe aver ritenuto sufficiente il principio della *sophrosyne*. Cfr. M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, ibid., pp. 80 e sgg.

⁸¹ Platone, ibid., IV, 438a e sgg.

⁸² G. Carillo, *Atteone o della democrazia*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2007, p. 64.

Il fatto è che *stasis* è irrimediabilmente, in senso generale e primario, nell'intera tradizione greca e nella configurazione storica tucididea, motivo di rovina, morte civile o fisica, in quanto non v'è possibilità di soluzione se non nell'annientamento dell'avversario. Il nemico è avvolto paradossalmente di un'aura di 'neutralità' perché ciascuno agisce secondo tradimento, amoralmente, in una discordia reciproca e silente perché meditata, studiata per tradire il nemico.

Il venir meno della virtù e dei valori civici costituisce l'elemento prevalente e le fazioni contendenti sono associate nel biasimo⁸³.

Ne *Le storie* di Tucidide ritroviamo certamente il racconto di una guerra, della guerra per eccellenza, ma soprattutto una limpida rappresentazione della *stasis*, che trascende i limiti del tempo e dello spazio, perché taluni meccanismi della natura umana in guerra, spossati dall'impossibilità di una via d'uscita, trascendono dai limiti di tempo e spazio.

La riflessione può essere inquadrata cioè in ogni epoca e questo anche nel caso della degenerazione in tirannide. La dinamica estrema della *stasis* è il contrario di uno spazio civico pacificato, è anzi la realizzazione dell'impossibilità stessa di un corpo politico, di una comunità politica. Non c'è possibilità neppure di conformare un insieme di parti conflittuali, perché queste sono pluridirezionali, autonome ed anarchiche, prive di ogni razionale reciprocità.

Lo stesso disordine psichico provoca la *stasis* del tiranno, nel cui animo è ridotta al minimo la possibilità di agire secondo una propria volontà razionale, egli – dicevamo - sarà sempre trascinato dalla violenza di quel furore, piena di turbamento e insanabilità.⁸⁴

In via esemplificativa il mondo greco dipinto da Tucidide dalle atrocità della *stasis* corcirese in connessione con il conflitto tra la democratica Atene e

⁸³ Cfr. M. Intrieri, βίαιος διδάσκαλος, Guerra e *stasis* a Corcira fra storia e storiografia, Soneria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 145 e sgg.

⁸⁴ Cfr. Platone, *ibid.*, IX, 577e, 578 a.

l'oligarchica Sparta, contiene quei riferimenti ai meccanismi di reazione della natura umana nei confronti della guerra. Ecco i moventi della *stasis* come prodotto di una condizione conflittuale, un progressivo incremento di lotte 'interne' che mettono in stallo l'assetto civile e politico dovute esclusivamente ad una necessità di 'difesa personale', che per natura sorgono istintivamente nell'individuo. Da qui la trasformazione del *logos*, il venir meno dei legami familiari, la perdita di valore della legge divina, lo svuotamento di senso delle idee politiche.

In tempo di pace e prosperità infatti, *gli individui hanno sentimenti migliori, perché non incorrono in costrizioni che avvengono contro la libera volontà: ma la guerra, togliendo le comodità della vita quotidiana, è un maestro che ama la violenza, e rende gli umori della maggior parte degli uomini conformi alle circostanze*⁸⁵.

A confermare l'insanabilità del connubio tra legge e *stasis*, sovversione delle 'regole' e *impasse*, l'audacia irragionevole, l'ardore folle: *La causa di tutto ciò era il potere perseguito per cupidigia e ambizione, da queste veniva anche l'ardore quando tra le parti scoppiava la rivalità [...]; e lottando in tutti i modi per sopraffarsi a vicenda osarono commettere le più grandi atrocità e spinsero le loro vendette fino a una crudeltà ancor maggiore [...]; così nessuna delle due parti*⁸⁶ *si comportava secondo principi morali, ma con la bella apparenza dei motivi adottati coloro che riuscivano a compiere qualche misfatto odioso godevano di fama migliore [...]*⁸⁷.

IV. Il *demos* tirannico

⁸⁵ Tucidide, *Le storie*, a cura di G. Donini, vol. I, Torino, UTET, 1982, cit. III 82-83.

⁸⁶ In realtà se il legame di parentela perdeva ogni carattere di moralità, persiste nella *stasis* l'elemento di faziosità, l'appartenenza, in una non-costituzione, a una delle parti politiche. È sempre ovviamente un'appartenenza in regime utilitaristico, prevenuto e di circostanza.

⁸⁷ Tucidide, *ibid.*

Ricordiamo la genesi strutturale del tiranno secondo Platone: *ogni volta dunque che nasce un tiranno esso germoglia dalla radice del capo del popolo e da nessun'altra.*

La trasformazione da capo a tiranno avviene quando il capo comincia ad agire proprio come nel mito che si racconta a proposito del santuario di Zeus in Arcadia: *chi ha assaggiato un pezzetto di interiora umane che è stato mescolato con quello di altre vittime, costui è necessario che si trasformi in un lupo. È così che anche un capo del popolo, il quale presa in mano una folla del tutto docile al suo comando, non si astiene dal sangue di quelli della sua stessa tribù, anzi, trascinatone qualcuno nei tribunali con le ingiuste accuse che costoro prediligono, lo manda a morte, sopprimendo una vita umana, e assaggiato con lingua e bocca empia il sangue congenere, esilia e uccide e fa trapelare possibili remissioni dei debiti e spartizioni della terra-dopo tutto questo [...] è destino necessario per lui o venir ucciso dai nemici o diventare un tiranno e trasformarsi da uomo in lupo⁸⁸.*

Da qui la configurazione del tiranno va in realtà osservata in base a due possibilità rispetto alla politica demagogica. La prima supposizione prevede la sussistenza di una tirannide prima ancora che si passi dalla democrazia alla tirannide stessa e che dunque essa sia già presente, paradossalmente, nello stato democratico, dove la demagogia più pura, in quanto forma 'corrotta' di democrazia consente *ad libitum* la conservazione del potere dei molti che sono specularmente i pochi detentori del potere. Il gruppo più numeroso e sovrano è il popolo, è la democrazia, l'anarchia che è in regime politico e di vita bevitore di libertà senza limiti, come abbiamo visto, assoluta, *non vuole infatti ben governata la città e lui esser schiavo, ma vuole essere libero e comandare e del malgoverno gli importa poco⁸⁹.*

⁸⁸ Platone, *La Repubblica*, ibid., VIII, 565d, e, 566a.

⁸⁹ L. Canfora, in Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1982, cit., p. 17.

In secondo luogo e conseguentemente, la saldatura della *stasis* ad entrambe le condizioni, alla tirannide ‘democratica’ e alla tirannide sorta per affidamento del *demos* a uno solo. Da epidemica la *stasis* si rivela così endemica e latente. Per provare a esemplificare queste due dinamiche della tirannide riprendiamo insieme il momento di transizione del potere dal *demos* maggioritario al tiranno e il ‘ritorno’ al *demagogein*, per effetto di una seconda necessità, dipinto limpidamente da Aristofane ne *I Cavalieri*, e a dimostrazione del buongoverno democratico, il *demos* strapotente e tirannico in democrazia, *l’Athenaion Politeia* dello Pseudo Senofonte.

La tirannide è senza dubbio uno dei temi principali dei *Cavalieri* aristofanei, ed è sviluppata in due sensi: da una parte essa si materializza nel signor Demo, figura dominante nella *pièce*, padrone rude e permaloso, temuto giudice di tutti i protagonisti; dall’altra si esprime attraverso la figura del Paflagone-Cleone, il quale, dopo la comparsa del Salsicciaio, deve riaffermare continuamente il suo ascendente sul Demo, e quindi il suo potere⁹⁰.

Nella commedia del 424 a.c, Aristofane attacca il regime del potere politico. Il governo di Atene viene categorizzato unicamente per la sua aggressività.

La trama è tutta una compiuta allegoria esemplificativa: nella casa del vecchio Demo (la parola significa notoriamente popolo), due servi si lamentano che un terzo servo, il Paflagone, (il tiranno Cleone) sia in realtà diventato il padrone del padrone di casa. Il Paflagone viene descritto come adulatore, ladro, calunniatore. Il Demo richiede allora il cambio della gestione politica con l’appoggio dei Cavalieri la classe politica mercantile e borghese.

⁹⁰ W. Lapini, *L’attentato del Paflagone*, in Atti del XXII Congresso internazionale di Papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998, a cura di I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci, Firenze, Istituto papirologico ‘G. Vitelli’, 2001, vol. II, pp. 763-776. La tirannide del Paflagone, precisa Lapini, è tuttavia una tirannide consensuale, una formula che non è una *contradictio in adiecto*, in quanto l’usurpazione del potere, diversamente da quanto pensava Rousseau, non è nel mondo antico un elemento essenziale alla tirannide (p. 763n.).

Due punti ci ricollegano alla genealogia della tirannide precedentemente estrapolata dalla *Repubblica* di Platone.

Punto primo, il Demo di Aristofane è il *demos* maggioritario e più potente della Repubblica che pure incorre in un errore di valutazione: il Paflagone diviene padrone dello stesso padrone di casa, è un tiranno germinato nel suo stesso 'nucleo politico' nella sua stessa casa.

Punto secondo la palingenesi dello Stato non si avrà per miglioramento, bensì toccando il fondo dell'abiezione: dalla stessa tirannide, dalla catastrofe degenerativa, rinasce lo Stato⁹¹.

I valori di Atene sono corrotti e rovesciati⁹², speranze di successo politico contro il Paflagone ne ha soltanto il Salsicciaio, una persona più spregevole di lui.

Lo scontro verbale tra i due si interseca con Demo e con il *demos*. Il Salsicciaio fa capire di non essere tanto stupido quanto pare, ma di ingannare con ciò chi lo inganna, perché più dura sia la punizione.

Nell'intera vicenda dei Cavalieri l'unico movente della lotta tra il Paflagone e il Salsicciaio è il vantaggio, personale o di fazione, il primato del potere politico.

La trama segue specularmente la stessa dinamica indicata da Platone nel passaggio dalla democrazia alla tirannide, la stessa è la *stasis* segreta, le stesse le fazioni, lo stesso il sistema dei governanti per ingraziarsi il terzo ceto: il Paflagone (Cleone) vuole conservare la posizione dominante di

⁹¹ L'evoluzione demagogica della politica ateniese imputata a Cleone da Aristofane subisce in realtà una svolta 'storica' a una distanza ravvicinata. Il riferimento è a Tucidide (*Le storie*, II, 65), per il quale la diversità tra la fase politica periclea e quella più scadente, è identificabile unicamente nel diverso rapporto con le masse. Pericle le «guidava piuttosto che lasciarsi guidare», mentre quelli che vennero dopo scelsero la strada di assecondare i «piaceri» del popolo, affidandogli addirittura la cosa pubblica. È qui il punto degenerativo, l'affidamento delle cariche e della gestione politica alla massa. «Tucidide in particolare non enfatizza la pessima qualità dei capi democratici, o di Cleone, in particolare» - scrive L. Canfora - «Per lui si tratta piuttosto di un complessivo abbassamento di livello che coinvolge tutto il nuovo personale post - pericleo: un personale politico scadente e volgare che Aristofane raffigura, sempre nella prima scena dei *Cavalieri*, come una sequenza di commercianti (il mercante di stoffe, di montoni, di cuoio, di salsicce) [...] Ormai è il *demos* che dirige lo Stato, ed in questo Tucidide vede il massimo segno di disgregazione nella politica di Atene. Cfr., L. Canfora, *Studi sull'Athenaion Politeia Pseudosenofontea*, Torino, Accademia delle Scienze, 1980, p. 4.

⁹² G. Paduano, intr. alle commedie di Aristofane, Garzanti, 1999, p. XII

demagogos che il Salsicciaio, forte del sostegno dei Cavalieri, vuole strappargli. Il che significa: sarà *demagogos* chi riuscirà a ingraziarsi, servendolo meglio, il vecchio despotes, Demo, ossia il *demos* fatto persona, personaggio in carne e ossa.

In realtà la vittoria del Salsicciaio non segna l'inizio di una convivenza armoniosa, non è l'inizio di una nuova era politica, ma egli stesso finisce per diventare demagogo. Si tratta in realtà solo di una fase del conflitto endemico, una fase della *stasis* che precedentemente minacciava con il Paflagone e ora con il Salsicciaio.

A vittoria ottenuta Aristofane cambia le carte in tavola e lo spregevole Salsicciaio appare portatore di un autentico programma di risanamento (dalla degenerazione tirannica la rinascita).

Andiamo con ordine. Platone descrive spietatamente la germinazione del tiranno nella 'gabbia' del 'regime' democratico, per eccesso di licenza, per errore di valutazione da parte del *demos*, e dunque il tiranno diviene per forza di cose simulatore, dissimulatore, procacciatore di amicizie che non detiene, di protezione infine, perché su ciascun tiranno grava la trama dei nemici che cercano di mandarlo in esilio o a morte.

Da interno perché intestino, perché embrionale, il tiranno è il cucciolo trasformato in un cane da guardia assassino e molesto, esterno alla *polis* perché soggetto da ora in poi alla minaccia dell'espulsione, dell'ostracismo o all'uccisione segreta: *se invece quelli non riescono a mandarlo in esilio o a morte calunniandolo di fronte alla città, allora tramano per ucciderlo assassinandolo in segreto*⁹³.

Così il Paflagone rappresenta la figura mostruosa del tiranno germinale⁹⁴, prevaricante, marchiata dall'intrusività, destinato a essere ricacciato dalle porte della città, assumerà i tratti dei fuoriusciti, dell'*émigré*⁹⁵.

⁹³ Platone, *ibid.*, 566b.

⁹⁴ I tratti configuranti il tiranno/Paflagone dipinti da Aristofane non sono palesemente mostruosi, forse, piuttosto una caricatura della stessa tirannide, molto simile ai tratti caratteristici del tiranno contemporaneo: «Thus the demagogues were not tyrants in the familiar sense, and Aristophanes never explicitly calls them

L'acquisizione di un conciapelle come servo, il male assoluto della comunità, nella quale si è 'infilato' non procurando a tutti altro che mazzate e riservando al vecchio Demos tutte le grazie possibili per ben servirlo e ben accattivarselo, un padrone zotico nell'anima, mangiafave arrabbiato: *il Popolo sovrano, un vecchietto scorbutico, mezzo sordo. Il mese scorso si è comprato un conciapelle come servo, il Paflagone, farabutto e impostore quanto nessuno [...] A noi ci taglia fuori, non permette che nessun altro serva il padrone [...] Corre dovunque il Paflagone, corrompe i servi col terrore, gli dice: «Visto quante ne ha prese Ila, per causa mia? Se non mi state a sentire è la fine!» [...]*.⁹⁶

Nella comunità dunque il *demos* è logorato e pressato dalla sua stessa forza. Nei *Cavalieri* i servi consultano gli oracoli per liberarsi di questo peso, del Paflagone. L'oracolo è chiarissimo, al governo della città viene prima di tutti uno stoppinaro⁹⁷, il primo bottegaio, dopo di lui un mercante di pecore, che dovrà stare al governo finché non arriverà uno *più schifoso di lui*, un

tyrants [...] Nevertheless, as usurpers of the people's sovereignty, the demagogues did enjoy implicit tyrannical power, on their own conspiratorial definition of that term, and so the hallmarks of the Classical tyrant are not hard to find in their comic caricature». Cfr. J. Henderson, *Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy*, in K. A. Morgan (Ed), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin University of Texas Press, 2003, pp. 155-179.

⁹⁵ Appartiene qui al tiranno/Paflagone un'immagine verticale di ordine, un riconoscimento gerarchico cioè che egli aveva ottenuto nel proprio nucleo politico, un rango, una libertà di agire nella casa del vecchio Demos. L'ostracismo è per il Paflagone un sigillo infamante, per la comunità una consacrazione della vittoria dell'onore politico contro la tirannia.

È nota la definizione dell'esule, dei cosiddetti fuoriusciti nell'antica Grecia, ricordiamone un ritratto di Burckhardt: «ma le parole che i tragici pongono sulla loro bocca sono tratte dalle paurose esperienze del loro secolo. In Sofocle tanto Edipo che Polinice, a Colono, si permettono di scagliare maledizioni contro la loro patria, quali probabilmente il poeta aveva egli stesso udito (...). La polis aveva già cominciato a staccare dal proprio corpo delle membra viventi, e verso la metà del quinto secolo la Grecia centrale brulicava di fuoriusciti; a Cheronea (447 a. C) un intero numerosissimo partito di fuggiaschi (...) portò il suo aiuto per battere gli Ateniesi. Ciò che sosteneva il fuoriuscito era la speranza, spesso vana; ma la sua vita era senza gioia, e Teognide, che per questo lo compiange, ammonisce tuttavia il suo Cirno a non fare amicizia con alcun fuoriuscito». Cfr. anche L. Canfora, in Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, ibid. p. 50.

