

LANA, I., *Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del Cinismo*, Rivista di filologia e di istruzione classica, 79 (1951) p.317-339

6714

LANA, I.

1951

TRACCE DI DOTTRINE COSMOPOLITICHE IN GRECIA PRIMA DEL CINISMO

(Cont. e fine: v. vol. XXIX, p. 193).

V.

Non era questa la via da seguire per trovare la soluzione: anzi, quanto energicamente Falea aveva concentrato il suo interesse nello Stato, altrettanto tenacemente Antifonte e Ippia lo concentrarono sul singolo. Di contro all'esaltazione dello Stato come unica realtà politica, davanti a cui l'individuo non conta, si rivendicano ora i diritti dell'individuo: si riconosce apertamente che νόμιμον (il legale, giusto per convenzione) e δίκαιον (giusto per natura) non coincidono più nè si cerca più di farli coincidere:

... τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται
(D. K., 87 B. 44, Fr. A, col. 2, l. 26 sgg.)

... per lo più ciò che è giusto secondo la legge si trova ad essere nemico alla natura,

proclama chiaramente Antifonte. Di lui sono noti i molti punti di contatto con Democrito nella trattazione del problema morale e politico ⁽¹⁾: si può discutere — e la discussione, coi testi che sono a nostra disposizione, non può condurre a conclusioni sicure — se Antifonte dipenda da Democrito ⁽²⁾ o viceversa. Riteniamo che non si debba parlare di dipendenza necessariamente dell'uno dall'altro, ma soltanto di coincidenza tra i due filosofi ⁽³⁾. Coincidenza

⁽¹⁾ Messi chiaramente in luce da E. Bignone, *St. sul pensiero antico*, op. cit., pp. 81-5.

⁽²⁾ Come sostenne specialmente S. Luria, *Wann hat Demokrit gelebt?*, « Archiv f. Gesch. d. Philos. », 1928, pp. 205-38.

⁽³⁾ Ciò sostengo nel mio cit. st. su *L'Etica di Democrito*, p. 19 n. 3 da pag. precedente.

non casuale: nel senso che la riflessione filosofica nasce nella considerazione della realtà e che i due filosofi furono pressochè contemporanei e studiarono, perciò, le medesime condizioni storiche. Quindi, pur lasciando insoluto, o, per meglio dire, neppure ponendo il problema della dipendenza dell'uno dall'altro, sotto l'aspetto puramente teorico dobbiamo constatare che la soluzione proposta da Antifonte logicamente presuppone quella di Democrito. Naturalmente non si esclude che Antifonte possa anche aver diffuse le sue dottrine prima di Democrito: ma la soluzione da lui proposta rappresenta un passo avanti sulla via percorsa anche da Democrito.

Antifonte parte da una critica serrata della legge scritta ⁽¹⁾: che non è valida, perchè la legge deve in ogni caso assicurare l'utile: poichè ciò non si verifica, essa non è vera legge. D'altronde alla legge scritta si ubbidisce per timore della sanzione: ma quando si abbia la certezza di sfuggire alla punizione, non la si rispetta più. Dunque la legge scritta è anche inadeguata ⁽²⁾. Gli uomini invece sono tutti uguali per natura:

<τοὺς ἐκ καλῶν πατέρων ἐπ'αἰδοῦμεθά τε καὶ σεβόμεθα, > τοὺς δὲ <ἐκ μὴ καλῶν οἴκων ὄντας> οὔτε ἐπ'αἰδούμεθα οὔτε σεβόμεθα. > ἐν τούτῳ <δὲ> πρὸς ἀλλήλους > βεβαρβαρώμεθα, ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες > ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες > εἶναι. σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει <όντων> ἀναγκαίων > πᾶσιν ἀνθρώποις· πείσασθαι τε κατὰ ταῦτα > δυνατὰ πᾶσι, > καὶ ἐν <πᾶσι τοῦτοις οὔτε βάρβαρος ἀφωρισται> [δ] ἡμῶν οὐδεὶς > οὔτε Ἕλλην > ἀναπνεόμεν τε γὰρ εἰς τὸν αἴρα > ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας καὶ... (D. K., 87 B 44, B, col. 1 - col. 2)

quelli che sono figli di padri illustri noi li rispettiamo e trattiamo con riguardo, ma quelli che non sono di nobile famiglia nè li rispet-

⁽¹⁾ V. ora l'analisi dei due papiri riconosciuti di Antifonte (in D. K., 87 B 44) compiuta dall'Untersteiner, *I Sofisti*, op. cit., pp. 303 seguenti.

⁽²⁾ D. K., 87 B 44, fr. A.

tiamo nè li trattiamo con riguardo. In ciò ci comportiamo come barbari gli uni verso gli altri, perchè per natura tutti in tutto siamo simili, sia barbari sia Greci. A tutti gli uomini è dato indagare le cose che per natura sono necessarie, e procurarsele in base alle possibilità stesse che a tutti sono date ⁽¹⁾; e in tutte queste cose nessuno di noi, nè barbaro nè Greco, è diverso (dagli altri) ⁽²⁾: respiriamo infatti nell'aria tutti quanti attraverso la bocca e il naso e...

Quindi deve esistere una legge non convenzionale valida per tutti. Essa è la legge della c o n c o r d i a ⁽³⁾ universale, che a null'altro mira se non al vantaggio di tutti e di ciascuno. Ma ci pare che queste asserzioni solenni, queste dichiarazioni di fede nel cosmopolitismo abbiano in Antifonte valore più per la morale che per la politica, più per l'individuo in sè e per sè che non per l'individuo in quanto vive a contatto con altri individui e quindi nello Stato. Egli non mirava, forse, ad eventuali trasformazioni politiche,

(ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἰθίζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν, ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσονται (B 61)

per gli uomini non v'è male peggiore dell'anarchia: ciò sapendo, gli uomini d'una volta abituavano fin da principio i fanciulli a star soggetti e ad eseguire gli ordini, affinchè, divenuti adulti, non avessero a turbarsi venendo a trovarsi in una situazione profondamente mutata),

ma soltanto a trovare un fondamento saldo alla morale. Il suo cosmopolitismo ha carattere morale, piuttosto che politico. Così meglio si spiega il suo pessimismo ⁽⁴⁾ nel giudicare l'umanità e la vita umana:

⁽¹⁾ Oppure: « ed è possibile a tutti procurar(sele) allo stesso modo ». Diversamente integra e intende il Bignone, *St. sul pens. ant.*, op. cit., p. 65.

⁽²⁾ Sarebbe però forse preferibile leggere: ἐν πᾶσι τοῦτοις οὔτε β<ἀρβα>ρος ἀφώρισ<ται> ὑφ' ἡμῶν ο<ὐδεις> οὔτε Ἕλλην: cioè: « in tutte queste cose noi non poniamo differenza fra alcun barbaro e Greco ».

⁽³⁾ Antifonte scrisse un'opera περὶ ὁμονοίας (Hermog., *de id.*, B 399, 18 R. = D. K., 87 A 2); i fr. in D. K., 87 B 44 a - 71.

⁽⁴⁾ V. specialmente i frammenti 50, 51, 53 a, e 49 (sul matrimonio).

τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρῳ τό τε μῆκος τοῦ βίου ἡμέρᾳ μιᾷ, ὥς ἔπος εἰπεῖν, ἧ ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις (B 50)

la vita è simile a un turno di guardia quotidiano ⁽¹⁾, la durata della vita è simile a un sol giorno, per così dire, durante il quale, dopo aver alzato lo sguardo alla luce, passiamo la consegna ad altri che vengono dopo di noi.

È il senso della concordia che stringe improvvisamente tutti coloro che sono sulla nave che sta per naufragare, i quali vedono per ciò la vanità di ogni contrasto e contesa individuale, piuttosto che il senso della concordia operosa di chi mira a fondare una nuova umanità. È la trepidazione di chi sa che potrà per un istante solo « alzare gli occhi alla luce », e non vuole in nessun modo sciupare questa sua divina irripetibile fortuna:

ἀναθέσθαι δὲ ὥσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν (D. K., 87 B 52)
non ci è dato rimettere in giuoco la vita, come rimettiamo in giuoco una pedina,

egli esclama. Questo rende ragione anche del fine utilitaristico del suo concetto di legge.

Veniamo ora a considerare I p p i a ⁽²⁾: è nota la sua apostrofe nel *Protagora* platonico:

Ἰππίας ὁ σοφὸς εἶπεν· ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται (D. K., 86 C 1)

⁽¹⁾ Così mi pare si debba intendere ἐφημέρῳ (infatti all'idea della brevità si riferisce poi la proposizione seguente): « turno di guardia quotidiano », cioè di una 'guardia' che dura tutti i giorni, sempre, ma con « scolte » che giornalmente, sempre, si rinnovano. Ma vedasi Bignone, *St. sul pens. ant.*, op. cit., p. 206, n. 1.

⁽²⁾ Difficilmente si può accedere all'opinione di F. Heinemann, *Nomos und Physis*, op. cit., p. 143: « so wird man Hippias als popularisierenden Verkünder derselben Lehre zu betrachten haben, die auch bei Antiphon und in Aristophanes ' Wolken ' zugrunde liegt ».

Ippia il sapiente disse: « O uomini qui presenti, io credo che tutti voi siate congiunti e familiari e concittadini per natura, non per legge: perchè il simile è congiunto al simile per natura, mentre la legge, essendo padrona assoluta degli uomini, costringe a molte cose contro natura » ⁽¹⁾.

Non dobbiamo credere a uno sfogo puramente verbale: il suo cosmopolitismo è coerente, se è vero che discende dal principio dei simili ⁽²⁾. Egli sostiene (ap. Xenoph., *Mem.*, IV, 4) la opposizione tra la giustizia vera — che è di natura — e la legge scritta — che è convenzione. Tuttavia noi vediamo, di questo cosmopolitismo, il lato negativo, cioè la condanna della società umana politicamente organizzata: ci sfugge invece il lato positivo e costruttivo, tranne l'affermazione di principio — e quindi generica — della comune origine di tutti gli uomini. Osserva l'Untersteiner ⁽³⁾: « il cosmopolitismo appare come la necessaria conseguenza della dottrina della simpatia dei simili, proclamata con tanta fede da Ippia, cui si opponeva l'inumano nazionalismo di Platone ».

Il movimento di pensiero, che era dapprima proceduto dalla *polis* al cosmo (ionici, Eraclito), o che aveva dato speciale rilievo ad esigenze mistico-religiose, anzichè politiche, affermando il passaggio dall'individuo al cosmo (Pitagorici, Empedocle), con Protagora aveva tentato di invertire la direzione scendendo dalla divinità alla società umana, dal cosmo all'individuo, unica via (così almeno sembrava) per fondare saldamente il rapporto Stato-individuo. Ma il tentativo, ingenuo e troppo astuto nello stesso tempo, di spiegazione teocentrica e di fondazione in Dio della società degli uomini non soddisfece: e poichè il pensiero sentiva l'urgenza di farsi 'laico' sganciandosi da ogni indimostrabile rapporto di dipendenza e di deri-

⁽¹⁾ Cfr. R. Poehlmann, *Gesch. der soz. Frage ecc.*, op. cit., I, p. 285; F. Heinemann, *Nomos u. Physis*, op. cit., p. 42; Untersteiner, *I Sofisti*, op. cit., p. 339. Cfr. Bignone, *Studi sul pens. antico*, op. cit., pp. 24-30.