⁹⁶ Aristofane, *Cavalieri*, p.101, N. e Compton ed.

Per i *Cavalieri* di Aristofane sono state consultate anche le seguenti edizioni: R. Cantarella (a cura di), Aristofane, *Le Commedie*, Torino, Einaudi, 1972 e B. Marzullo (a cura di), Aristofane, *Le Commedie*, Bari, Laterza, 1968.

⁹⁷ Eucrate, successo a Pericle: Aristofane orripila di fronte al nuovo corso della politica ateniese, dominato dalla borghesia commerciale.

conciapelle, il Paflagone (il demagogo Cleone, appunto), *il brigante, lo strillo perpetuo, peggio di un torrente*⁹⁸.

C'è un solo altro bottegaio che potrà guidare le sorti della casa del vecchio Demo, che potrà alleggerire il peso delle tirannie imposte dal Paflagone, prendersi cura della comunità, 'prestare servizio' a beneficio di quest'ultima⁹⁹.

Fa un mestiere incredibile, il Salsicciaio, eppure *santo*, sradicatore e panacea per la collettività.

I servi si fanno in un primo momento disperati persuasori del 'lavatore di trippe' e 'venditore di salsicce': sarà ricco, oggi niente, domani potentissimo, sovrano delle genti, della piazza, dei porti, dell'assemblea, dei generali, un 'fottuto volgaraccio' che ha tutte le doti per far politica, perché tristemente: *la democrazia non è per gente educata e istruita, è per gli analfabeti e i fetenti*¹⁰⁰.

Per governare e comprarsi il vecchio Demo egli non avrà altro da fare che quanto ha sempre fatto, impasticciare, insaccare tutto assieme, ammiccare, addolcirlo, lusingarlo da buongustaio.

I suoi alleati saranno proprio coloro che vogliono liberarsi del tiranno, del Paflagone, i ricchi, la povera gente, i *Cavalieri*, migliaia di persone... oneste¹⁰¹.

Parallelamente all'*allevamento* del Salsicciaio, designato, educato al conflitto con il Paflagone all'acquisizione del potere da gestire per la collettività, l'incremento progressivo, direttamente proporzionale, della degradazione del Paflagone, il demagogo con tratti tirannici via via sempre più evidenti.

⁹⁸ Aristofane, *ibid.*, p. 104.

⁹⁹ Ovviamente qui il concetto di 'cura della comunità' è traslato nel campo dell'utopia, è la sottile speranza dei servi, ma per Aristofane non è ipotizzabile altro movente per l'egemonia politica che non sia l'interesse personale e perché di fatto l'evoluzione del possesso del potere è sempre riconducibile, nel nostro caso, all'estremizzazione di *hybris* e prevaricazione.

¹⁰⁰ Aristofane, *ibid.*, p. 111.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.113.

Il tiranno/Paflagone ha *mangiato* i soldi dello stato prima dell'assegnazione, *ha palpato i magistrati che chiudono i bilanci, neanche fossero fichi, tormentandoli per vedere chi è verde, chi è maturo, chi non maturo*¹⁰².

Una lunga sequela di rimostranze, genuflessioni, a dimostrare chi tra i due, il Paflagone, o il Salsicciao, ami o sappia amare il vecchio Demo è preposta a una intuizione di semplice insorgenza: se l'unico movente del conflitto è il possesso esclusivo dei *pragmata*, se entrambi gli adulatori non sono per alcun fine dissimili l'uno dall'altro, il Salsicciao sarà ugualmente demagogo, non sarà meno del Paflagone. Una prosecuzione vagamente interrotta dalla fine del governo tirannico del Paflagone, ecco cosa rappresenta la vittoria e la designazione del Salsicciao pronto a prendere il posto lasciato vacante.

Diremmo che la tirannide in egual modo è soggetta ad una parvente trasformazione, al passaggio forse attraverso una certa intensità di regimi, in una forma migliore di governo e una degenerazione di esso, per poi risorgere dal suo stesso seme.

In questo caso c'è un unico principio prevalente che è quello dell'individuo affetto da dismisura e della sua prevaricazione.

La persistenza della demagogia è qui una continuazione di uno stato di fatto. La vittoria del Salsicciao e la splendida Tregua non sono il felice epilogo di una guerra intestina né della situazione di *stasis*, non sono il nuovo inizio, ma una decorrenza a ritroso degli eventi precedentemente verificatisi. È anzi il sintomo della medesima patologia che è a questo punto endemica alla *polis*, prodotto paradossale del regime democratico, strapotente e tiranno esso stesso, soverchiato dal suo stesso potere che deve sopperire a questa impotenza consegnandosi ogni volta nelle mani di uno solo.

Ma cosa accade allora quando la creatura, il demagogo si rivela più forte del suo creatore, il *demos*?

¹⁰² Ibid., p. 115.

In realtà il malgoverno (*kakonomias*) può non derivare esclusivamente dal potere concentrato in uno solo ma anche da gruppi faziosi che lo detengono in virtù di un regime democratico.

È questo il rovesciamento del paradigma democratico, apparentemente luminoso e perfetto, inquadrato invece in uno dei suoi aspetti forse più inattesi e traumatici: paradossalmente parliamo di tirannide in democrazia, di un governo di molti (la maggioranza) che non soltanto non è il governo di tutti, ma che della democrazia è l'opposto speculare¹⁰³.

A catapultare l'immagine dell'Atene classica del V secolo, depositaria dei valori e della cultura e soprattutto configurazione del sistema democratico più perfetto, lo scritto più significativo è quello dell'anonimo autore della *Costituzione degli ateniesi*, il cosiddetto Pseudo – Senofonte¹⁰⁴.

Il punto è che il regime democratico si può manifestare con le stesse sintomatologie del regime tirannico non solo in virtù del fatto che i molti (i più, la maggioranza) possano attribuire la gestione del potere a uno solo, ma perché la volontà isonomica della moltitudine è difettata da una percentuale di scarto, perché la volontà dei molti non corrisponde a quella di tutti.

¹⁰³ Questa aporia caratterizza in realtà i più fondamentali concetti della politica moderna, parliamo ovviamente di democrazia diretta e democrazia rappresentativa. È difficile stabilire quale sia il confine tra rappresentanza politica e potere del corpo collettivo. «La continua impossibilità di attingere la realtà del popolo» - ha scritto G. Duso - «sta nel fatto che questo è concepito come la totalità degli individui uguali: un concetto cioè che implica l'unità e l'unità della volontà, ma che ha alla base della sua costituzione la moltitudine infinita o indefinita degli individui, non può avere realtà empirica, ma è una grandezza ideale, che proprio per questo ha bisogno di una mediazione personale per avere concretezza. È la logica irrisolta del rapporto *molti-uno* che si ripresenta nella democrazia, che, nei suoi concetti di base, non può essere pluralistica». G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004, pp.133-135 e sgg.

¹⁰⁴ L'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, ignoto, è comunemente designato come Pseudo-Senofonte, perché il testo è confluito nei manoscritti delle opere di Senofonte, storico e filosofo ateniese del IV secolo. Tra gli studi più recenti, alcuni hanno ricondotto lo scritto all'ambiente eleatico, altri a quello sofistico. Quanto alla datazione, viene indicato un arco temporale compreso tra il 440 e 410 a. C. Al riguardo ci siamo serviti dell'edizione curata da L. Canfora, *Anonimo Ateniese, La democrazia come violenza*, ibid. Non era uno scritto destinato ad una larga circolazione –secondo L. Canfora – perché affermazioni come quelle sulla incompetenza del popolo, sulla auspicabile dittatura dei «buoni» e sul desiderio di asservimento del popolo, o giudizi come quello secondo cui gli alleati sono stati resi schiavi, non erano certamente tali da passare inosservati e tanto meno esser tollerati. Per aver scritto molto meno, e in modo allusivo, sulla scena comica Aristofane fu portato in tribunale dal più influente politico dell'epoca, Cleone. Cfr. L. Canfora, ibid., pp. 43,44 e sgg.

In questi termini la tirannide non è prerogativa esclusiva di un individuo, ma può delinearci su un intero corpo politico¹⁰⁵, incontenibile, sfrenata, con la medesima tracotanza (*hybris*), invidia (*phthonos*) e violenza (*bie*).

La prima indicazione da tener presente relativa all'avversione espressa dallo Pseudo-Senofonte sono relative proprio al rovesciamento dell'idea stessa di democrazia.

Il termine *demokratia* non designa qui il potere legittimo esercitato dal *demos*, bensì il potere dispotico e aggressivo detenuto dai ceti inferiori a tutto svantaggio dei cittadini migliori.

La *polis* così dipinta risulta essere perennemente caratterizzata da un'asimmetria, da una bivalenza costante, una suddivisione di due parti: da un lato quella democrazia dei peggiori, il ceto inferiore, appunto (i *poneroi*), dall'altro l'immagine dei migliori (i *chrestoi*), potenzialmente i detentori perfetti del governo, sono nobili e ricchi, di una ricchezza che tuttavia non proviene dai traffici marittimi¹⁰⁶, dalle attività svalutate in cui i cittadini non si distinguono dagli schiavi e dai meteci, bensì dalla proprietà della terra: «Dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popolo contino più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. E lo stesso vale per i timonieri, i capirematori, i comandanti in seconda, i

¹⁰⁵ La concessione del potere alla moltitudine per salvare la città dalla tirannide in una transizione che evince l'impossibilità, l'aleatorietà e la relatività di un'idea quale quella che nella moltitudine via sia il 'meglio' per la collettività stessa, è limpidamente disegnata nel celebre capitolo di Erodoto (Le Storie, III, 80, 1-6, 81, 1-2 e sgg.). Il discorso, ricordiamo, si articola in base alla possibilità di individuare una ipotetica alternativa al governo tirannico: tra governo dei molti (*isonomia*), di pochi virtuosi (*oligarchia*), di uno solo (*monarchia*). Il dialogo attribuisce a ciascun regime un patrocinatore, Otane per l'isonomia, Megabizo per l'oligarchia, Dario per la monarchia.

Qui ci interessa la replica di Megabizo al discorso di Otane : «Le parole che ha detto Otane per abolire la tirannide, si intendano dette anche da me. Tuttavia, quando ci sollecita a dare il potere alla moltitudine, egli si allontana dall'opinione migliore: nulla infatti è più stupido e arrogante di una turba inetta. Ed è assolutamente intollerabile che degli uomini, fuggendo l'arroganza di un tiranno, cadano in quella di un popolo sfrenato. Almeno il tiranno, se fa qualcosa, lo fa con cognizione di causa; nel popolo questa facoltà non esiste. Come potrebbe aver cognizione di causa chi non è stato istruito, chi non conosce il bello e nulla che gli sia proprio, chi senza riflettere sconvolge le cose su cui si getta, simile a un fiume in piena». Cfr. anche G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, ESI, 2003, pp. 14 e sgg.

¹⁰⁶ Il dominio completo sui traffici marittimi, la talassocrazia gestita dai *chrestoi*, simboleggia il rovesciamento delle cose, le attività mal gestite, o meglio i rematori, i timonieri e gli armatori hanno acquisito nella città un ruolo più rilevante di opliti, nobili e persona dabbene. Cfr. Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, ibid, pp.24,25 e sgg.

manovratori, i carpentieri: è a tutta questa gente che la città deve la sua forza, molto più che agli opliti, ai nobili, alla gente per bene»¹⁰⁷

I *chrestoi* incarnano dunque il modello classico del cittadino che si è preservato dalla degenerazione, i più capaci, i possessori dell'*arete*.

I migliori e i peggiori dunque, il buon governo (*eunomia*), il governo dei migliori (*oligarchi*) e il governo dei peggiori (*kakonomia*), in questa scissione *demokratia* è schiavitù (tirannide), ovviamente dalla prospettiva oligarchica.

Oggettivamente l'attribuzione del governo ai buoni, ai migliori, darebbe come risultante un buon governo, ma d'altro canto ingiustamente, se tale è il parametro di attribuzione, «gli Ateniesi hanno scelto un sistema politico che consente alla canaglia di star meglio della gente per bene [...] poiché però l'hanno scelto, voglio dimostrare che lo difendono bene il loro sistema»¹⁰⁸.

È questo significativamente l'intento originario dello scritto, se soggettivamente l'assetto democratico è un regime che usurpa di fatto potere ai cittadini migliori che sono esclusi dalle cariche pubbliche, dalle attività più redditizie, se stoltezza, ignoranza, indifferenza sono proprietà governative del regime democratico, tuttavia coerente, compatto, godendo stabilmente di prerogative e privilegi, paradossalmente tale configurazione è solida e funzionante.

Ci interessa qui la visione soggettiva dello Pseudo Senofonte per l'analitica di un *demos* strapotente, effettivamente tirannico in democrazia.

Il *demos* è allora tirannico nella misura in cui si considera che se ciò che è ritenuto correntemente e dai più giusto corrisponde esclusivamente alla volontà normativa di chi appunto, esercita la supremazia politica, se è giusta la legge di chi o quanti perseguono unicamente il proprio *xympheron* (il proprio utile) il concetto di giustizia è ovviamente improprio rispetto a quello di *eunomia*.

¹⁰⁷ Anonimo Ateniese, *ibid.*, p. 15.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Nel libro I del *La Repubblica*, Trasimaco enuncia le tre forme di regime tirannico, democratico e aristocratico, ribadendo che ciò che è forte in ciascuna città è di fatto il potere. Ogni forma di potere stabilisce le leggi in funzione del proprio utile: il fatto è che è il potere (*to archon*) a detenere la forza, e non la forza a detenere il potere, il quale può essere detenuto anche dai ‘deboli’ democratici¹⁰⁹.

E ancora lo Pseudo – Senofonte: «Proprio perché all’assemblea lasciano parlare anche la canaglia, si regolano nel modo migliore. Se all’assemblea parlasse la gente per bene, o partecipasse ai dibattiti del Consiglio, gioverebbe ai propri simili, non al popolo. Ora invece può levarsi a parlare qualunque ceffo e perciò perseguire l’utile suo e dei suoi simili»¹¹⁰.

Naturalmente non è questa la città ideale, ma è questo il modo migliore per difendere la democrazia. D’altro canto è tra i ‘sistemi’ adoperati per conservarne il potere, giacché se stanno bene e si accrescono i poveri, la gente del popolo, i peggiori, allora si rafforza la democrazia.

Ricordiamo l’anarchia e l’estremo limite raggiunto dalla libertà di massa nell’VIII libro della *Repubblica* dove l’assenza di gerarchia determina la legalizzazione dell’uguaglianza: il padre si abitua a rendersi simile ai ragazzi e a temere i figli e viceversa, il meteco si eguaglia al cittadino, il cittadino al meteco e lo stesso lo straniero, uomini e donne comprati come schiavi non sono affatto meno liberi di coloro che li hanno acquistati¹¹¹.

Allo stesso modo ritroviamo nell’*Athenaion Politeia* dello Pseudo – Senofonte il riferimento alla sfrontatezza degli schiavi e dei meteci: «non è consentito batterli, né chi è schiavo ti cederà il passo per la strada [...] Se la

¹⁰⁹ Aristotele avrebbe considerato tirannide e democrazia forme «degenerate» del potere rispettivamente di uno solo e dei molti, l’aristocrazia forma corretta del potere dei pochi (la cui degenerazione è l’oligarchia). L’uso di *to archon* in senso assoluto è una novità concettuale di Trasimaco, scrive M. Vegetti. La ripartizione di potere e sudditanza è già in Aristotele: «In tutte le cose che sono composte di più elementi che danno luogo a un’entità comune [...] compare un elemento di potere (*to archon*) e uno che ne è suddito (*to archomenon*)» (Pol. I 5 1254 a, 28 sgg). Cfr. M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, vol. I, Libro I, Napoli, Bibliopolis, 1998, p.63n.

¹¹⁰ Anonimo Ateniese, *ibid.*, p.17.

¹¹¹ Cfr., Platone, *La Repubblica*, *ibid.*, VIII, 563a,b.

legge consentisse ai liberi di picchiare gli schiavi o i meteci, o i liberti, spesso si finirebbe per picchiare un Ateniese – un libero – scambiandolo per uno schiavo. Giacché lì il popolo non è per niente vestito meglio degli schiavi e dei meteci, e in nulla il suo aspetto è migliore¹¹²».

Il presupposto della difesa della libertà sarebbe insito nel rapporto *eleutheria/demokratia*.

Paradossalmente, al di là della dismisura, dell'estremizzazione dello stesso principio di libertà, è proprio il regime democratico a impedire una rivalutazione del singolo perché pari agli altri.

Nei rapporti di parità che vigono tra i cittadini nella vita pubblica e nella vita privata, in una libera gara di capacità soggettive, la prevalenza non dovrebbe essere assicurata da elementi di sopraffazione. Invece, proprio perché respinge il principio 'liberale' della gara a partire da un punto di partenza uguale, la *demokratia* è anti-individualistica, non esalta il valore del singolo, è, appunto il regime di un soggetto politico collettivo. Secondo la definizione aristotelica della democrazia demagogica, in tale regime «sono padroni i molti non in quanto somma di singoli, ma nel loro insieme»: laddove la buona democrazia è secondo uguaglianza, perché in essa i poveri non opprimono i ricchi, è quella che realizza il massimo di libertà.¹¹³

Qui il massimo di libertà non raccoglie ovviamente l'estremizzazione del principio egualitario senza controllo. In caso contrario allora *demokratia* non indica convivenza politica, ma rottura, è espressione della prevalenza di una parte senza freno, è per usare un'immagine di matrice tucididea, l'espressione impazzita del regime popolare: la giustificazione agli spartani del suo passato, da parte di Alcibiade, in Tucidide (VI, 89) distingue tra la costituzione sorta con la caduta dei tiranni che aveva garantito la grandezza e

¹¹² Anonimo Ateniese, *ibid.*, pp.18,19.

¹¹³ Cfr. L. Canfora, in Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, *ibid.*, p. 58.

la libertà di Atene, e la successiva egemonia del demo (*demokratia*), da accettare come una fatalità, una vera e propria follia¹¹⁴.

¹¹⁴ L. Canfora, Studi sull' Athenaion Politeia Pseudosenofontea, *ibid.*, p.34.

V. Infelicità e dolore

Ancora nella *Repubblica*, in particolare nel V libro, Platone ribadisce la necessità di mettere in luce quale sia l'errore praticato nelle città attuali, e quale sia il cambiamento minimo grazie a cui una città potrebbe avere la miglior forma di 'governo'. Il cambiamento non piccolo, né facile, però possibile, è in definitiva limitato ad un solo uomo, o il tiranno che già detiene il potere si converte alla filosofia, oppure consegna il potere al filosofo.

Il problema è bivalente se si considera il fatto che la detenzione del potere è strettamente connessa al principio di giustizia.

È il potere a possedere la forza (*kratos*) nella città, in primo luogo la forza per emanare le leggi e quindi sanzionare ciò che è giusto, e se d'altro canto esso sarà detenuto da coloro che hanno raggiunto la conoscenza del Bene¹¹⁵ (i veri filosofi), l'identificazione del potere con la figura del filosofo pone un quesito: poiché gli altri cittadini non possono conoscere il principio del Bene che ispira il governo (filosofico), come possono essere certi che non si tratti ancora una volta di un potere tirannico? Da qui capire se il giusto e l'ingiusto siano appartenenti alla sfera soggettiva o collettiva, dell'intera comunità.

Se consideriamo attendibile l'applicazione del progetto teorico sul livello di azione dell'individuo, se cioè si considera ancora la suddetta applicazione dal modello politico a quello individuale e viceversa, laddove la giustizia è virtù unitaria di un corpo sociale articolato in parti e di un'anima individuale scissa in diversi centri motivazionali, essa presuppone sapienza, coraggio e moderazione.

¹¹⁵«A meno che [...] i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga e riunificarsi, il potere politico cioè la filosofia, e ancora quei molti la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti non vi sarà [...] sollievo ai mali della città e neppure [...] a quelli del genere umano [...] arduo è infatti comprendere che in nessun altro modo la città potrebbe esser felice né nella vita privata né in quella pubblica». Platone, *La Repubblica*, ibid., V, 473, d, e.

Queste le ‘qualità’ della città buona, senza le quali non vi sarebbe giustizia e, a catena, senza giustizia gli individui non potrebbero essere sapienti, coraggiosi e moderati.

L’ideale sarebbe che il principio di *oikeiopragia* fosse assecondato su due diversi versanti, tenendo conto del fatto che deve esistere una corretta assegnazione delle funzioni di esercizio e di assoggettamento al potere. Che cioè esista, in termini platonici, una doppia *sophrosyne* per il governante e per i governati e quindi un medesimo principio di giustizia ‘regolata’, controllata da parte di chi detiene il potere e da parte di chi soccombe. In questo modo il principio di giustizia da soggettivo assume valore collettivo.

I cani da guardia non devono trasformarsi in lupi ed è per evitarlo che «tra i guardiani si debbono scegliere uomini tali che al nostro esame risultino decisi a fare per tutta la vita quello che ritengono utile allo stato»¹¹⁶. Se allora, riepilogando, il concetto di giustizia è pari all’attribuzione per ciascuno del giusto compito, per cui è giusto che ciascuno abbia e conduca correttamente il proprio *ergon*, ne deriva che *soprhosyne* equivale al consenso del potere, da parte del terzo ceto, perché reputato giusto¹¹⁷.

A queste condizioni se la giustizia non può essere concepita soltanto come conformità alla legge, ma anche come una forma di virtù, come armonia nella disposizione interna al soggetto, allora in quale misura essa è pensabile non solo in una dinamica soggettiva ma anche collettiva e cioè mirata al bene della polis e allo stesso tempo dove ha inizio il potere emesso secondo giustizia e non con l’inganno tipico del tiranno?

Nel I libro della *Repubblica*, Trasimaco espone la prima tesi per cui «il giusto (*to dikaion*) è l’utile del più forte», infatti giusto è ciò di cui le leggi

¹¹⁶ Ibid., 412e sgg.

¹¹⁷ Questa soluzione in realtà comporta un’aporia. Probabilmente per Platone era sufficiente l’esistenza della *soprhosyne* per poter sopperire al fatto che i cittadini appunto, non potranno essere certi che non si tratti ancora una volta di un potere tirannico e di sopraffazione. In altri termini, come potrà il terzo ceto essere indotto ad accettare quella sudditanza o meglio quell’asservimento ai migliori (*douleia*) di cui si parla nel libro IX (590c-d)? È stato osservato che Platone non dedica attenzione a un possibile processo educativo che dovrebbe essere rivolto al terzo ceto avendo a cura la formazione di un consenso armonioso al potere dei migliori. In particolare se l’asservimento sia ottenibile mediante ‘persuasion or compulsion’. Cfr. M. Vegetti, introd. a *La Repubblica* di Platone, ibid., p. 84 e sgg.

impongono l'osservanza, ed essendo le leggi promulgate dal potere (*archon*), quale che sia la forma costituzionale, tirannica, aristocratica o democratica, al fine di mantenere il potere stesso di chi le emana, è forte chi detiene il potere, per cui giusto è per i sudditi l'ossequio alle leggi emanate dal potere dei 'forti': «ogni forma di potere stabilisce dunque le leggi in funzione del proprio utile: la democrazia le farà democratiche, la tirannide tiranniche, e similmente le altre. E una volta stabilite, sanciscono che giusto per i sudditi è ciò che è utile ai detentori del potere, e puniscono i trasgressori come colpevoli di illegalità e ingiustizia»¹¹⁸.

La giustizia assume dunque in questi termini un valore benefico e collettivo, essa è un bene altrui¹¹⁹ nella misura in cui consiste nel rispetto di leggi promulgate dai potenti nel proprio interesse e non in quello dei sudditi.

L'identificazione del potere con l'ingiustizia permette a Trasimaco di sostenere che l'ingiusto è forte, ed essendo in grado di esercitare la sopraffazione è felice. Perfettamente potente e felice è il tiranno, l'uomo capace di esercitare una soverchiante supremazia, al limite della perfetta ingiustizia, che produce per chi la commette la massima felicità, e per la subisce l'estrema sventura: «È questa la tirannide, che non a poco a poco, con la frode e con la violenza sottrae i beni altrui – e sacri e profani, e privati e pubblici – ma d'un sol colpo. Quando uno è scoperto a commettere una qualsiasi di queste ingiustizie, singolarmente prese, è punito e coperto dal disonore più grande [...] ma quando un uomo oltre che delle ricchezze dei cittadini si impadronisce anche di loro stessi riducendoli in schiavitù [...] egli è giunto al colmo dell'ingiustizia»¹²⁰.

La dimostrazione dell'infelicità del tiranno impone la possibilità che per la città dell'utopia una qualche fortuita necessità possa indurre i filosofi a governare la città e questi ad accettarne il potere.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, I, 338c,d,e.

¹¹⁹ *Ibid.*, I, 343c.

¹²⁰ *Ibid.*, I, 344a,c.

Il problema, connesso all'idea di giustizia è capire che quest'ultima diviene comunque una variabile dipendente della forma di 'governo' e lo è in ordine progressivo alle doti morali e intellettuali di chi assume le funzioni di comando.

In breve un sovrano sarà giusto se in esso detiene il potere quella sua parte che vi è legittimata per le sue doti. Da qui l'idea che dikaiosune/giustizia sia l'arete/virtù per eccellenza¹²¹.

Nella transizione da *basileus*¹²² a tiranno c'è una variazione di fatto che corrisponde a un rovesciamento della gerarchia psichica dell'uomo tirannico che ha con l'esercizio del potere, portato al limite le proprie qualità negative¹²³.

Rispetto ai tre tipi di piaceri, uno autentico e tre spuri, il tiranno va ancora al di là di quelli spuri e fuggendo legge e ragione convive con i piaceri servili.

I migliori piaceri sarebbe invece quelli che appartengono al filosofo, il quale (giudice dei piaceri), pone al secondo posto quello dell'uomo amante della guerra e dell'onore, perché più vicino al proprio di quanto lo sia l'uomo d'affari¹²⁴.

La condizione a cui giunge la tensione verso i piaceri opposti e contrari alla virtù determinata è una condizione di piacere e godimento intermedia, impedita per sempre alla conoscenza del vero e dominata per sempre dall'ignoranza.

Ciò che qui più interessa la nostra configurazione psicopatologica è la derivazione di tale condizione nella misura in cui essa rende il tiranno infelice, costretto tra le parti, per renderci conto che la tirannide è in fine una condizione di dolore.

¹²¹ Cfr. Teognide in I,145-148:«Nella giustizia si assomma ogni virtù e ogni uomo che giusto sia [...] è anche virtuoso»

¹²² Cfr. Platone, *La Repubblica*, ibid., 587a, dove il termine *basileus* compare al singolare invece dei plurali *basileis*, *archonntes* o del collettivo 'aristocrazia', in opposizione polare al 'tiranno'.

¹²³ Ibid., VI, 497 a.

¹²⁴ Ibid., IX, 583 a.

La risultante è per Platone non soltanto quanto è più distante dalla filosofia e dalla ragione, perché dominato da desideri erotici e tirannici, per cui la vita del tiranno diviene più spiacevole rispetto a quella del *basileus*¹²⁵, ma una condizione di sofferenza, e penosa in rapporto a quella di piacere, e non vi è nulla di sano in tutto questo, bensì, una sorta di incantesimo¹²⁶.

L'incantesimo fa sì che il tiranno viva il dolore e lo 'passi' dopo averlo vissuto liberandosene senza compierne una corretta misurazione¹²⁷ e questo genere di percezione dà una dislocazione e una collocazione distorta del tiranno in una dimensione quasi sospesa: «Coloro che sono inesperti di verità hanno opinioni insane su molte altre cose, e circa il piacere, il dolore e la condizione intermedia fra essi mantengono questo atteggiamento: quando sono portati verso la condizione di dolore, pensano il vero e realmente soffrono, ma quando vanno dal dolore verso la condizione intermedia, sono del tutto convinti di aver raggiunto pienezza e piacere; come se, per ignoranza del bianco, considerassero il grigio l'opposto del nero, così si ingannano, per inesperienza del piacere, confrontando il dolore con l'assenza di dolore»¹²⁸.

Insaziabile il tiranno inesperto di intelligenza e di virtù non si è mai riempito di ciò che realmente è, né ha mai gustato un piacere stabile e puro, piuttosto *alla maniera del bestiame* guarda sempre verso il basso e curvo verso terra, pascola saziandosi e accoppiandosi, prima verso il basso, poi di nuovo nel mezzo, vagando in questo modo per tutta la vita¹²⁹.

¹²⁵ Cfr., *ibid.*, IX, 587 e: «Dunque, se mettendosi dall'altro punto di vista, si volesse dire quanto dista il re dal tiranno per verità e di piacere, si troverà – compiuta la moltiplicazione – che la sua vita è settecentoventinove volte più piacevole, e quella del tiranno è altrettante volte più penosa».

¹²⁶ *Ibid.*, IX, 584 a.

¹²⁷ Cfr., *ibid.*, 584 b e sgg.

¹²⁸ Platone, *ibid.*, IX, 585 a. Per la sua presenza latente, silenziosa, eppure rimarchevole, per la sua assenza rumorosa, si può dare al tiranno una consistenza quasi immaginaria, personaggi realmente esistiti o inesistenti proprio perché eccessivi, fuori dal comune. La distinzione tra verità del filosofo, realtà cioè che il filosofo ha imparato a conoscere e immagine fiabesca fa sì che il tiranno possa essere inquadrato come l'uomo dell'apparenza. Cfr., G. Giorgini, *Il tiranno*, in M. Vegetti, *La Repubblica di Platone*, *ibid.*, vol. VI, l. VIII e IX, p. 424.

¹²⁹ *Ibid.*, 586 a.

Il dialogo di Senofonte tra il poeta Simonie e il tiranno Gerone, secondo l'interpretazione di Leo Strauss, dipinge limpidamente la condizione contrapposta tra il tiranno disincantato, affascinato dalla propria condizione, e il saggio venuto da lontano per dargli consigli sul modo migliore di governare lo Stato, affinché si senta soddisfatto di sé attraverso l'esercizio della tirannide¹³⁰.

Gerone ascolta tali consigli in silenzio, senza interloquire, e questo silenzio rappresenta un implicito atto di accusa per il tiranno, tale da costringerlo appunto, al silenzio come alla confessione più seria, dato che gli è impossibile assolversi e dimettersi.

Il silenzio che avvolge il tiranno in realtà delibera la consapevolezza del potere che finisce, del potere a rischio, del potere che diviene schiavo di se stesso, perché *i tiranni in tutta la loro vita non sono mai amici di nessuno, ma in ogni caso sono o padroni o servi di qualcun altro, perché di una libera e vera amicizia il tiranno non potrà mai gustare il sapore*¹³¹.

La disgrazia più grande della tirannide sta proprio, paradossalmente, in una staticità temporale, dal momento che una volta entrati nella 'stabilità' di questa forma costituzionale non ce ne si può più disfare.

Se al pari del regime tirannico come forma politica, sul piano psicologico, il tiranno – a differenza dell'uomo timocratico, oligarchico e democratico – non sembra avere possibilità di condizioni destabilizzanti¹³². In realtà la condizione temporale è un parametro costante nel regime di vita del tiranno, e questo sia per quanto concerne l'acquisizione degli affari, delle relazioni e

¹³⁰ Cfr., L. Strauss, *La tirannide*. Saggio sul Gerone di Senofonte, Milano, Giuffrè, 1968, e A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Milano, Adelphi, 2004.

¹³¹ Platone, *ibid.*, IX, 676 a.

¹³² Il problema della conversione del tiranno alla filosofia si inquadra come abbiamo visto in una dinamica temporale, nella distinzione tra tempo lineare e cronologico e tempo cosiddetto della *kallipolis* che segue ad una 'esplosione' del disordine e del conflitto, una degenerazione della *pleonexia* da cui nascono le forme destinate al governo, il filosofo, il politico, il legislatore. La condizione temporale più favorevole è quella in cui il tiranno può tutto sommato essere 'modificato' mediante educazione alla filosofia, a partire dal progetto formulato nella VII lettera di Platone, fino alla possibilità del 'buon uso' della tirannide, e alla possibilità che possa emergere 'un tiranno giovane, dotato di buona memoria e di facilità ad apprendere, coraggioso e magnanimo (709e6-8, 710c5-6). In ogni caso è la condizione perché la città raggiunga la costituzione felice nel modo migliore (*arista*), più rapido (*tachista*) e più semplice (*rhasta*). Occorre ovviamente che il tiranno abbia la buona sorte di incontrare un buon legislatore disposto a collaborare con lui.

degli auspici a lui favorevoli, da cogliere e calcolare al momento opportuno (*kairos*) sia per una questione di ‘estensione’ temporalmente prolungata della sua situazione.