⁽²⁾ Cfr. quanto abbiamo detto sopra a proposito di Empedocle e di Democrito.

⁽³⁾ *I Sofisti*, op. cit., p. 344.

vazione dalla divinità, Democrito — è questo il suo merito più insigne — fermo assertore di dottrine antropocentriche nella storia dell'umana civiltà, proclama il passaggio dall'individuo allo Stato come un portato dell'evoluzione naturale, sotto la spinta del bisogno. La legge, cioè, per Democrito è solo più frutto di convenzione, conseguenza del 'contratto sociale', il 'legale' è valido per l'uomo comune, non per il sapiente che vive secondo la φιλαλληλία (« pansimpatia universale »).

Questo è necessario ricordare, per potere ora capire questa seconda fase del pensiero sofistico. La posizione dottrinale di Democrito — lo abbiamo già notato — era conciliante: salvava lo Stato, salvava i diritti superiori del sapiente. Per questo pensiamo che le affermazioni di Ippia, assai più radicali di quelle di Democrito, debbano essersi udite risuonare in Grecia in momenti di gravi turbamenti politici. In epoca di tranquillità non gli sarebbe stato lecito (o, se anche gli fosse stato lecito, certamente sarebbe stato per lui dannoso) lanciare il suo 'manifesto programmatico' di universale simpatia e fratellanza: in ogni caso, avrebbe avute ben poche possibilità di essere accettato. Egli parlò, scrisse, diffuse le sue idee cosmopolitiche, noi pensiamo, non prima della fine della guerra del Peloponneso ⁽¹⁾. Studiò i popoli, anche quelli 'barbari' ⁽²⁾, e le loro usanze, e ne dedusse la sostanziale unità degli uomini, non sulla base delle 'leggi', ma su quella della natura. Egli mostrò praticamente come si dovesse intendere questa συγγένεια, cioè parentela, tra tutti gli uomini: nei suoi studi si serviva, indifferentemente, dei risultati conseguiti da antichi e da moderni, da Greci e da barbari (è chiaro che qui 'barbari' significa semplicemente 'non Greci', senza alcuna intenzione dispregiativa):

⁽¹⁾ È noto che poco, o nulla, si sa circa la cronologia di Ippia: una cosa, tuttavia, è certa, e per il nostro studio più che sufficiente, e cioè che nel 399 Ippia era uno dei sofisti più in voga (Plat., *Apol.* 19 E = D. K., 86 A 4).

⁽²⁾ Nelle Ἑθνῶν ὀνομασίαι (D. K., 86 B 2).

τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ κατὰ βραχὺ ἄλλῳ ἄλλαχοῦ, τὰ δὲ Ἑσίοδῳ τὰ δὲ Ὀμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλήσι τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι (D. K., 86 B 6)

« di queste cose, forse, alcune furono dette da Orfeo, altre da Museo (in breve: da uno in un luogo, da un altro in un altro), altre da Esiodo, altre da Omero, altre da altri poeti, altre in opere in prosa, parte scritte da Greci, parte da barbari: io, da tutto ciò avendo messo insieme le cose più notevoli e affini per natura, farò questo discorso nuovo e multiforme ».

Ma, allora, si deve escludere per Ippia l'esistenza di una legge? Anzi, questa legge esiste, ed egli l'afferma: è, però, l'ἄγραφος νόμος, la legge di natura che non è scritta ⁽¹⁾, e a cui le leggi vigenti non sono adeguate. Nella generale insoddisfazione degli animi nella Grecia della fine del V secolo e degli inizi del quarto, e nella generale affannosa ricerca di una nuova forma di costituzione che assicurasse prosperità e benessere, la presa di posizione di Ippia trova la sua naturale collocazione. È un'abile presa di posizione: mentre ridona una speranza ai delusi e una ragione di vita agli scontenti, colloca il filosofo (il sofista) in posizione di primo piano per ogni eventuale riforma che tenti di adeguare la legge scritta a quella non scritta. E poichè la riforma — politica — assume apparenza di applicazione di una dottrina scientifica, la cui validità ogni uomo di scienza e di cultura può constatare e confermare, essa presenta tutti i caratteri della credibilità ed accettabilità. Quale riformatore politico, o quale rivoluzionario, non si presentò al popolo facendosi forte di una dottrina scientificamente fondata? (di una validità, forse, che era tale soltanto sotto un punto di vista soggettivo... ma, che importa? vi sono momenti in cui ogni popolo pare avere unicamente bisogno di affidarsi a qualcuno o a qualcosa). La riforma che suggerisce Ippia non è empirica nè contin-

(1) Cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, op. cit., p. 342.

gente: egli, proponendo di adeguare la legge scritta alla legge di natura non scritta, mira allo Stato perfetto, dunque cade nell'utopia. È tuttavia chiara la linea semplice (e persuasiva, appunto perchè così semplice) del suo ragionamento: per legge di natura ogni simile è legato al suo simile, ogni uomo all'uomo: tutti gli uomini sono cittadini di un medesimo Stato, secondo natura: a questa natura bisogna adeguare la legge scritta ⁽¹⁾. Per intanto, finchè la riforma non sia attuata, l'uomo miri a realizzare l'autosufficienza:

Ἰππίας ... τέλος ὀρίζετο τὴν αὐτάρκειαν (D. K., 86 A 1).