Se – in termini platonici – il tiranno non supera mai il livello della propria impurità, tendendo sempre verso il basso, collocato in quella dimensione intermedia a causa della propria insaziabilità, perché appunto non è mai empio di cose reali né in se stesso, né nella la sua dimora¹³³, perché pratica piaceri mescolati a dolori illusori, simulacri del vero e stimolati dal desiderio furioso, in quella stessa staticità sta la sua condizione di infelicità.

Il tiranno non può disfarsi di se stesso e dei condizionamenti circostanti che egli ha creato, è prigioniero della propria dismisura e il risultato ottenuto è l’opposto dell’eccedenza, del molteplice desiderato e ottenuto, non solo perché ne diviene prigioniero, ma perché lo condurranno verso la caduta.

Perennemente il tiranno è schiavo della propria condizione sospesa e perennemente egli avrà degli ‘affari correnti’ il cui disbrigo non può essere interrotto prima che siano stati condotti a buon fine. E può darsi che la natura di questi affari sia tale che il loro compimento si dimostri incompatibile con le misure che si sarebbero dovute prendere o che la loro conclusione esiga più anni di quanti ne siano contemplati nella vita del tiranno o più sforzi per essere portati a termine¹³⁴.

L’isolamento naturale cui giunge il tiranno ne fa una figura estranea, fuori dai canoni della normalità, perché avvolto nell’incantesimo della totale anarchia e illegalità, del groviglio di appetiti e passioni potenzialmente presenti in tutti gli esseri umani, ma dal momento che il tiranno ha eliminato la temperanza dalla propria anima si riempie di aliena follia.

L’estraneità del tiranno non è soltanto una condizione di intima e irrimediabile solitudine rispetto al mondo esterno perché il tiranno è senza amici ed è un uomo rifiutato, ma se per colui che non ha legge ciò che è

¹³³ Platone, *ibid.*, IX, 586a.

¹³⁴ A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, *ibid.*, p.13.

‘libito’ diviene ‘licito’ egli acquisisce anche l’immagine ferina dell’animale selvaggio. Trasfigurato egli è ora un lupo, il nemico del gregge umano¹³⁵.

È nemico perfino di se stesso, è un uomo solo prigioniero nelle mura del suo palazzo che lo difendono dai nemici interni, è infatti attraverso la giustizia che l’uomo acquisisce il dominio di sé e diviene amico di se stesso: «La giustizia era, sembra, qualcosa di simile, non però relativa alla condotta esteriore propria di ognuno, bensì a quella interiore, che riguarda veramente l’io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui [...] e che invece l’individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso [...]»¹³⁶.

D’altro canto per Platone un uomo diviene tiranno in senso stretto (cioè perfettamente tirannico), quando o per natura, o per modo di vita o per entrambi, sia diventato al tempo stesso ubriacone, erotico e melancolico¹³⁷.

Agli occhi della città egli è il più felice di tutti, sarà compito dell’uomo saggio, in tal caso il riferimento è di nuovo al Simonide di Senofonte, mostrare cosa si nasconde sotto il velame e consigliare allo sciagurato detentore del potere come uscire dalla propria condizione di schiavitù e divenire un buon governante, facendo della sua felicità quella della città e uscendo dall’isolamento a cui l’aveva costretto il potere assoluto. Non è conveniente infatti, ad un tiranno porsi in concorrenza con i privati cittadini.

¹³⁵ Il tema della ferinità del tiranno paragonato al lupo è antichissimo. Cfr. G. Giorgini, *Il tiranno*, ibid., p. 435 e nota . 21: Il termine ricorre già in Alceo, il quale dipinge l’esimnete Pittaco intento a divorare (dapto) la città: ALC. Fr. 70 V [...] Ricordiamo gli esempi di assimilazione al tiranno lupo nella tragedia greca: nell’*Agamennone* di Eschilo, Cassandra definisce Egisto come il lupo che usurpa il posto del leone assente sul trono e nel letto di Clitemenestra (A.A. vv. 1258-260). Nell’*Eracle* di Euripide troviamo un personaggio descritto con tutti i tratti del tiranno dal significativo nome di Lico: E. HF. [...].

¹³⁶ Platone, ibid., IV, 443d.

¹³⁷ Ibid., IV, 573c. La melanconia è un’affezione dovuta all’eccesso di bile nera. La sua associazione con l’ubriachezza e l’erotismo può venire spiegata ricorrendo allo pseudo-aristotelico *Problema XXX.1*. La composizione della bile nera (caldo e freddo) è analoga a quella del vino, ed entrambe hanno un carattere ‘pneumatico’, capace cioè di sprigionare vapori che danno luogo a speciali forme di eccitazione, tanto sessuale quanto intellettuale (la bile nera eccessiva e calda può produrre follia e passione, ma anche acuire l’intelligenza, come dimostra il carattere melanconico di molti uomini eccezionali). Nei testi ippocratici la melanconia è di solito associata a tristezza e irrequietezza, in termini moderni a sindromi depressive. Cfr. M. Vegetti in *La Repubblica* di Platone, ibid., n. 8 p. 1022

«Ascolta quel che ti dico» - sentenza Simonide - « gareggia con gli altri sovrani, e se riuscirai a rendere la città che governi la più felice fra tutte potrai considerarti il vincitore delle più belle gare»¹³⁸.

Il tiranno non acquisirà mai il vero onore, pur ammettendo che si tratti del fine superiore dell'uomo, perché ciò che egli riceve dai sudditi è solo frutto del timore, di un'azione puramente coercitiva¹³⁹.

Le spese fatte nell'interesse della città sono più necessarie di quelle dell'interesse del tiranno, il considerare casa propria la patria, i cittadini propri compagni, gli amici propri figli, i figli il proprio respiro, tutto questo non potrebbe far altro che accrescere la potenza del tiranno, il quale ammirato dai suoi sudditi potrà finalmente guardare entro se stesso e non temere i propri sudditi: «se riuscirai a dominare gli amici con il bene, i nemici non potranno più resisterti. Se farai quanto ti ho detto guadagnerai la ricchezza più nobile e preziosa che si incontra tra gli uomini, mentre sarai felice, non sarai invidiato»¹⁴⁰.

È evidente che in nessun caso gli onori e gli affetti non saranno mai creatori di felicità, perché si tratta pur sempre di sentimenti e risultati che nulla hanno a che vedere con la politica, per cui «un politico mediocre può essere fatto oggetto di un affetto autentico e intenso da parte dei suoi concittadini, quanto un grande uomo di Stato può essere universalmente ammirato senza suscitare alcun amore, e il successo politico più completo è del tutto compatibile con una vita privata profondamente infelice»¹⁴¹.

Il tiranno in definitiva potrebbe raggiungere la propria serenità e felicità prendendo quelle misure opportune che gli consentirebbero di conservare il potere senza ricorrere alla violenza, in primo luogo, ed essere tutto sommato felice operando per il bene della propria città.

¹³⁸ L. Strauss, *La tirannide*. Saggio sul Gerone di Senofonte, *ibid.*, p. 24.

¹⁴⁰ *Ibid.*,

¹⁴¹ A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, *ibid.*, p.21

Per conquistare il potere il tiranno deve necessariamente prendere misure impopolari (che lo stesso Gerone considera criminali), ma Simonide ne conviene che potrebbe conservarsi al potere senza ricorrere alla violenza, ottenendo la medesima popolarità con misure opportune. Il punto è che non necessariamente queste operazioni possono per il tiranno condurre all'ottenimento della felicità. Così come il compimento di certe operazioni come quelle a favore dei sudditi può concedere al tiranno nient'altro che un riconoscimento, un'emulazione, allo stesso modo sarebbe sbagliato sostenere – con Simonide – che solo il desiderio di essere onorato e la gioia che procurano gli onori fanno sopportare tutte le fatiche e sfidare tutti i pericoli. La gioia che il lavoro stesso procura e il desiderio di riuscire in un'impresa sono sufficienti per spingere l'uomo a intraprendere lavori faticosi e rischiosi. Più semplicemente, un uomo può lavorare duramente e rischiare la vita all'unico scopo di provare la gioia che gli procura sempre la realizzazione del suo progetto [...].¹⁴²

Allo stesso modo l'uomo può aspirare alla tirannide come un operaio coscienzioso ed entusiasta aspira alle condizioni adatte a svolgere il suo lavoro.

La tirannide senofontea non è – con Kojève – quella esercitata al servizio di idee politiche, sociali o economiche a base nazionale, razziale, imperale, o umanitaria, per quanto la tirannide di Gerone può essere quella esercitata dalle tirannidi 'moderne'. Sta di fatto che a queste condizioni, se Gerone pensava di essere felice in virtù della sua tirannide e del suo modo di procurarsi gli onori che a sua volta gli avevano portato infelicità, mentre Simonide afferma che egli sarà felice seguendo i suoi consigli, il desiderio di essere riconosciuto al di sopra di sé e di ottenere più del consentito è decisamente compatibile, può cioè convivere comunque, con uno stato di felicità o infelicità, il che è oggetto e componente di ogni lotta politica e di

¹⁴² Ibid., p. 18,19.

ogni diversa condizione psichica del tiranno. Vale anche il caso qui riportato, per cui non vi è alcuna differenza di principio tra l'uomo di Stato e il filosofo: entrambi cercano il riconoscimento e agiscono per meritarlo. In entrambi i casi ci si può imbattere nell'impostura, di sussistenza dolorosa o meno.

D'altro canto persiste su queste figure il velo dell'apparenza, per cui se *Eros* è il principio della tirannide, esso può «venire governato attraverso la matematica, la sobrietà, la mancanza di privacy, la politica e la giustizia pubblica [...]»¹⁴³ e l'allontanamento ultimo dalla 'normale umanità' comporta anche una dislocazione dei normali 'sintomi' di dolore e felicità.

VI. I veleni dell'autorità: un esempio di 'dilatazione' tragicomica del tiranno

¹⁴³ G. Giorgini, *Il tiranno*, ibid., p. 453.

La detenzione del potere a livelli degenerativi dà liceità di provvedimenti il cui risultato è oggetto di volgarità e deturpazione.

L'occhio del cittadino cade più spesso su una magnificenza scabrosa, dal momento che magnificente sarebbe l'operato finalizzato al bene della collettività e a cui anelerebbero i destinatari di tali provvedimenti, rasentando lo svilimento di una acquiescenza, consensuale o passiva, alle applicazioni arbitrarie di un potere politico ingiusto.

A queste condizioni convivono con le operazioni di natura dispotica al massimo il disappunto, il rimprovero, il tedio infine della sopportazione degli scempi.

Cito a scopo esemplificativo e prescindendo dalla critica alla mediocrità politica della Francia della restaurazione, un celebre passo del I libro de *Il rosso e il nero*, dove relativamente al signor Rênal, sindaco di Verrières, Stendhal così scrive:

'Per conto mio ho un solo appunto da rimuovere al *corso della Fedeltà* (si legge questo nome ufficiale in quindici o venti punti, su targhe marmoree che meritavano una croce di più al signor Rênal): gli rimprovero il modo barbaro con cui l'autorità fa recidere fino al vivo quei platani vigorosi. Invece di ricordare, con le loro teste basse, rotonde e piatte, la più volgare delle verdure da orto essi agognerebbero a quell'aspetto magnifico che i loro simili hanno in Inghilterra. Ma la volontà del signor Sindaco è dispotica, e due volte l'anno tutti gli alberi di proprietà del Comune sono spietatamente amputati [...]'¹⁴⁴.

Per un repubblicano parigino, aggiunge Stendhal, tale è il dispotismo del genere più tedioso, che rende impossibile la dimora nelle piccole città.

Il concetto di deferenza rispetto all'autorità politica può avere una duplice casistica ed essere cioè necessità nutrizionale per la personalità che governa tirannicamente e viceversa, obbligazione coatta (consapevolmente o meno) al regime.

¹⁴⁴ Stendhal, *Il rosso e il nero*, Roma, Newton Compton, 2004, II, p. 19, Emilio Faccioli (a cura di), Stendhal, *Il rosso e il nero*, Torino, Einaudi, 1976, cit. p.12.

In entrambi si instaura una relazione di ‘attenzione’ reciproca.

Mentre nel primo caso si tratta di famelico desiderio della personalità tirannica, il secondo tipo di attenzione riguarda – sul versante fruitivo e psicologico – lo stato di deferenza al potere che acquisisce l’orrore così come si acquisisce una magnificenza in tutta la sua scabrosità, il sangue fiamante o la morte congestionante, e suscita paradossalmente sentimento di attenzione e stupore, quello stato di stordimento che discerne l’orrore senza potersene scostare¹⁴⁵.

Harold Lasswell ha definito *politicizzazione delle relazioni umane la loro trasformazione in relazione di potere* [...] ¹⁴⁶. Il potere è cioè, una situazione interpersonale, laddove coloro che lo detengono ne sono investiti. Ogni relazione umana può ovviamente, essere convertita in una relazione di potere. Ciò può avvenire se un partecipante alla situazione richiede una certa condotta e pensa di ottenerla minacciando o infliggendo privazioni severe a chiunque tenga un comportamento deviante¹⁴⁷. Il partecipante alla situazione è naturalmente colui che desidera il potere o che può averlo senza desiderarlo e comunque trasferisce mozioni e pulsioni private sulla sfera pubblica, fa sì che la sua sfera privata si confonda in qualche modo su quella pubblica.

Questa condotta modella ogni spazio e ogni tempo del corpo sociale che diviene una cosa sola con quello politico, assumendo un’unica, onnipresente fisicità.

Se si segue ancora l’elaborazione del pensiero ‘psicologico’ di Platone, la ricerca eziologica trasposta dalle dinamiche della passione al conflitto interno

¹⁴⁵ A tal proposito con riferimento al concetto di *grandezza*’ secondo J. Addison: ‘Le vedute di un’aperta campagna, di un vasto deserto incolto, di enormi masse montagnose, di alte rocce e di precipizi o di un’ampia distesa di acque, dove non siamo colpiti dalla novità o dalla bellezza di ciò che vediamo, ma da quella scabra magnificenza che si manifesta in molte di queste opere stupende della natura’ in *I piaceri dell’immaginazione*, a cura di G. Sertoli, tr. It. Di G. Maglietta, Palermo, 2002, p.31, il dolore, seguendo le teorie dubosiane sulla ‘sopportazione’ pure dell’elemento orrido, ‘percorre una via d’accesso privilegiata verso l’animo umano, andando direttamente al cuore’ e qui lo stupore, in termini kantiani, confina con lo spavento. Cfr. Kant, *Critica del giudizio* e M. Mazzacout-Mis, *Estetica. Temi e problemi*, Firenze, 2006, pp.16 e sgg.

¹⁴⁶ Cfr Harold Lasswell, *Potere, politica e personalità*, a cura di M. Stoppino, Torino, 1975: «Lo stadio finale della politicizzazione è costituito da uno Stato totalitario che ha assorbito in sé l’intera società, prescrivendo una norma per ogni aspetto particolare della condotta e assoggettandolo ad una sanzione», cit. p.407.

¹⁴⁷ Ibid.

all'anima stessa, induce alla deposizione di ogni forma politica, ciascuna delle quali dipende dai tipi umani prevalenti nelle singole comunità¹⁴⁸, giacché le costituzioni riflettono i caratteri differenti dell'uomo.

Di nuovo da *La Repubblica* di Platone: «se esiste una scissione dell'io sovrapponibile a quella della città, se l'individuo (l'anima sua) presenta questi medesimi aspetti e si trova nelle stesse condizioni, potrà essere valutato con gli stessi appellativi dello Stato»¹⁴⁹.

L'assimilazione della teoria platonica della scissione dello psichico alla teoria del totalitarismo, elaborata in funzione di un'analisi della relazione di potere¹⁵⁰, edifica una esemplificazione dell'uomo di potere 'intossicato dall'autorità'¹⁵¹.

L'idea si configura geometricamente come un'ellisse dove l'arco più lungo del cerchio costituisce una relazione di potere e in cui si trasferisce la dimensione relazionale di trasmissione e ricezione.

È importante rilevare il caso in cui – secondo Lasswell – questo flusso di trasmissione – ricezione riguarda il singolo e cioè, il caso in cui la funzione della trasmissione degli impulsi è concentrata in una sola persona¹⁵².

Quest'ultima diviene il leader e nella situazione più degenerativa della relazione, il tiranno 'intossicato dall'autorità', i cui fumi 'invadono il cervello, rendono l'uomo frivolo, altero e vano'¹⁵³.

In via esemplificativa Lasswell richiama al dittatore di un'orchestra o al comandante di un plotone che trasmette gli impulsi ai propri militari. In entrambi i casi però 'sebbene la trasmissione degli impulsi sia concentrata nel direttore d'orchestra o nel caposquadra, nessuno di loro monopolizza questa *funzione*. Vi è in fondo un certo livello di 'attenzione' e di 'sensibilità' da parte del dirigente, rispetto a quanto viene recepito dagli esecutori, senza

¹⁴⁸ Platone, *La Repubblica*, ibid., IV, 435 e.

¹⁴⁹ Platone, ibid., 435 c

¹⁵⁰ A questo proposito cfr. ancora H. Lasswell, Ibid.

¹⁵¹ S. Butler, *Miscellaneous Thoughts*

¹⁵² H. Lasswell, Ibid., pp. 401 e sgg.

¹⁵³ S. Butler, ibid.

trascurare il comportamento dei propri uomini, finalizzato al termine di un determinato compito¹⁵⁴.

È il caso in cui una situazione di potere si definisce in termini di aspettative, diversamente dalla dinamica della relazione di potere che ci riconduce alla sua auto distruzione.

Si può 'continuare' ad ammettere l'integrazione degli interessi da entrambe le parti, quella governata e quella governante, concependo una *doxa* circa la preferibilità di un gruppo di individui rispetto al fatto che un superiore comandi e l'inferiore obbedisca.

Più esattamente nell'individuo temperante è possibile sempre in termini platonici, che esistano desideri misurati e che la sottomissione avvenga spontaneamente per il tramite dell'elemento migliore che predomina sul peggiore, allorquando l'individuo diviene *più forte di se stesso*¹⁵⁵.

È quella prerogativa dell'educazione prevista per i *phylakes*, la *soprhosyne*, intesa come abbiamo visto, da una parte come autocontrollo dei desideri connessi alla corporeità, dall'altra come disponibilità alla subordinazione nei confronti dell'autorità politica¹⁵⁶.

In questo caso la motivazione può scaturire dal fatto che la condotta esterna venga interiorizzata dalla parte governata mediante un condizionamento etico-estetico esercitato dall'esistenza stessa della *kallipolis* e dal vincolo della *philia* collaborativi che esiste tra i suoi membri¹⁵⁷.

In un'ulteriore situazione la sottomissione coatta al 'tiranno' si può concepire in un sistema bivalente dove esistono da un lato l'evoluzione erosiva della *hybris* (la tracotanza e la sfrenatezza tirannica), in una sfera psicodinamica delle passioni, dall'altro la sfera deferenziale, in cui il potere si colloca in una scala di valori che rapporta, appunto, deferenza e obbedienza

¹⁵⁴ H.D. Lasswell, *ibid.*, pp. 402,403.

¹⁵⁵ Platone, *La Repubblica*, *ibid.*, IV, 431 a/b.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 389 d-e.

¹⁵⁷ Cfr. M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica* di Platone, *ibid.*, intr. al libro IV, p. 101.

nella parte governata e come risultante l'incremento emissivo del potere stesso appartenente alla parte che governa.

In questo caso infatti, il tipo di personalità politica è caratterizzato da un desiderio intenso e soddisfatto di deferenza¹⁵⁸ e così come la *soprhosyne* risultava necessaria al terzo ceto perché garantiva quel 'deferential and self-controlled behaviour'¹⁵⁹ senza il quale l'unità della città sarebbe ricaduta in una situazione di *stasis*, qui la deferenza al potere è ugualmente uno strumento di garanzia.

Per edificare la personalità politica del tiranno non è sufficiente la brama di potere¹⁶⁰.

L'uso del potere necessita di certe condizioni: motivazioni, abilità e occasione.

L'imposizione deferenziale nei confronti dei sudditi si sviluppa in quella stessa sfera relazionale di trasmissione e ricezione del potere. Quando l'abilità o la capacità di combinare le diverse situazioni per ottenere equilibri di potere favorevoli, conservando un sostegno stabilizzato e conquistando o neutralizzando gli indifferenti e gli ostili¹⁶¹ alla giusta occasione, nel momento opportuno, i moventi privati si trasferiscono su 'oggetti pubblici', razionalizzandosi in termini di 'interesse pubblico'.

È chiaro che questa dinamica 'ellittica' di trasmissione e ricezione del potere richiede, per una risultante positiva, continuità di risposta.

La casistica dell'insuccesso è bilaterale.

¹⁵⁸ H. Lasswell, *ibid.*, p. 425.

¹⁵⁹ J. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, pp. 108 sgg.

¹⁶⁰ L'ipotesi centrale, dal punto di vista dell'analitica socio-psicologica, è che chi ricerca il potere lo ricerca per compensare delle privazioni. Secondo Lasswell in rapporto al tipo di personalità che accentua il potere, si ricorre al potere quando ci si attende che esso sia più efficace di qualsiasi valore alternativo come mezzo per superare o impedire le privazioni del sé. Questa ipotesi è in realtà da tenere in considerazione, al di là dei risvolti della psicanalisi, per quanto concerne l'aspetto relativo allo studio della personalità politica in questione, laddove se il potere compensa delle privazioni, consente di vincere una bassa stima di sé, cambiando, appunto, i tratti caratteristici del sé, o addirittura l'ambiente in cui opera. È in questo ambiente che il tiranno – come vedremo – applica le sue combinazioni deferenziali. H. Lasswell, *ibid.*, pp. 426, 427.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 425.

Cosa accade in caso di errore (errata interpretazione da parte degli esecutori), di disobbedienza o disattenzione?

Cosa accade cioè, nel caso in cui non si verifica una risposta alla trasmissione (imposizione) del comando?

Se non vi fosse una acquiescenza (passiva?) da parte del recettore il cerchio non si chiuderebbe e la relazione di potere non sarebbe completa.

Essa potrebbe essere interrotta e il 'rapporto' di potere verrebbe meno¹⁶².

La dinamicità di questa relazione rappresentata ellitticamente ha quindi a monte un atteggiamento inquisitorio, impositivo, carico di una *hybris* esautorata dalla sua stessa essenza.

Sappiamo che aggressività e ilarità sono le due componenti della personalità tirannica.

Questa *hybris* straripante che determina l'apertura del cerchio deferenziale verso i propri sudditi sottesi al comando, si nutre dei propri successi: l'amministratore del potere ha sete di responsabilità, di soddisfazioni personali che hanno derivazione di natura più angusta e animale¹⁶³.

La componente narcisistica che alimenta tale ilarità è la medesima forma di reattività della collera, dello spirito di vendetta, del desiderio morboso di gloria e di prestigio che hanno come matrice la collera irrazionale, lo *thymos* platonico dissociato dall'elemento razionale (*logistikon*) e dominate dall'elemento appetitivo (*epithymetikon*).

Qui non ha retto la 'consueta' alleanza tra la ragione (*logistikon*) e lo *thymos*¹⁶⁴.

¹⁶² Ibid., pp. 403,407.

¹⁶³ La sete di autorità e di responsabilità nella vita 'professionale' del dittatore/tiranno è una deviazione degli originari impulsi soppressi a livello psichico: «his professional activity was largely a sublimation of his aggressive, active sexuality». H. Lasswell, *Psychopatology and Politics*, London, 1937, cit. pp. 140,141.

¹⁶⁴ 'Come nel caso della città [...] anche nell'anima questo spirito collerico sarà una terza forma, per sua natura guardia della ragione, a meno che non venga corrotta dal cattivo allevamento [...]'. Platone, *La Repubblica*, ibid, 441 a.

Qui Socrate ribadisce che lo *thymoeides* è di norma alleato alla ragione, a meno che non venga guastato da una cattiva *trophe*. È questo il pericolo ricorrente e inevitabile, data la matrice irrazionale della pulsione timica. Ibid. cfr. n. 46 e sgg., pp., 608,609.

All'ilarità e alla collera irrazionale del tiranno appartengono in preminenza le pulsioni del desiderio (*epithymia*) più vicine alla corporeità. È lo stesso desiderio di un potere tirannico che consente al suo detentore di realizzare di giorno ciò che gli altri sognano soltanto fino a congiungersi con la propria madre, o con qualsiasi altro dio o animale¹⁶⁵.

Nel dittatore/tiranno questo stato perverso non appartiene a una dinamica onirica.

L'uomo di potere è il mostro policefalo che rientra nella sfera dei desideri sessuali ed alimentari, la brama di ricchezza e potere tirannico¹⁶⁶.

Il medesimo logorio provocato dall'ossessione di questi desideri comporta una dislocazione dell'odio assorbito dall'autorità, su un oggetto esterno.

Non esiste alcuna chirurgia applicata all'anima che possa in qualche maniera 'amputare' una parte non funzionale di essa, cioè quella forse più irrazionale e depressiva in ordine ai comportamenti del tiranno¹⁶⁷.

In questa misura è ripristinabile l'idea platonica che il futuro della politica dipenda in parte dal successo o dall'insuccesso dell'educazione politica.

Platone sostenne esplicitamente che sono i genitori a svolgere il ruolo principale dei mutamenti di prospettiva¹⁶⁸, è così che il valore dominante di una comunità, le accettazioni di determinati ideali, determinano i risultanti cicli politici.

¹⁶⁵ M. Vegetti riprende in *Storia delle passioni*, l'aspetto critico dell'esemplificazione dell'uomo tirannico. A quest'ultimo appartengono le attività delle rappresentazioni fantastiche che nel sonno vivono mentre la ragione è addormentata. Cfr., p. 49. *'In un simile stato essa (l'anima) osa fare di tutto, come sciolta e sbarazzata da ogni freno di vergogna e ragionevolezza [...]. Non si arresta di fronte agli estremi della follia e della spudoratezza'*, (*La Repubblica*) VIII, 571 d.

¹⁶⁶ Cfr., *Repubblica*, IX, e M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, ibid., cit. p. 52.

¹⁶⁷ M. Vegetti, ibid., cit. p. 52.

¹⁶⁸ Lasswell riprende sinteticamente, l'esempio di una comunità in cui il valore dominante sia la ricchezza, il che provoca nei giovani l'esigenza di godere la vita e di consumare di più; ciò a sua volta porta all'eccessiva dedizione alle cose superflue e, nella generazione successiva, agli appetiti antisociali caratteristici della sessualità e della aggressività inconscia. Il ciclo – ricorda Lasswell – si conclude con la tirannia. H. Lasswell., ibid., cit., p. 805.

Una gerarchia di buon governo è resa cioè possibile da una strenua politica dell'educazione individuale e collettiva¹⁶⁹.

La costruzione armonica della soggettività necessita in ogni caso di un materiale affettivo.

È per un verso la soggettività armonicamente edificata mediante una coerente integrazione alla vita sociale, e per un altro, una soggettività costruita sulla stabilità dell'affettività familiare, genitrice.

Il baricentro¹⁷⁰ è unico e la degenerazione dell'affettività su entrambi gli 'ambienti', quello aristotelico e quello platonico, richiede una censura stoica alle spinte emotive che hanno matrici arcaiche nella dinamica psichica.

'Lo Stato è simbolo di autorità. È legatario degli atteggiamenti organizzati nella vita dell'individuo nell'ambito della sfera intima e interpersonale della famiglia e delle amicizie'.¹⁷¹

La simbologia di questa autorità è cioè, data da un surrogato di saggezza, bene e potere, appartenenti a una paternità ideale, l'affettività aristotelica e la 'socialità' platonica che ha subito una destabilizzazione nel suo baricentro originario. Il leader supremo ha necessità di trovare persone o astrazioni su cui distribuire e assimilare gli attributi mancanti.

'Attraverso un processo di fissione questi sentimenti sono dislocati e possono essere distribuiti su un vario numero di sostituti che possono essere persone, animali, cose o idee astratte: il padrone, il cane, l'impero, la razza ariana, o una particolare dottrina'.¹⁷²

Sulla base di questa idea si edifica la supremazia di una personalità tirannica che ha la possibilità di fare tutto ciò che una volta poteva il genitore, trovando persone o astrazioni su cui distribuire e assimilarne gli attributi.

¹⁶⁹ M Vegetti, *ibid.*, cit. pp. 52,53.

¹⁷⁰ *Ibid.* cfr., p. 53.

¹⁷¹ H. D. Lasswell, *ibid.*, cit. p. 174.

¹⁷² *Ibid.*, cit. p. 174.

Questa dinamica di dislocazione sugli oggetti pubblici riconducibile dunque alle teorie di edificazione della soggettività aristotelica e platonica, dà come risultante l'essenza del potere appartenente all'*homo politicus*¹⁷³.

L'«uomo politico» è caratterizzato dalla relazione tra desiderio, metodo e successo: desiderio di controllare le azioni degli altri, metodo nel «variare» dalla violenza alla lusinga e successo nell'assicurarsi il riconoscimento comune¹⁷⁴ nella misura in cui trasferisce sull'*oikos* la propria ilarità.

Il tiranno in definitiva, «soffre» profondamente per nient'altro nella propria vita se non per la subordinazione e i limiti alla propria libertà.

La libertà dell'«uomo politico» rivendica stoicamente l'essenziale autonomia soggettiva, sufficiente e tale da non dover dipendere (o domandare) agli altri¹⁷⁵.

L'autonomia irriverenziale del leader supremo conferma la formula elaborata da Blackstone secondo cui il «sovrano» non solo è incapace di commettere ingiustizia, ma perfino di pensare ingiustamente: «*he can never mean to do an improper thing; in hm is no folly or weakness*»¹⁷⁶.

Nella formula elaborata da Lasswell il processo di tirannizzazione non si arresta al dislocamento delle emozioni private (e «nocive»), sulla sfera pubblica, su cui l'odio viene fuori in «tutta» la sua «parziale» espressione e repressione in relazione al padre o in una società patriarcale¹⁷⁷.

¹⁷³ L' *homo politicus* inteso da Lasswell è l'equivalente dell'uomo di potere. L'essenza del potere è riconosciuta nell'essere capaci (e generalmente volere) di imporre le proprie volontà come transitorie e permanenti sugli altri, laddove la transitorietà acquisisce il valore cronologico e opportunistico del *kairos*.

¹⁷⁴ Cfr. H. D. Lasswell, *ibid.*, p. 52.

¹⁷⁵ Tale presupposto sfiora la condizione felice o infelice del tiranno in funzione della relazione giustizia – ingiustizia/uso del potere che ha platonicamente estremizzazioni differenti e che tuttavia, in questo caso incontra lo stato «armonico» e l'ordine inversivo dell'uomo ingiusto che instaura nel suo intimo una parvenza di ordine e nel quale si riscontra paradossalmente un uso razionale della propria intelligenza, la capacità di pianificare razionalmente la propria vita, coordinando opportunamente mezzi e fini. Cfr., Platone, *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, IV, 442 e nota n. 63 p. 753.

¹⁷⁶ Cfr., Blackstone, *Psyco – analysis Relation to Politics in Social Aspect of Psycho – Analysis*, London, 1924.

¹⁷⁷ Laddove il maschio ha – in termini ambivalenti – la funzione del progenitore di tipo biologico e del padre sociale.

H. D. Lasswell, *ibid.*, cit. p. 75.

È il momento della razionalizzazione del dislocamento stesso a dare la risultante, è il momento in cui *kairos* e *eleutheria* danno ordine all'irrazionalità più intima del tiranno.

Il momento in cui, paradossalmente, 'l'ingiustizia viene fuori [...] da un conflitto interno tra le parti dell'anima. In termini platonici 'nella confusione disordinata di queste parti consistono l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e ogni genere di malvagità'¹⁷⁸.

Il che è in definitiva la risultante del *Political man*¹⁷⁹.

La condotta di una personalità politica di tale genere è invasiva in ogni spazio e tempo, è una forza onnipresente che fa, dicevamo, del corpo sociale e politico un'unica fisicità.

La fisicità del tiranno è quindi direttamente collegata alla 'morfologia' dello Stato.

Il rapporto speculativo fra anima e polis tracciato da Platone nel IV libro della Repubblica – al di là degli estremi etnopsicologici – è chiaramente indicativo del fatto che la *polis* deriva le sue caratteristiche collettive dai caratteri delle personalità dominanti.

In questi termini l'indagine platonica si trasferisce dal singolo individuo (ripartizione dell'anima), dalla sua condotta al modello politico e cioè alla condizione della città, applicando effettivamente la teoria che sia possibile una scissione psicologica dell'io pari a una ripartizione dello stato¹⁸⁰.

Tale prospettiva ci interessa nella misura in cui lo Stato può essere visto come una *dilatazione della figura dell'individuo, sua proiezione in grande*.¹⁸¹

¹⁷⁸ Platone, *La Repubblica*, IV, 444b.