È chiaro che quella superiore unità di tutti gli uomini sul fondamento dei κοινὸι νόμοι si frantuma, irrimediabilmente, in questo ideale di « autarchia », che da provvisorio facilmente si può mutare in definitivo. Veramente, l'esaltazione dell'αὐτάρχεια può significare due cose: o che Ippia, vista l'impossibilità di realizzare praticamente la coincidenza della legge scritta con la legge di natura, non abbia voluto rinunciare alla sua dottrina dei simili, e, negando valore di fine ultimo allo Stato, abbia elevato a fine essenziale la soddisfazione dei bisogni individuali, e quindi abbia riconosciuto valore di assoluto, non allo Stato, bensì all'individuo; o che, mentre proponeva l'ideale del cosmopolitismo per la totalità degli uomini, per il singolo, invece, per il filosofo, proponesse un ideale individuale, l'αὐτάρχεια.

Così possiamo capire come Ippia, tanto celebrato in Grecia, dovesse rapidamente mutare i suoi 'programmi' in Sparta ⁽²⁾: nessuna dottrina era più rivoluzionaria di quella di Ippia, nei confronti di uno Stato, come quello spartano, che si reggeva su una rigida distinzione di caste.

Ippia è così proceduto oltre Democrito: non più conciliazione e coesistenza pacifica dell'un ideale e dell'altro

⁽¹⁾ Sul cosmopolitismo di Ippia si v.: Untersteiner, *I Sof.*, op. cit., pp. 344 sgg.; cfr. Mewaldt, *Das Weltbürgertum ecc.*, st. cit., p. 180.

⁽²⁾ Plat., *Hipp. Mai.*, 285 B (= D. K., 86 A 11).

(e, in fondo, indifferenza, nel sapiente, per la vita politica...), ma partecipazione viva alla vita politica e tentativo di adeguare, almeno nella teoria, la costituzione vigente ai risultati della ricerca filosofica.

VI.

Rivoluzionario, Ippia, sì, ma perchè sentiva l'esigenza di una maggior giustizia: altri, nell'affermazione di φύσις contro νόμος vede invece la possibilità di ergere l'ingiustizia contro la giustizia, la forza contro il diritto. La natura ci mostra che nella spietata lotta quotidiana il più forte domina e schiaccia il più debole: perciò, se ci vogliamo accordare con la natura, dobbiamo affermare il diritto del più forte. Le dottrine di Callicle e di Trasimaco segnano, come è evidente, un regresso, non soltanto di fronte alla morale sublime di Socrate (meglio patire l'ingiustizia che compierla), ma anche di fronte ai risultati a cui erano pervenuti i primi sofisti, e specialmente Protagora. Protagora, anzi, aveva nettamente affermata la superiorità dell'uomo sugli animali pel fatto che l'uomo, avendo ricevuto da Zeus il dono di Αἰδώς e Δίκη, seppe uscire dallo stato ferino. Ma Trasimaco, Callicle, ciò negano. Essi si mettono per una via cieca, che non adduce a nulla, se non a un vuoto anarchismo, in cui ognuno cerca di sopraffare il suo simile, o all'esaltazione dell'oligarchia.

Nella sua critica alla legge positiva, Callicle ⁽¹⁾ sostiene che gli uomini deboli si sono coalizzati contro i forti ed hanno fatto della legge la loro arma per sopraffare i forti:

⁽¹⁾ Non poniamo il problema della realtà storica di Callicle e della eventuale sua identificazione con qualche uomo politico di Atene: ci interessano le idee, di cui il Callicle platonico si fa banditore (su Callicle si v.: Untersteiner, *I Sof.*, op. cit., p. 379 sgg.; e, per le idee politiche, in particolare: A. Menzel, *Kallikles. Eine Studie zur Gesch. der Lehre vom Rechte des Stärkeren*. Wien u. Leipzig. 1922).

Ἄλλ', οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσι καὶ οἱ πολλοί. Πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσι καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γάρ, οἶμαι, αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φαυλότεροι ὄντες
(Plato, *Gorg.*, 483 B C)

Ma, io credo, quelli che pongono le leggi sono uomini deboli e i più. Per riguardo a se stessi, dunque, e al loro vantaggio non solo pongono le leggi, ma distribuiscono e lodi e biasimi: spaventando quelli, tra gli uomini, che sono più forti e capaci di superare gli altri, appunto per non essere superati da costoro, dicono che è brutto e iniquo il tentar di soverchiare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste in ciò, nel cercar di avere più degli altri: si contentano infatti, essi, io penso, perchè sono dappoco, qualora abbiano tanto quanto gli altri.

Or questa è la vera ingiustizia, per Callicle, che tutti abbiano in egual misura, perchè per natura vale la legge del più forte:

... ma la natura stessa, almeno, io credo, mostra che è giusto che il migliore abbia di più del peggiore, e il più capace del meno capace (483 C).

Che si deve fare? Finora nessuno è riuscito a vincere le forze coalizzate dei più; ma, se un 'superuomo' nascesse, egli, come sole nascente che fuga le tenebre, spezzerebbe ogni vincolo e instaurerebbe la legge di natura, cioè la legge del più forte:

πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἔπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (483 e - 484 a)

noi, plasmando i migliori e i più forti di noi, col prenderli fin da giovani, come leoni, incantandoli e affascinandoli, li rendiamo schiavi e diciamo loro che si deve avere quanto gli altri e che questo è il bello e il giusto. Qualora però — io credo — un uomo ci fosse che per natura fosse a ciò capace, dopo avere scosse via tutte queste pastoie e spezzatele e liberatosene, calpestati i nostri scritti e sortilegi e incantamenti e leggi, quelle che sono contro natura, tutte quante, balzerebbe su e apparirebbe padron nostro lui, che era tenuto schiavo: e allora splenderebbe il giusto secondo natura.