¹⁷⁹ La formula esposta da Lasswell è così sinteticamente schematizzata: $p\}d\}r = P$ dove P equivale all'uomo politico risultante, il primo termine p indica le emozioni private dell'individuo così come esse sono maturate e organizzate in relazione alla costellazione familiare e la prima infanzia, d indica il dislocamento delle emozioni private dalla famiglia alla sfera pubblica, e il terzo termine r indica il momento di razionalizzazione del dislocamento in termini di interesse pubblico. Il simbolo } indica la trasformazione, la transizione da uno stato all'altro.

H. D. Laswell, *ibid.*, pp. 74 e sgg.

¹⁸⁰ Cfr. Platone, *La Repubblica*, IV, 435 a e sgg.

¹⁸¹ U. Curi, *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Milano, 2000, cit. p. 57.

La ricerca del potere – ricordiamo - finalizzata alla compensazione delle proprie privazioni consente di vincere una bassa stima di sé cambiando i tratti caratteristici del sé o l'ambiente in cui opera¹⁸².

La tirannide si sviluppa sostanzialmente in spazio, tempo e profondità, tutti e tre i parametri sono incontenibili e smisurati.

Da qui nascono le più grandi figure di potere incoronate dal grottesco, per le quali la stessa tragicomica stravaganza si dipinge di orrore.

La magnificenza si dissemina allora catastroficamente sulla totalità dello spazio geografico 'individuato' dal tiranno e in tutta la sua scabrosità.

L'imperatore africano Jean Bedel Bokassa, ad esempio, il quale malgrado i suoi deliri di onnipotenza, era lungi dall'essere il più crudele dei tiranni africani, bensì soltanto il più conosciuto¹⁸³.

A questo personaggio di straordinaria e grottesca follia, ammantata di sangue, corrispondono perfettamente i parametri cui si accennava.

La potenzialità delle immagini cinematografiche tratte da *Echi di un regno oscuro* di Werner Herzog (1990) rende perfettamente l'idea.

'Il potere assoluto corrompe assolutamente' recita uno degli avvocati di Bokassa, riprendendo la celebre citazione attribuita a Saint -Just, perché la dismisura in ogni senso ha caratterizzato tutta la vita di quest'uomo.

L'indagine esemplificativa ci consente di individuare la sfera del potere in quanto spazio su cui il dittatore agisce superando ogni valore appartenente alle persone ad esso sottoposti, un'evoluzione progressiva del carattere che muta spasmodicamente i tratti propri e dell'ambiente circostante, un carattere temporale inteso come potenzialità e latenza cronologia dell'applicazione del potere e come identificazione del *kairos* nella sua stessa applicazione.

La regalità che ha legittimato l'imperatore Bokassa non è – in questo caso – di derivazione biologica, non è una discendenza 'di sangue', egli è *uno che si*

¹⁸² H. D. Lasswell, *ibid.*, cit., p.

¹⁸³ Cfr., A. Sánchez Piñol, *Pagliacci e mostri. Storia tragicomica di otto dittatori africani*, Milano, 2009, p. 37 e sgg.

è nominato imperatore in faccia al mondo, come recita la ‘sceneggiatura’ di Herzog.

Questo personaggio ha saltato anche il confine che separa il legittimo re (*basileus*) dal *tyrannos*. La dismisura (*hybris*) che genera il tiranno ha ‘latitato’ in lui sino ad evolversi in un crescendo progressivo¹⁸⁴.

Diremmo piuttosto che si è trattato di una evoluzione in accelerazione del carattere il cui delirio, seppure per gradi, gli concederà di divenire colonnello, generale, maresciallo, presidente a vita, imperatore.

Il popolo legittima per breve tempo il suo ruolo: “Bokassa lo amavamo ma dopo è divenuto molto cattivo. Ha ucciso uomini, donne, bambini, ha perfino mangiato uomini...”.

Le parti strutturali dello Stato e dell’anima qui sono state parallelamente frantumate. Il conflitto intrapsichico all’interno dell’individuo diviene identico a quello del corpo politico e sociale. La costante, incontrollata tensione tra desideri e istanze censorie ha confuso i ruoli e creato, in termini platonici, il più grave stato di ingiustizia, nella misura in cui si afferma che tanto l’uomo giusto quanto la città giusta equivalgono alla sussistenza di una forma armonica degli elementi, il rispetto del principio di *oikeiopragia*¹⁸⁵ in contrapposizione al principio della *polypragmosyne* intesa come il sovvertimento dei propri ruoli.

Il tiranno-tipo Bokassa esemplifica qui il delitto compiuto verso la propria ‘città ingiusta’, in una relazione di potere priva di scambio e deferenza, potremmo dire, appunto, assoluta, in una situazione di *stasis* per cui si verifica contestualmente, nel nostro caso, un conflitto tra le parti dell’anima e

¹⁸⁴ Il concetto di ‘latitanza’ spiega qui anche *Il regno oscuro* cui fa riferimento il regista Herzog, privilegiando l’aspetto più vicino alla degenerazione della tirannide in chiave filosofica e psicoanalitica. Il ‘regno’ del potere dal quale ci giungono ‘echi’ è ‘oscuro’ non perché esso sia collocato nelle lontananze dell’ ‘Africa nera’, ma perché, al contrario, esso è dentro ciascuno di noi, in quel vero e proprio continente misterioso che è costituito dai recessi impenetrabili della coscienza individuale [...]. U. Curi, *ibid.*, cit. p. 85.

¹⁸⁵ Platone, *Ibid.*, IV, 434c.

tra le parti socio-politiche, tale da creare una radicalità insolubile di questa forma di ingiustizia¹⁸⁶.

Dal punto di vista temporale la regalità in quanto tale è da sempre esposta alla possibilità di slittare in tirannide¹⁸⁷.

Nel tempo lineare e storico¹⁸⁸ c'è anche qui un momento in cui il *tyrannos*, da sempre presente nel *basileus* come potenzialità latente emerge quando viene meno il controllo sull'abuso di potere (*sophrosyne*) finora tenuto nei margini della liceità regale.

A un certo punto, superata la misura socialmente accettabile, il potere esercitato 'per il bene della città' si fa assoluto in quanto sciolto arbitrariamente dai vincoli che gli impongono di non trasformarsi in oppressione dei sudditi.

Nella linearità temporale il 'tipo' Bokassa inserisce un perfetto tempo di applicazione del proprio copione, trova per il suo personaggio il giusto *kairos*, il momento opportuno, per vivere la sua 'operetta', senza molto distinguere tra mogli e medaglie.

¹⁸⁶ In uno stato di sanità gli elementi del corpo dominanti e dominati sono conformi alla natura. In uno stato di malattia governanti e governati sono contrari alla natura. Così al primo status corrisponde la giustizia e al secondo l'ingiustizia. Come la salute è benessere del corpo, così la giustizia è anche felicità individuale e collettiva. Per un'immagine patologica, la malattia è cioè un'alterazione degli elementi secondo natura. Una situazione tale di insanità è definibile come *stasis*, pari a uno stato di ingiustizia per la vita della polis. Per inverso una situazione di giustizia sarà quella in cui non si verificherà: 'una sorta di conflitto interno fra le parti, cioè una proliferazione di attività che le porta ad usurpare i ruoli altrui, di un'insurrezione di una parte contro l'insieme dell'anima, per esercitare in essa un potere che non le spetta [...]'. In questo tipo di cose, penso, e nella confusione disordinata di queste parti diremo che consistono l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e insomma ogni genere di malvagità'. Platone, *ibid.*, IV, 44b.

¹⁸⁷ Consideriamo allora il vicendevole rapporto platonico città e anima e il fatto che il tiranno sostanzialmente è per Platone uno psicopatico dominato in maniera ossessiva e morbosa dal desiderio di piaceri contrari a natura: tutti possono essere soggetti a ogni forma di desiderio, il desiderio può venir posto sotto controllo ma in ogni caso non estirpato. Cfr., Platone, *ibid.*, 572b.

¹⁸⁸ Esistono in Platone due distinte concezioni della temporalità. Esiste il tempo lineare (cronologico) e storico che corrisponde all'evoluzione, alle scoperte delle tecniche, delle scienze e della politica e il tempo 'storico-umano'.

Questa seconda dimensione inizia con l'esplosione della crisi, del disordine, del conflitto, della *pleonexia* (dal punto di vista antropologico). La terza dimensione temporale, quella dell'*utopia*, corrisponde alla realizzazione dell'ordine, al governo del disordine dopo la catastrofe delle origini. È per Platone il tempo della *Kallipolis* attuata, che non è una dimensione identificabile. L'avvento della *Kallipolis* nella storia è cioè un evento possibile nell'infinità della distensione temporale, né necessario né prevedibile. Esso può soltanto scaturire dal verificarsi fortuito e istantaneo (non provvidenziale) di circostanze propizie. È il carattere straordinario ed eccezionale del *kairos*, il momento opportuno, cui corrisponde l'agire umano a tempo debito. Cfr. M. Vegetti, *Il tempo, la storia, l'utopia* in Platone, *La Repubblica*, Vol. VI, Libro VIII e IX, Napoli, 2005.

Privo di carisma, il tiranno Bokassa ha sempre però all'occorrenza l'ambiguità di essere insieme molto africano e molto 'parigino', napoleonico e capo di stato alle cerimonie ufficiali, mescolare comicità e tragedia: *Bokassa riesce curiosamente ad affrancarsi dalle rappresentazioni fotografiche. Vive un'altra dimensione. Quando viene ritratto insieme ai suoi figli, sembra che pascoli un gregge. Quando lo incoronano, si direbbe che è una statua tra le altre della scenografia. Quando saluta un capo di stato, si mostra così affabile da ridursi alla condizione di suddito. Non occupa mai il posto che in teoria gli spetterebbe, segue sempre una sua bizzarra orbita [...].*¹⁸⁹ (v. Tav. n. 1).

Nell'86 il 'Napoleone africano' fu processato e dovette rispondere a un terrificante elenco di capi d'imputazione tra cui due accuse meno frequenti nei processi a carico di capi di Stato: occultamento di cadaveri e antropofagia.

Il tiranno è realisticamente, orridamente vorace di sangue. In questo caso la violenza che usa non produce delitto di cui si fa solo osservatore, ma beve il sangue di ciò che condivide, della *koinon* su cui ripartisce il potere.

In linea con l'etologia platonica diremmo nuovamente che il 'cane da guardia', scelto o meno dal popolo si trasforma in lupo¹⁹⁰.

L'inizio della trasformazione da capo a tiranno ha luogo quando il capo comincia ad agire proprio come nel mito di Zeus in Arcadia, il sacrificio di un bambino sull'altare trasforma il bambino in lupo: chi ha assaggiato un pezzetto di interiora umane che è stato mescolato con quello di altre vittime, costui è necessario che si trasformi in lupo [...]¹⁹¹.

¹⁸⁹ A. Sánchez Piñol, *Ibid.*, cit. p. 38.

¹⁹⁰ Cfr. Platone, *ibid.*, III, 416 a: 'La cosa forse più terribile di tutte e più vergognosa per dei pastori è di allevare cani da guardia dei greggi in modo tale che, per indole ribelle, per fame o per qualche altra cattiva abitudine, i cani stessi si spingano a far del male alle pecore finendo per comportarsi da lupi invece che da cani'.

¹⁹¹ Platone, *ibid.*, VIII, 565 e.

Tav. n. 1



È così che anche un capo del popolo, il quale, presa in mano una folla del tutto docile al suo comando, non si astiene dal sangue di quelli della sua stessa tribù, anzi, trascinatone qualcuno nei tribunali con le ingiuste accuse che costoro prediligono, lo manda a morte, sopprimendo una vita umana, e assaggiato con lingua e bocca empia il sangue congenere, esilia e uccide [...] e dopo tutto questo non è destino necessario per lui o venir ucciso dai nemici e diventare tiranno, e trasformarsi da uomo in lupo?¹⁹²

È illusivo ed elusivo poter pensare di aver superato evolucionisticamente l'appartenenza a certe mostruosità animali.

Le immagini conclusive di *Echi da un regno oscuro* del gorilla rinchiuso in gabbia, intento a fumare una sigaretta, segnalano proprio che 'lo scavo sulle origini del potere, e sui meccanismi che ne determinano la degenerazione tirannica, è costretto ad arrestarsi in presenza di quel residuo oscuro, insondabile, che è il fondo animale di ogni essere umano'¹⁹³.

D'altro canto sull'enigma dei tiranni Leo Strauss dichiarava che la stessa scienza politica contemporanea si era trovata d'un tratto dinanzi ad uno spettacolo così imponente dimostrando di non saperla riconoscere, riscoprendo le pagine antiche con cui Platone e altri classici sembrava avessero interpretato per noi gli orrori del ventesimo secolo¹⁹⁴.

Associate alla dinamica del sistema di applicazione deferenziale del potere di Lasswell *hybris*, *pleonexia*, *exousia* alla stato puro hanno allora a disposizione sia la tecnologia sia le ideologie del XX secolo.

Il Führer del *Mein Kampf* ha 'una faccia patetica, da cane: la faccia di un uomo sottoposto a torti intollerabili'¹⁹⁵ (v. Tav. n. 2).

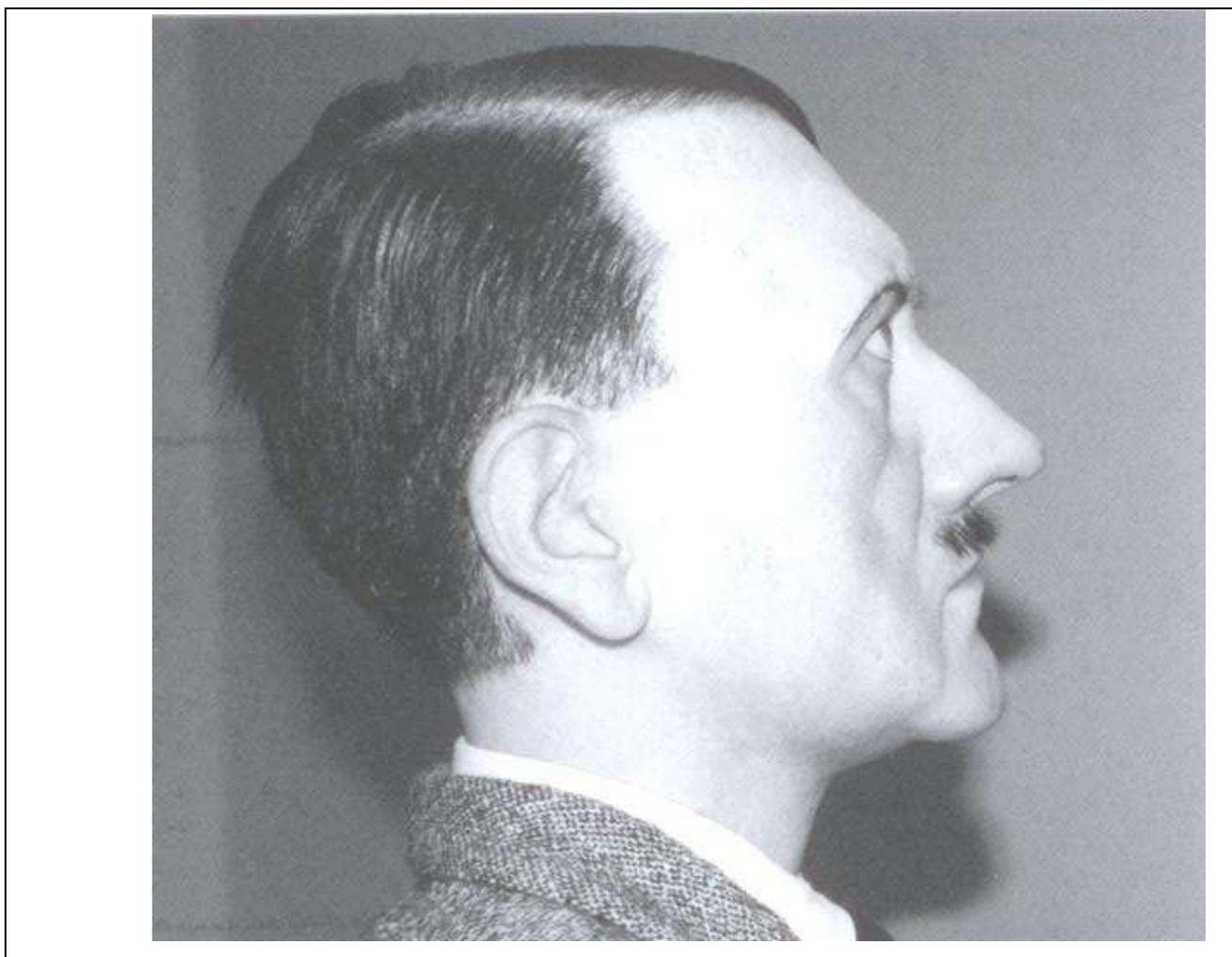
¹⁹² Ibid., VIII, 566 a.

¹⁹³ U. Curi, *ibid.*, cit., p. 86.

¹⁹⁴ L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul Gerone di Senofonte*, *ibid.*, cit., p. 31.

¹⁹⁵ In una riedizione del *Mein Kampf* di Hitler, Ballard ha definito Hitler come 'lo psicopatico mezzo colto che ha ereditato i ricchi sistemi di comunicazione' del nostro tempo. Cfr. J. G. Ballard, trad. it., *Fine millennio: istruzioni per l'uso*, Milano, 1999. La definizione 'etologica' è invece tratta da una recensione di G. Orwell al *Mein Kampf*. Altrettanto esplicitiva per l'interpretazione iconologica del carattere 'patetico' di Hitler è il ritratto scultoreo di Maurizio Cattelan, *Him*, 2001, coll. Pinault, Parigi.

Tav. n. 2



Pari al cane da guardia di derivazione platonica il Führer è il peggior nemico della polis-gregge. Tutte le risultanti personali di torti e privazioni sono dislocate sulla sfera pubblica, raccolte in un unico blocco. È il risentimento animale che non ha nulla di umano, benché tenti di apparire tale, dietro il quale si cela la ragione del male assoluto (v. Tav. n. 3).

La richiesta continua di risposta da parte del governante in una dinamica che non ha alcuna soluzione di scambio o integrazione di interessi a favore dei governati, e dove anzi l'infrazione di un modello di condotta è seguito da privazioni severe¹⁹⁶ rivela naturalmente il sistema di strumentalizzazione del potere finalizzato alla deferenza assoluta.

In egual modo il sistema politico tutto della società nazifascista e quello burocratico e procedurale è unico e il carisma onnipresente del capo fa sì che la propensione alla deferenza si estenda fino a includere qualunque figura contenga anche solo tracce remote di autorità¹⁹⁷.

La tecnica scenografica tra realtà e finzione simulative di cui si servì Hitler è piuttosto una psicotecnica, una procedura di asservimento e convincimento morale eseguita 'a distanza'¹⁹⁸ (v. Tavv. n. 4 e 5).

Le operazioni psicotecniche di acquisizione del consenso da parte del potere erano premunite degli strumenti necessari per abbattere preventivamente l'istintiva resistenza dell'opinione pubblica¹⁹⁹ prima di tutto sul massacro antisemita.

¹⁹⁶ H. Lasswell, *Potere, politica e personalità*, ibid., cfr., p. 404.

¹⁹⁷ Per l'analisi psicosociale del carattere relativo all'obbedienza e all'azione in situazioni di potere, recenti esperimenti sul campo confermano che 'l'obbedienza a un'autorità diventa a un certo punto prioritaria fino [...] a svuotare di significato emotivo la sofferenza altrui'. È il caso di condotte di assoluta deferenza che hanno caratterizzato gli ufficiali delle SS nello sterminio antisemita. Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, Bari, 2009.

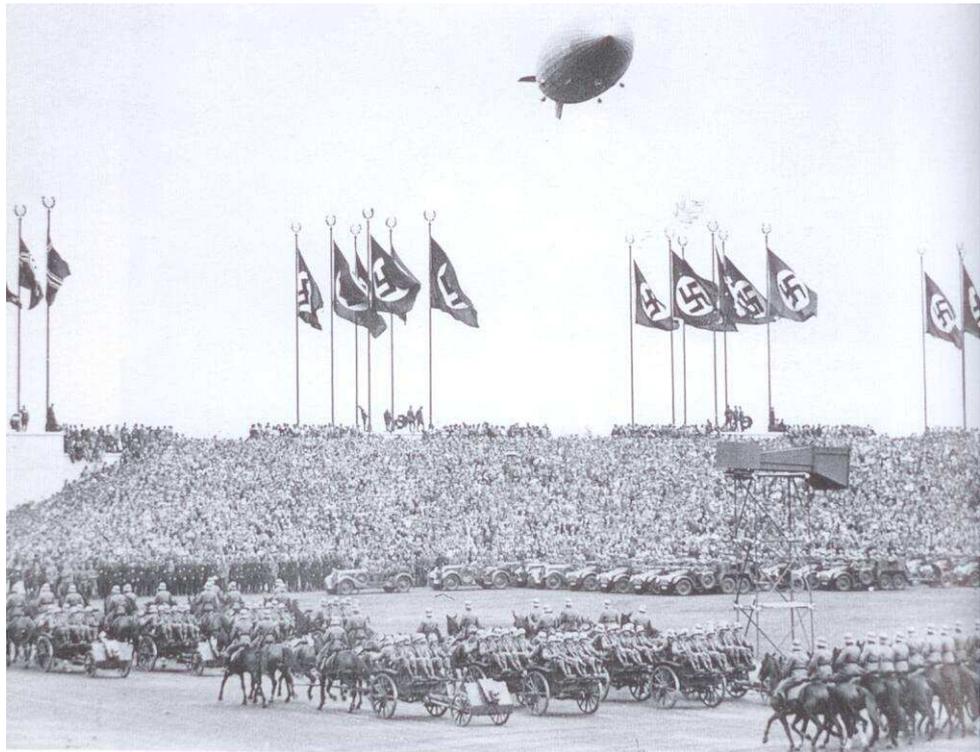
¹⁹⁸ L'estetizzazione della politica apre con il nazifascismo una pagina assolutamente inedita per qualità e quantità degli effetti, avendo unito la teoria dell'estetica e la teoria sociale, e sconvolgendo così le categorie stesse dello spazio e del tempo. Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità*, ed E. L. Francalanci, *Estetica degli oggetti*, Bologna, 2006.

¹⁹⁹ La condotta morale assuefatta dal potere per coercizione o timore di penalizzazioni, contraddicendo il comune precetto morale secondo cui non bisogna fare del male agli altri, è figlia dell'autoritarismo, una struttura di personalità [...] avversa nei confronti dei più deboli e nutrita da una sconfinata e acritica ammirazione per chi occupa posizioni di comando. Cfr., P. Bocchiaro, *Ibid.*, p. 30 e sg.

Tav. n. 3



Tav. n. 4



Tav. n. 5



Lo stesso piano di sterminio fu preceduto da una fase denigratoria di ‘quella gente’ dipinta come nemica, portatrice di pessime intenzioni, indegna di esistere.²⁰⁰

Il biasimo e la progressiva spoliazione delle qualità umane divennero così passibili della pratica omicida.

Dal punto di vista tecnico Hitler ‘adattò’ ai suoi fini gli elementi nazionalistici, socialistici e antisemitici del pangermanesimo e del socialismo cristiano²⁰¹ servendosi di effetti scenografici, creando un’aura immaginifica, un incantesimo simbolico che avvolgeva lo stesso spirito nazionalistico e antisemita.

L’orgoglio della razza, la passione per il potere, l’ambizione sfrenata per la conquista, l’amore per il rischio, la volontà di potenza, l’ardente immaginazione e l’assenza di ogni misura, la capacità di esercitare grande attrazione sugli interlocutori, di intimorire l’amico e l’avversario, di passare con rapidità dall’indifferenza agli slanci più frenetici, queste le caratteristiche con cui la personalità hitleriana riuscì a trascinare per anni dietro di sé il popolo tedesco²⁰².

E qui il tiranno si serve del *kairos* nella dimensione utopica che edifica paradossalmente la nuova *kallipolis* con un ordine catastrofico. Una concezione del disordine governato fatta propria, una errata identificazione dell’esatto *kairos* riproduttivo.

In questi termini è preferibile il vocabolo tirannide al vocabolo dittatura:

C’est que le mot latindictature implique l’idée d’un règime provisoire, qui laisse intact, à la longue, un règime de liberté, considèrè, malgré tout, comme normal.

²⁰⁰ Film, libri e vignette contribuirono in maniera determinante alla diffusione di queste idee e di epiteti come ‘topi’ o ‘pidocchi’. Ibid., cit., p. 40.

²⁰¹ H. Lasswell, Ibid., cfr., pp. 724, 725.

²⁰² Le descrizione caratteriale del *fùhrer* è tratta da P. Renouvin in *La crisi del sec. XX*, Firenze, 1961.

*Tandis que le mot greche tyrannie exprime l'idée d'une forme normale de gouvernement, que l'observateur scientifique des sociétés doit ranger à coté des autres formes normales: royauté, aristocratie, et démocratie. On ne saurait donc parler d'une 'ère des dictatures' [...]. Les analyses complémentaires de Platon et Aristote sur la manière dont s'opéra dans le monde antique le passage de la démocratie à la tyrannie trouvent une application profonde aux phénomènes historiques dont nous somme aujourd'hui les spectateurs*²⁰³.

Il fatto che Hitler riuscì a dominare non perché rispondeva alle idee del popolo tedesco ma perché favorito 'da un'epoca storica del tutto anormale' o che 'sarebbe rimasto voce calmante nel deserto se i tedeschi non lo avessero inteso, compreso e seguito, risvegliando i lati nascosti della psicologia collettiva tedesca' può, in entrambe le posizioni storiche, convergere analiticamente su un unico nodo focale che è l'emersione di un personaggio malato, affetto da psicopatia, un mostro politico²⁰⁴.

La forza di attrazione subita dalle masse tedesche e l'azione conseguente trova spiegazione non nel motore da cui è stata attivata ma nella direzione in cui l'azione stessa si è scaricata²⁰⁵, perfettamente, strategicamente calcolata secondo il principio di rigenerazione della nazione (ordine della *Kallipolis*). L'adesione e il consenso dimostrate dal popolo tedesco ufficialmente accordate al capo non hanno avuto che un'unica direzione di sfogo: la potenza accordata a uno solo si è rivelata più incontenibile di quella posseduta dal *demos* tutto.

²⁰³ E. Halevy, *L'ère des tyrannies. Etude sur le socialisme et la guerre*, Paris, 1938, cit. p. 214.

²⁰⁴ Si fa riferimento ai controversi e noti giudizi storici sulla fenomenologia dell'hitlerismo e sulla relativa attribuzione di causa per cui il nazismo stesso è deriva di un unico responsabile o di una certa predisposizione del popolo tedesco.

Cfr., F. Meinecke, *La catastrofe della Germania*, Firenze, 1948 e P. Renouvin, op., cit.

²⁰⁵ H. Lasswell parla di psicologia dell'hitlerismo come reazione ad uno stato prolungato di insicurezza, definizione data per la prima volta in *The Analysis of Political Behaviour*, in 'Political Quarterly' Londra, 1933.

Di fatto le classi medie inferiori erano diventate un fattore attivo nella lotta contro i proletari e i marxisti e nell'interesse di un ordine sociale in cui il sistema del profitto, per quanto scalfito, era nondimeno difeso. I potenti sindacati hanno vista annientata la loro capacità di salvaguardare il livello dei salari; negli uffici pubblici e nei sindacati i funzionari marxisti sono stati sostituiti da leali nazionalsocialisti di estrazione borghese [...]. H.Lasswell, *ibid.*, cit., p., 723 e sgg.

Non siamo cioè nella città ritenuta consensualmente giusta non perché la maggioranza non si sia volontariamente subordinata alla minoranza giusta, ma perché qui è la maggioranza tirannica a non essersi dimostrata compiutamente giusta²⁰⁶.

La massa ha retto (*sophrosyne*) l'asservimento al 'migliore', il rinnovamento emotivo aveva comportato l'accettazione di simboli come sostituti del pane, e un basso tenore di vita non era altro che un sacrificio sostenuto per la causa della rinascita della nazione, ma tolti i nuovi oggetti di devozione e i nuovi bersagli da aggredire, la maggior parte di coloro che erano in stato di bisogno materiale prima dell'avvento di Hitler sono rimasti nella stessa situazione.

In questa misura la severità e la 'purezza'²⁰⁷ dell'assolutismo hitleriano rappresentavano la forma più *stabile* di tirannide, immune da ogni genere di contraddizione e potenziale rovesciamento perché statica, né tantomeno recuperabile con un'operazione di nuova 'tessitura' (*symploke*)²⁰⁸.

La dismisura fa anche qui del legittimo re il tiranno *ab-soluto*, sciolto da vincoli, il tempo è dicevamo, quello di un disordine creato e 'governato' al rovescio. L'abuso di potere basato sull'arbitrio, e dunque trasformato in *dominio*, innesca un processo tale che conduce alla legittimazione del *dominio* stesso: anche lo stato retto dispoticamente rappresenta un certo ordine del comportamento umano (ordine giuridico).

'Ciò che viene indicato come arbitrio è solo la possibilità giuridica dell'autocrate di evocare a sé ogni decisione, di determinare incondizionatamente l'attività degli organi subordinati, e abolire o modificare continuamente [...] norme già fissate.'²⁰⁹

²⁰⁶ La città giusta è secondo Platone quella in cui la maggioranza non è compiutamente giusta, ma consensualmente subordinata alla minoranza giusta. Cfr. Platone, *Ibid.*, IX, 590c,d.

²⁰⁷ Il 'risveglio della Germania' era un atto purificatorio che esprimeva l'aspirazione alla pienezza morale, e l'ebreo era l'agnello sacrificale. È questo il significato dell'astinenza dal vino, dalle donne e da ogni eccesso che è così accentuata nella personalità di pubblica di Hitler. H. Lasswell, *ibid.*, cit., p. 728.

²⁰⁸ Si tratta dell'operazione che Platone propone nel *Politico*. La scienza politica ha il compito di tessere talenti e caratteri (308d sgg.). La figura di uomo regio *Politico* combina con il filosofo-re della *Repubblica* il potere assoluto del tiranno.

²⁰⁹ L'affermazione è ripresa da L. Strauss in riferimento all'edizione americana della *General Theory of Law and State*, Cambridge, 1949. Cfr. anche L. Strauss, *ibid.*, p. IX e sg.

Di fatto la personalità hitleriana rappresentava un miscuglio perfetto di capacità politica e di pazzia criminale, un *monstrum* sciolto dai vincoli legati al perseguimento del bene della collettività perché fuori dalla norma e quindi fisicamente e moralmente slegato dall'appartenenza alla comunità.

In questa situazione il *tyrannos* è cioè sospeso dentro e fuori della *polis*, è il male esterno riportato all'interno, la 'distanza' per il compimento del male criminale fattasi norma²¹⁰.

L'immagine hitleriana vista con l'occhio del patologo evoca per associazione allo 'slegamento' un'idea di solitudine e menomazione.

L'Adolf Hitler di Aleksandr Sokurov in *Moloch* (1999), è sempre una declinazione di duplici, triplici personalità, ascensione verticale e crollo improvviso, autocrate e al tempo stesso Charlie Chaplin: temperamento sadico e morbità androgina, esaltato dal mito del *super-uomo* combinato col razzismo più assurdo [...], spregiatore di ogni sentimento di giustizia e di pietà [...].²¹¹

Un derelitto autore, prigioniero e abbandonato dal proprio potere, Hitler è in *Moloch* malato di ossessioni: il tempo, la durata della vita (convinto di essere aggredito dal cancro), la morte, gli ebrei, la classicità, le forme perfette...

Il corpo nudo di Eva Brown (antica bellezza, vera bellezza classica), che apre la pellicola lo fa prigioniero della sua inconsistenza. La stessa Eva Brown trova Hitler su un water e ride della sua ridicola mascolina meschinità. Il *führer* è troppo sensibile agli odori, declama a pranzo la dieta vegetariana, l'utilità dell'infuso di ortica, delle ortiche per torturare gli slavi, la grandiosa idea di coltivare ortiche in Ucraina, la dichiarazione di guerra all'Italia per la stupidità del duce, per i troppi boschi, il grasso, la grappa, per aver costruito in Italia il palazzo più alto che doveva invece essere a Berlino...

²¹⁰ Dal punto di vista socio-psicologico nella meccanica delle azioni di crudeltà la persona stenta a cogliere il legame tra azione e risultato quando tra questi si frappone un intervallo spazio-temporale. Conseguentemente il significato morale della condotta si affievolisce e perde ogni connotazione criminale. Cfr., P. Bocchiaro, *ibid.*, p.36 e sgg.

²¹¹ Alla descrizione iconologica mi sembra adatta la definizione tratta da L. Salvatorelli, *Storia del Novecento*, Milano, 1960.