Queste dichiarazioni anarchiche sono il segno indubbio di un animo esasperato e il riconoscimento, nello stesso tempo, della propria impotenza. « Se sorgesse uno capace... (ἐάν... γένηται) »: ma, per quanto la protasi sia dell'eventualità, il lettore vede bene che Callicle sa che non è possibile. È una vana ribellione: fondata tuttavia su due constatazioni:

1) i rapporti fra gli stati sono basati unicamente sulla forza

(... perchè, con quale giustizia Serse fece guerra all'Ellade, o suo padre agli Sciti? e si potrebbero addurre infiniti altri esempi ⁽¹⁾: 483 D);

2) le discussioni dei filosofi, restando nel campo speculativo, non approdano a nulla, le ventilate riforme non riescono ad altro che ad aggravare l'insofferenza generale: ecco perchè Callicle, vuol considerare la filosofia unicamente come uno strumento adatto ad affinare ed esercitare le doti con le quali si può riuscire nella vita pubblica, non come lo scopo della vita:

... ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλ-
λαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὃ Σώκρατες, οὗτος
ὁ ἀνὴρ. ὁ γὰρ νῦν δὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ
πάνυ εὐφυῆς ἦ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πό-
λεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς
ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδυκότες δὲ
τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων

⁽¹⁾ Certo egli pensa al conflitto fra Sparta e Atene; e si ricordi l'episodio del Meli.

ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι (485 d - e)

... ma quando io vedo una persona avanti negli anni che continua a filosofare e che non la smette, di busse — mi sembra — ormai ha bisogno, o Socrate, un tal uomo. Perchè, come certo ora dicevo, a un simil uomo, anche se sia di natura eccellente, avviene di diventare ignobile, fuggendo i luoghi frequentati della città e le piazze nelle quali — come disse il Poeta — gli uomini nobili diventano, e di trascorrere il resto della sua vita chiuso in casa, bisbigliando qualcosa in un angolo con tre o quattro ragazzi, senza mai dire alcunchè di libero, di grande, di egregio.

Non pare dubbio che qui Platone abbia di mira, attraverso le parole di Callicle, una situazione particolare, e che i capitoli del *Gorgia* relativi a Callicle costituiscano un tutto che non sia lecito scindere in più parti: la critica di Callicle deve appuntarsi su qualche filosofo e su qualche scuola determinata. Procediamo per esclusione. È evidente che Callicle non pensa a un sofista; e neanche a Socrate, chè proprio Socrate era sempre 'nel mezzo della città' e 'nelle piazze'; forse Platone pensa a sè e alla sua scuola? Ma se Callicle, senza dubbio, è l'esponente di una corrente di pensiero che aveva seguaci in Atene in anni certamente non lontani dalla fine della guerra del Peloponneso, non pare metodicamente saggio credere che la prima parte del discorso di Callicle (esaltazione del superuomo) abbia un significato pratico e politico immediato, e che la seconda (condanna della filosofia intesa come missione a cui dedicare tutta la vita), invece, sia, in bocca a Callicle, anacronistica perchè relativa all'Accademia. Se ciò è vero, deve trattarsi di un contemporaneo. Forse la chiave per risolvere l'enigma ci è offerta dall'Anonimo di Giamblico ⁽¹⁾, di cui alcuni passi

⁽¹⁾ Circa il dibattuto problema dell'autore siano sufficienti questi rimandi, da cui si potrà attingere per più ampie informazioni bibliografiche: attribuzione alla scuola di Protagora: Ad. Levi, *L'Anonimo di Giamblico*, «Sophia», 1941, pp. 235-46; attribuzione a Ippia: M. Untersteiner, *Un nuovo frammento dell'Anonymus Iamblichi. Identificazione dell'Anonimo con Ippia*, «Rendic. Istit. Lomb.», 1943-44.

sembrano rispondere alle espressioni violente di Callicle per confutarle. Anzitutto:

ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίνεται, κακία τε καὶ βλάβη
(D. K., 89, p. 402, 21)

Inoltre, dunque, non bisogna mirare a soverchiare, nè credere che la forza che mira alla soverchieria sia virtù, e che, poi, l'ubbidienza alle leggi sia viltà: pessimo, infatti, è questo pensiero, e da esso provengono tutte le cose che sono contrarie al bene, cioè la malvagità e il danno.

Infatti, l'ideale di Callicle adduce al *bellum omnium contra omnes*, cioè alla dissoluzione della società (all'anarchia, come abbiamo già detto); ma se gli uomini debbono vivere in società (p. 402, 24), necessariamente la legge e il giusto debbono regnare in mezzo a loro, e non si debbono assolutamente violare o abbandonare:

εἰ γὰρ ἔφουσιν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἓνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἰκόντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὖρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς καὶ ἀνομία διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μερίζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν <ἄν> οὕτω γίνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἓνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τὸν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι ταῦτα (p. 402, 24).

È una legge di vita per la società, l'opporsi al tentativo del superuomo: un individuo che possa dirsi tale non esiste, ma, se pur esistesse (così leggiamo nell'Anonimo di Giamblico), i membri della società, coalizzati, lo vin-

pp. 442-458; attribuzione a Democrito: Q. Cataudella, *L'Anonymus Iamblichi e Democrito*, « St. Ital. Filol. Cl. », 1932, pp. 5-22; *Nuove ricerche sull'Anonimo di Giamblico e sulla composizione del Protreptico*. « Rendic. Acc. Lincei », 1937, pp. 2-29; e, ora, *Chi è l'Anonimo di Giamblico?*, « Rev. d. Ét. grecques », 1950, pp. 74-106.

cerebbero (ecco confutato Callicle, coi suoi stessi argomenti):

certo, se vi fosse uno che sin dalla nascita avesse una simil natura, invulnerabile nel fisico e non soggetto a malattie e immune dal dolore e di natura eccezionale e d'acciaio nel corpo e nell'anima, per un tale uomo si potrebbe forse credere sufficiente la forza che tende alla *s o p r a f f a z i o n e* (perchè un tale uomo, pur non sottomettendosi alla legge, potrebbe restare impunito): ma veramente sarebbe un'opinione errata. Perchè, se pure alcuno fosse tale (come non potrebbe essere), nel caso che si schierasse dalla parte delle leggi e del giusto e li rafforzasse, e si giovasse della sua forza per questi scopi e per ciò che contribuisce ai medesimi, così facendo si salverebbe, costui: altrimenti non potrebbe reggersi. Bisogna credere, infatti, che tutti gli uomini, dopo essersi messi in guerra aperta con chi per natura sia tale, a causa del loro proprio buon governo e del loro numero, o per mezzo dell'arte o della forza vincano definitivamente un simile uomo. Così si vede che la stessa forza, la quale, certo, è tale, si salva per mezzo della legge e a causa della giustizia (p. 402, 30 - 403, 10).

L'Autore non intende escludere la possibilità pratica di instaurazione della tirannide, ma subordinarla alla scomparsa della legge e all'universale corruzione:

ὅστις γὰρ ἡγεῖται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίγνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ π λ ε ο ν ε ξ ί α ς, μωρός ἐστίν· ἐπειδὴν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται, τότε τοῦτο γίγνεται· οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν (p. 404, 20)

perchè chi crede che il regno o la tirannide da altro provengano che non sia la mancanza di leggi e il desiderio di *s o p r a f f a r e*, è un pazzo: infatti, dopochè tutti si sian volti alla malvagità, allora avvengono queste cose: agli uomini, infatti, non è possibile vivere senza leggi e senza giustizia.

Questo sia chiaro: che se lo Stato è bene ordinato, non è possibile instaurare il reggimento del 'più forte': ciò significherebbe regresso allo stato ferino.

Pare indubbio che tra i due testi (il *Gorgia* platonico e l'*Anonimo*), vi sia una relazione assai stretta: l'Anonimo ribadisce, contro le dottrine di Callicle, le proprie dottrine, scendendo, per amor di discussione, sul terreno dell'avversario, accettandone le ipotesi per dimostrarle false

e assurde. È tuttavia necessario combatterle, perchè esse sono seducenti e ammaliano qualcuno, il quale non ha sufficiente spirito critico:

perciò, anche, certuni tra gli uomini non si accorgono che così vanno queste cose (p. 404, 31).

È una voce serena, ma ferma, in difesa della democrazia, dell'ordine, della legge, della giustizia: di chi è questa voce?

Forse si può rispondere al quesito, se si riconosce — come abbiamo già osservato — che il discorso di Callicle nel *Gorgia* non è da considerare distinto in due parti (dottrina del superuomo; critica della filosofia intesa come norma di vita), ma come un tutto unico. In tal caso, se è vero che le dottrine politiche dell'Anonimo hanno molti punti di contatto con Protagora, con Ippia e con Democrito, è però anche vero, come s'è visto, che nella critica ai filosofi Callicle non mira a un sofista. Dunque, tra i pensatori a noi noti, poichè non può trattarsi di un sofista, non resta che pensare a Democrito. È noto che Democrito visse una vita ritirata

(« venni infatti ad Atene e nessuno mi conobbe »: B 116),

che era personalmente alieno da ambizione politica, ma fautore della democrazia

(bella in ogni cosa è l'eguaglianza: non mi garba nè l'eccesso nè la mancanza

καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἑλλειψις οὐ μοι δοκεῖ B 102: v. B 251),

unicamente dominato dall'ansia di risolvere i problemi eterni dell'uomo:

Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλεῖαν γενέσθαι (B 118)

preferisco scoprire una sola causa piuttosto che diventare gran re di Persia!

e che formulò una sua teoria, appunto, anche sull'origine della civiltà e, quindi, dello Stato tra gli uomini, fondato,

a suo credere, sul sentimento di 'filallelia' (B 5). Si osserverà pure che da una parte Callicle, per dichiarare il suo programma, fa perno sul πλέον ἔχειν, sulla πλεονεξία, che, dall'altra, l'Anonimo combatte decisamente la πλεονεξία, e che, infine, Democrito è il solo, tra i presocratici, ad accennare alla πλεονεξία ⁽¹⁾, per proclamare la propria avversione ad essa:

πλεονεξίῃ τὸ πάντα λέγειν, μηδὲν δὲ ἐθέλειν ἀκούειν (B 86)

È sopraffazione voler parlare di tutto, ma non voler ascoltare niente.

Non intendiamo sopravvalutare questa coincidenza, perchè, come è ovvio, può essere soltanto un caso che proprio per Democrito, e soltanto per Democrito, sia testimoniato l'uso del termine πλεονεξία: ma crediamo che le nostre considerazioni possano validamente sostenere e rinforzare l'ipotesi del Cataudella, che identifica in Democrito l'Anonimo di Giamblico ⁽²⁾.