Questa tirannide è l'icona di un governo informe, perché governo non è.

Non è un tipo di assetto politico o un regime politico, ma una condizione della psiche, una condizione dell'animo umano che viene fuori prima o poi dalla sua oscurità.²¹²

Questo tuttavia non vuol dire che si tratti di una condizione psichica non governata dalla ragione, di fatto come abbiamo visto, esiste sempre un margine di razionalità che bene o male governa l'utile del tiranno. Si tratta piuttosto di una dismisura che emerge attraverso tratti di normalità. È questo il genere di follia che consente al detentore del potere assoluto di andare avanti.

Non è possibile perciò affidare la categoria tirannica solo ed esclusivamente alla psichiatria, né lo è ad esempio con una figura come quella di Hitler che non può essere semplicisticamente considerato un folle. John LuKacs ha scritto a tal proposito: « Debbo dedicare qualche parola a un grave malinteso che riguarda tanto gli storici quanto il pubblico in generale. Si tratta dell'idea popolare che Hitler fosse pazzo. Affermando e pensando che era pazzo noi falliamo due volte. Facciamo sparire il problema di Hitler sotto il tappeto. Se era pazzo, allora l'intero periodo hitleriano non fu nient'altro che un episodio di follia [...] Contemporaneamente, qualificandolo come 'pazzo' solleviamo Hitler da ogni responsabilità (specialmente in questo secolo, quando un certificato attestante una malattia mentale vale ad annullare una condanna pronunciata dai tribunali). Ma Hitler non era pazzo; era responsabile per ciò che fece e disse e pensò. E prescindendo dalla questione morale, abbiamo prove sufficienti del fatto che, tenuto il debito conto delle malcerte e fluttuanti frontiere tra malattia e salute in campo mentale, egli era un essere umano normale»²¹³.

²¹² Il tiranno corrisponde allora alle caratteristiche delineate da Platone nel IX libro della *Repubblica*: uno psicopatico dominato in maniera ossessiva e morbosa dal desiderio di piaceri contrari a natura. Una personalità quale quella descritta da Platone non potrebbe svolgere un'azione di governo efficace e coronata da successo.

²¹³ J. Lukacs, *Dossier Hitler*, Tea, 1998, p. 78.

D'altro canto come un 'normale' psicopatico Hitler aveva sempre matematicamente e freddamente maturato le sue scelte. Ricordiamo alcuni tratti estrapolati dal *Mein Kampf*: *a quei tempi una infinità di piani mi passavano nel cervello. Pensavo intere giornate a ciò che si poteva fare, ma ogni volta l'esame freddo e sobrio dei fatti mi diceva che, come anonimo, non avevo alcuna prospettiva di svolgere un'attività comunque utile [...]*²¹⁴.

La fissione dei sentimenti di rancore mai rimarginati rispetto a deviazioni probabilmente provenienti dall'infanzia su oggetti esterni come dicevamo rispetto alla teoria di Lasswell, dà luogo alla possibilità, all'idea di una leadership, di un leader supremo che ha la possibilità di fare potenzialmente tutto ciò che una volta poteva il genitore. Questo ovviamente secondo canoni di sé completamente deturpati.

Quella di Hitler è in sostanza la tipica sovranità che potremmo associare ai criteri distintivi adoperati da Foucault: estraneità a tutte le regole, anche le più elementari, anche alle regole del diritto, in una parola 'grotteschi'.

Grottesco è *un discorso o un individuo che detengono per statuto degli effetti di potere di cui, per la loro qualità intrinseca dovrebbero essere privati. Il grottesco o 'ubuesco' non è semplicemente un epiteto ingiurioso*²¹⁵.

Potrebbe parlarsi per Foucault di una categoria dell'analisi storico politica che tratti del grottesco o dell'ubuescu: *il terrore ubuescu, la sovranità grottesca, oppure [...] la massimizzazione degli effetti di potere a partire dalla qualificazione di colui che li produce [...] Il potere politico – per lo meno in alcune società e comunque nella nostra, può darsi, si è effettivamente dato, la possibilità di far trasmettere i suoi effetti e, ancor di più di trovarne l'origine, in un recesso che è manifestamente, esplicitamente, volontariamente squalificato dall'odioso, dall'infame o da ridicolo [...]* Il

²¹⁴ G. Galli (a cura di), *Il 'Mein Kampf' di Adolf Hitler*, Milano, Kaos edizioni, 2006, pp. 213 e sgg.

²¹⁵ M. Foucault, *Gli anormali*. Corso al Collège de France (1974-1975), Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 21,22 e sgg.

L'aggettivo 'ubuescu' è stato introdotto nel 1922 a partire dal lavoro teatrale di Alfred Jarry, *Ubu roi*, Paris, 1986. vedi *Grand Larousse*, cit. VII, 1978, p. 6319: 'Si dice di ciò che per il suo carattere grottesco, assurdo o caricaturale, ricorda il personaggio di Ubu'.

*grottesco di uno come Mussolini era di per sé iscritto nella meccanica del potere. Il potere si dava l'immagine di essere generato da qualcuno teatralmente travestito, disegnato, come un clown, come un buffone*²¹⁶.

Questa visura presa dall'alto da parte del soggetto 'titolare' del potere assoluto è vissuta a distanza da se stesso e dal corpo politico, il tutto è in quella dimensione incommensurabile che assume i tratti della degenerazione catastrofica.

Il problema è capire da quale ottica è acquisito il senso di tale incommensurabilità e di tale fallimento.

Prendiamo ancora per esempio in esame l'idea di 'catastrofe' secondo Hitler: *nella caduta di un qualunque corpo, la profondità è sempre in rapporto alla distanza del suo posto finale da quello iniziale. Ciò vale anche per la caduta dei popoli e degli Stati, Perciò la situazione precedente, o meglio l'altezza, assume un'importanza decisiva. Solo ciò che si alza al di sopra dei limiti normali, può anche cadere profondamente o precipitare. Ed è questo che, a chiunque pensi e senta profondamente, rende la catastrofe del Reich così spaventosa; dato che la sua caduta avvenne da un'altezza oggi neanche più immaginabile, se confrontata con la desolazione dell'odierna bassezza*²¹⁷.

In tutto questo c'è nient'altro che una buona dose di *bovarismo*, il potere, appunto, dato all'uomo di considerarsi diverso da quello che è, e soprattutto più bello e più grande di quanto non sia in natura²¹⁸.

Tecnicamente potremmo configurare quest'immagine con l'immagine data da Lasswell del leader 'composito', dotato di un'eccellente abilità organizzativa

²¹⁶ M. Foucault, *ibid.*, pp. 22, 23.

²¹⁷ G. Galli (a cura di), *Il 'Mein Kampf' di Adolf Hitler*, *ibid.*, p. 230, 231.

²¹⁸ Cfr. A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, cit., p. 54: 'Espressione ricavata dal celebre romanzo di Flaubert, *Madame Bovary*, che ha suggerito ad alcuni filosofi di farne una entità psicologia', mentre Jules De Gaultier ha definito il bovarismo come il potere assegnato all'uomo di concepirsi diverso da ciò che si è: «Cette faculté est le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est». De Gaultier J., *Le Bovarysme*, SOCIÉTÉ DU MERCURE DE FRANCE, MCMII, cit. p. 13.

(amministratore, agitatore, teorico), che si muove in disseminati campi di attività, capace di vivere una doppia vita²¹⁹.

È nel nostro caso il politico che decide consapevolmente di giocare a golf o di collezionare quadri per sollevare la propria mente da esclusive occupazioni politiche, che realizza in definitiva un'attività 'compensativa al proprio campo. Impegnato nel cercare di vivere una doppia vita in attività di indagini scientifiche o propaganda politica, egli esibisce maggiori e contrastive tendenze della sua personalità.

È assoluta e composita la personalità politica di Hirohito, nel *The sun* di Aleksandr Sokurov, composito e composto quanto complesso nella sua meccanica, superba e grottesca, nelle sue operazioni di vestizione, nei gesti che fanno il valore assoluto di tutta la quotidianità che gli appartiene, è doppio nelle dichiarazioni esposte al generale MacArthur²²⁰, nelle attività di ricerca che lo impegneranno costantemente nella sua passione per la biologia marina: estraneità grottesca alle regole²²¹.

Questa estraneità Foucault l'ha definita indegnità del potere. Paradossalmente e nelle diverse forme di tirannide che abbiamo osservato, le diverse gradazioni del potere funzionano in maniera purtroppo autonoma, perché ciascuna è singolarmente derivante da una condizione dell'animo umano. Mostrare pubblicamente il potere come abietto, infame, ubuesco – come afferma Foucault – non ne limita gli effetti, né viene detronizzato, con un atto magico, colui al quale si dà la corona. Il problema è manifestare l'insormontabilità e l'inevitabilità del potere, che può per l'appunto funzionare in tutto il suo rigore e al limite estremo della sua razionalità

²¹⁹ H. Lasswell, *Psichopatologia and Politics*, ibid., p. 55, 56.

²²⁰ Nel settembre 1945 Hirohito presentandosi personalmente a Douglas MacArthur, comandante supremo delle forze di occupazione, si assunse l'esclusiva responsabilità di ogni azione compiuta dai giapponesi durante la guerra; MacArthur stesso nelle sue *Reminiscences* riporta che l'imperatore gli si presentò con queste parole: «Io vengo davanti a lei Generale MacArthur, per offrire me stesso al giudizio delle potenze che lei rappresenta, come colui che porta l'esclusiva responsabilità per ogni decisione politica e militare adottata e per ogni azione compiuta dal mio popolo nella condotta della guerra».

²²¹ Hirohito è l'imperatore Dio, creatura sacrale circondata da privilegi e ossequi, schiene curve e teste nascoste. L'imperatore per cui quando il corteo regale passava nelle strade la polizia giapponese faceva chiudere le finestre perché nessuno potesse guardarlo dall'alto verso il basso.

violenta, anche allorquando è nelle mani di qualcuno realmente squalificato²²².

Nella nostra società una pura magia, un incantesimo, il tiranno emblema dell'infamia della sovranità e della sovranità stessa squalificata, dall'africano mangiatore di uomini al piccolo uomo dalle mani tremanti che, nel fondo del suo bunker, coronato da quaranta milioni di morti, domandava solo due cose (che tutto il resto al di sopra di lui venisse distrutto e che gli si portassero, fino a creparne, dei dolci al cioccolato)²²³.

Il piccolo uomo è alla fine il 'sovrano' assoluto che vive intimamente la sua catastrofe.

È la catastrofe²²⁴ del Lenin emiplegico di Aleksandr Sokurov in *Taurus*: è triste e improvvisamente capovolto il suo potere assoluto e insieme illusorio.

Il Lenin di Sokurov riversa sull'ultimo cielo annuvolato il proprio sorriso confuso e distorto dal morbo. C'è in quelle nubi la carestia, i giovani russi impazziti, gli uccelli sterminati dal freddo in estate e per Lenin l'unico obiettivo della rivoluzione: l'umanità.

Nella scena dell'incontro tra Lenin e Stalin l'ostacolo alla salvezza dell'umanità è un albero enorme, secolare che sbarra la 'strada'.

Le due ipotesi di Lenin sono: aspettare che l'albero si logori, in tanti anni lunghi e sofferti, togliere l'albero dalla strada e spostarlo. La terza possibilità ultima, irrimediabile, è quella dell'assolutezza che rinasce dalla degenerazione: tagliare il tronco in pezzi piccoli, perché null'altro resta che la violenza.

²²² M. Foucault, *Gli anormali*, ibid., p. 23.

²²³ Cfr. J. Fest, Hitler, II: *Le Fuhrer*. 1933-1945. Paris, 1973, pp. 387-453 e M. Foucault, ibid. n. p. 35.

²²⁴ La catastrofe vissuta dall'autocrate, immagine del potere che implode e finisce con una risultante che è paradossalmente, nel tiranno, l'opposto della sua genesi (dalla brama di totalità, dalla *pleonexia* al nulla), si rapporta alla ciclicità della distruzione del mondo, al male della natura, l'entropia, l'irreversibile che tocca il suo culmine nell'assolutamente irrimediabile, nello scandaloso spettacolo della catastrofe. Per Voltaire la catena ciclica è l'immutabile legge dell'entropia che spinge tutti gli esseri senzienti verso la morte e la decomposizione: «Questa sofferenza [...] fa il bene di un altro essere./Dal mio corpo insanguinato trarranno vita mille insetti;/Quando la morte porta al culmine i mali che ho patito/Che bel sollievo l'esser mangiato dai vermi!». (vv. 97-100). Cfr. Andrea Tagliapietra (a cura di), Voltaire, Rousseau, Kant. *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. XXX, XXXI.

BIBLIOGRAFIA

- Andersson T.J., *Polis and Psiche*, Göteborg, 1971
- Annas J., *An introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981
- Ballard J. G., trad. it., *Fine millennio: istruzioni per l'uso*, Milano, 1999
- Blackstone, *Psyco – analysis Relation to Politics in Social Aspect of Psyco – Analysis*, London, 1924
- Bocchiaro P., *Psicologia del male*, Bari, 2009
- Butler S., *Miscellaneous Thoughts*
- Canfora L., in Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1982
- Canfora L., Studi sull'Athenaion Politeia Pseudosenofontea, Torino, Accademia delle Scienze, 1980.
- Cantarella R. (a cura di), Aristofane, *Le Commedie*, Torino, Einaudi, 1972
- Carillo G., *Atteone o della democrazia*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2007
- Carillo G., *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, ESI, 2003
- Curi U., *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Milano, 2000
- De Gaultier J., *Le Bovarysme*, SOCIÉTÉ DU MERCURE DE FRANCE, MCMII.
- Duso G. (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004
- Ferrari G.R.F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, 2003
- Fioravanti M. in *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999
- Foucault M., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2004
- Galeno, *De placitis*
- Galli G. (a cura di), *Il 'Mein Kampf' di Adolf Hitler*, Milano, Kaos edizioni, 2006

- Halevy E., *L'ere des tyrannies. Etude sur le socialisme et la guerre*, Paris, 1938
- Henderson J., *Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy*, in K. A. Morgan (Ed), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin University of Texas Press, 2003
- Intrieri M., βίαιος διδάσκαλος, *Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*, Soneria Mannelli, Rubbettino, 2002
- Kant, *Critica del giudizio*
- Lapini W., *L'attentato del Paflgone*, in Atti del XXII Congresso internazionale di Papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998, a cura di I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci, Firenze, Istituto papirologico 'G. Vitelli', 2001, vol. II
- Lasswell H., *Potere, politica e personalità*, a cura di M. Stoppino, Torino, 1975
Lasswell H., *Psychopatology and Politics*, London, 1937
- Lukacs J., *Dossier Hitler*, Tea, 1998, p. 78.
- M. Foucault, *Gli anormali*. Corso al Collège de France (1974-1975), Milano, Feltrinelli, 2004
- Marzullo B.(a cura di), Aristofane, *Le Commedie*, Bari, Laterza, 1968.
- Mazzacout-Mis M., *Estetica. Temi e problemi*, Firenze, 2006
- Platone, *La Repubblica*, (a cura di) Franco Sartori, Mario Vegetti, Bruno Centrone
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2006
- Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis
- Porcheddu R., *Dialettica delle costituzioni e delle ideologie nella Repubblica di Platone*, Sassari, 1984.
- Salvatorelli L., *Storia del Novecento*, Milano, 1960.
- Sánchez Piñol A., *Pagliacci e mostri. Storia tragicomica di otto dittatori africani*, Milano, Motta Cultura, 2009

Sertoli G., (a cura di), *I piaceri dell'immaginazione*, , tr. It. Di G. Maglietta, Palermo, 2002

Stendhal, *Il rosso e il nero*, Roma, Newton Compton, 2004

Strauss L., *La tirannide*. Saggio sul Gerone di Senofonte. Presentazione di F. Mercadante, Milano

Tagliapietra A. (a cura di), Voltaire, Rousseau, Kant. *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori

Teognide, *Elegie*, a cura di F. Ferrari, BUR, 2009.

Tucidide, *Le storie*, a cura di G. Donini, vol. I, Torino, UTET, 1982

Veca S., *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*. Milano, Feltrinelli, 2006

Vegetti M., *Passioni antiche: l'io collerico*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Bari, 1995

Indice

I. Principî degenerativi

II. Dall'oligarchia alla tirannide

III. *Stasis* psichica e *stasis* sociale (Condizione ek-statica del tiranno)

IV. Il demos tirannico

V. Infelicità e dolore

VI. I veleni dell'autorità: un esempio di dilatazione tragicomica del tiranno