Fallito, così, sul piano dottrinale (il solo — si ricordi — che qui ci interessi) il tentativo di Callicle, o, per dire meglio, dimostratasi insostenibile la teoria del 'superuomo' (chiunque fosse stato a formularla), la teoria del più forte appare ancora in iscena, modificata, ad opera di T r a s i m a c o ⁽³⁾, teorico della oligarchia, il quale nel primo libro della *Repubblica* platonica esclama:

φημί γάρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος
ξυμφέρον (338 C: D. K., 85 B 6a)

io affermo, appunto, che il giusto null'altro è se non il vantaggio del più forte;

... ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσι ταῦτόν ἐστιν δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον (339)

⁽¹⁾ Cfr. il *Wortindex* del Kranz, in D. K., III, s. v.

⁽²⁾ Sarebbe forse più prudente pensare alla s c u o l a di Democrito, anzichè a Democrito in persona: perchè si sa quanto sia difficile, trattandosi di filosofi antichi, distinguere tra le dottrine del maestro, quelle dei singoli discepoli, e l'insegnamento anonimo della scuola.

⁽³⁾ Sulle diverse interpretazioni date dagli studiosi della personalità di Trasimaco, si v. il mio cit. *Protagora*, p. 14 n. 20.

in tutte le città il giusto è sempre lo stesso, vale a dire l'utile del governo costituito:

dovunque il giusto è il medesimo, cioè l'utile del più forte.

Non si creda, tuttavia, che Trasimaco ricada nelle dottrine di Calicle, per il fatto che dichiara:

considera dunque, se vuoi giudicare, quanto più giovi a ciascuno in particolare l'ingiustizia che la giustizia; lo potrai capire assai facilmente se giungerai sino alla perfettissima ingiustizia, che, mentre rende felicissimo colui che agisce ingiustamente, rende invece infelici quelli che subiscono l'ingiustizia, e non la vogliono commettere (344 a):

perchè non dal singolo pensa che siano attuabili questi propositi, ma solo dagli Stati e dai popoli: posto da Socrate dinanzi alla domanda precisa, se gli ingiusti debbano ritenersi anche assennati e buoni, Trasimaco non esita a rispondere che così è

per quelli almeno che sanno essere perfettamente ingiusti, cioè Stati e popoli, che sono in grado di assoggettare a sè gli altri (348 d).

Infatti egli sosteneva la necessità di riformare la costituzione in senso oligarchico.

Ecco come il pensiero politico greco cercò di uscire fuori dall'utopia del proclamato cosmopolitismo rifugiandosi in un altrettanto esaltato 'diritto del più forte': o senza legge (anarchismo di Calicle) o con la legge posta al servizio dei pochi (i più forti) (riforma oligarchica, di Trasimaco). Sulla linea di Trasimaco era, verosimilmente, anche Crizia, il quale svela più apertamente il significato politico di queste ricerche filosofiche e definisce anche meglio, in maniera politicamente più esplicita, le applicazioni politiche delle dottrine filosofiche. Egli è oligarchico: e il suo modello di Stato perfetto è Sparta, di cui celebra la costituzione ⁽¹⁾. Egli risponde anche alle obiezioni di Antifonte, (che dimostrava l'insufficienza della legge scritta per il fatto che, quando non ci sia pericolo di essere sco-

⁽¹⁾ D. K., 88 B 6, 7, 32-37.

perto, l'uomo può facilmente indursi al male perchè sicuro di sfuggire ad ogni sanzione), coll'affermare che la religione, ottimo *instrumentum regni*, serve appunto a impedire le iniquità che resterebbero nascoste: il popolo non sa che gli dei sono un'invenzione menzognera... e sta sottomesso (88 B 25).

Dal punto di vista della storia del pensiero politico, anche Crizia si pone, come si vede, per una via non nuova: tuttavia apprezzabile è il suo tentativo di cercare un fondamento dottrinale alle sue convinzioni oligarchiche. Ma il solo fatto che la filosofia sia concepita come 'ancella' della politica, annulla del tutto — o quasi del tutto — il valore teoretico dell'esperienza di Crizia.

VII.

La linea di sviluppo e di progresso del pensiero politico procede nella direzione segnata dal cosmopolitismo, non dall'anarchismo, e neppure dal comunismo.

È indubbio che, almeno tra i sapienti, dottrine comunistiche furono discusse e proposte negli ultimi decenni del V sec. av. Cr. e nei primi decenni del sec. IV: ma il loro fondamento, che vorremmo definire 'naturalistico', le condannava al fallimento in partenza. Cioè, accanto a chi, come Protagora, Democrito, Crizia, ecc., sosteneva l'esistenza dell'originario stato ferino dell'umanità, v'era chi esaltava, invece, il mito del 'buon selvaggio': la felicità, l'uomo potrà riconquistarla solo quando, abbattute le barriere civili, tornerà allo stato di natura, quindi: comunione dei beni, delle donne, dei figli. A noi qui non interessa tanto la commedia di Aristofane (benchè sia anche documento di notevole valore storico, poichè prova che tali dottrine comunistiche erano diffuse e discusse anche tra il popolo), quanto la *Repubblica* di P l a t o n e: grazie ad essa, è facile constatare la sostanziale incapacità del pensiero classico greco a uscire, per questa via, fuori degli schemi suoi tradizionali. Infatti lo Stato ideale di Platone è pur sempre una città, e, soprattutto, in questa città

sono pur valide le rigide distinzioni degli abitanti in caste. Evidentemente un simile comunismo, che non si estende a tutti gli uomini, ma resta limitato all'interno di certe classi o caste, è una contraddizione in termini. Ed esso è più vicino all'idealizzazione di un regime aristocratico (come Sparta), o ad un'utopia non certo comunistica (come quella di Ippodamo), o a una società chiusa, organizzata con carattere religioso-politico (come l'originaria scuola pitagorica), che non a un comunismo radicale e sostanziale come noi l'intendiamo: per questa via era forse più radicale Falea quando proponeva il suo socialismo di Stato. L'utopia di Platone, insomma, è un'utopia nell'utopia, se così ci è lecito esprimerci: nel senso che il comunismo teorico è indubbiamente utopistico, e che Platone, su questo fondamento utopistico, costruì la sua utopia introducendo modificazioni e limitazioni al fondamento stesso. Ma era un indirizzo di pensiero infondo ai fini pratici: Platone stesso, nei suoi tardi anni, se ne ritrasse, ripiegando su posizioni più realistiche.

VIII.

Il problema politico, impostato così nettamente dalla sofistica, ha ricevuto ormai tutte le possibili soluzioni: prima, tuttavia, di esaurirsi veramente nella distruggitrice negazione totale della società compiuta dal Cinismo, esso è ancora vanamente dibattuto dagli epigoni della sofistica.

L i c o f r o n e nega alla legge ogni valore che non sia puramente utilitario, di 'alleanza militare', ed esclude da essa ogni capacità educativa nei confronti dei cittadini:

γίνεται ... ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπω διαφέρουσα μόνον τῶν ἀποθεν συμμαχιῶν καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας (D. K., 83, 3)

la società diventa un'alleanza che differisce dalle altre alleanze strette con altri Stati solo per la distanza, e la legge è una convenzione, e, come disse il sofista Licofrone, garantisce i reciproci diritti, ma non è tale da rendere buoni e giusti i cittadini;

nega ogni significato reale alla distinzione delle classi sociali:

λέγω δὲ τοῦτο, πότερον τῶν τιμίων ἐστὶ [sc. ἡ εὐγένεια] καὶ σπουδαίων ἢ, καθάπερ Λυκόφρων ὁ σοφιστὴς ἔγραψε, κενόν τι πάμπαν. ἐκεῖνος γὰρ ἀντιπαρβαλλὼν ἑτέροις ἀγαθοῖς αὐτήν· 'εὐγενείας μὲν οὖν' φησὶν 'ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν', ὥς πρὸς δόξαν οὔσαν τὴν αἴρεσιν αὐτῆς, κατὰ δ' ἀλήθειαν οὐθὲν διαφέροντας τοὺς ἀγενεῖς τῶν εὐγενῶν (D. K., 83, 4)

questo io dico: se la nobiltà è propria delle persone onorate e di sentimenti elevati, ovvero, come scrisse il sofista Licofrone, è qualcosa di assolutamente vuoto: egli infatti, mettendola a confronto con altri beni, dice: «della nobiltà, dunque, la bellezza non si vede, nella parola è la sua dignità», ritenendo che l'inclinazione verso di essa sia in rapporto con l'opinione, mentre secondo verità non v'è alcuna differenza tra non nobili e nobili;

nega, in senso più lato, ogni possibilità di esprimere un giudizio: bisogna limitarsi a riconoscere l'esistenza delle cose (D. K., 83, 2). Qui si respira ormai aria di cinismo: ma, se può credersi che Licofrone fosse influenzato in ciò da Antistene, non bisogna dimenticare che la logica dell'identità (che non può non addurre a uno sterile nominalismo) è già postulata da Ippia, assertore della teoria dei simili (che il simile conosca il suo simile non significa altro se non che la conoscenza si riduce a riconoscere l'identità del soggetto con l'oggetto: e non importa che Ippia, forse, non proclamasse ciò apertamente: la conseguenza era implicita nella sua affermazione di principio).

Non si può non osservare, ancora una volta, che di queste dottrine ci è noto, sempre e soltanto, il lato negativo; ciò non può essere dovuto soltanto al caso: in realtà non si sapeva più costruire. Licofrone, stanco del lungo e vano affaticarsi del pensiero greco per riconoscere allo Stato un valore assoluto, e quindi anche un valore etico, constata che la 'convenzione', il 'contratto

sociale », ha soltanto lo scopo pratico di impedire l'iniquità: è lo « Stato poliziotto », è lo Stato 'male sociale necessario', come a secoli e secoli di distanza proclamerà lo Spencer.

Con Alcida m a n t e si procede ancora oltre, in questa dissoluzione dei valori etico-politici, con l'affermare la sostanziale immoralità delle leggi, che portano inevitabilmente alla guerra. Si osserverà che il circolo è ormai chiuso: si era partiti, con Protagora e Democrito, dalla giustificazione della legge positiva, perchè essa pone termine allo stato ferino dell'umanità, e ora si giunge alla condanna in sede morale della legge positiva, perchè la vita dello Stato si riduce a un'alleanza militare (Licofrone), che porta inevitabilmente alla guerra (Alcidamante).

Le fondamenta della *polis* scricchiolano: la sua struttura sociale non può più sostenersi: non solo si nega un valore alle distinzioni delle classi sociali (critica della nobiltà in Antifonte e Licofrone), ma si condanna la schiavitù (Alcidamante) ⁽¹⁾. È, ancora una volta, un complesso di atteggiamenti del tutto negativi, come si vede: è l'esasperata negazione di chi vive in epoche di guerre e di sovvertimenti; di chi, non sapendo creare un mondo nuovo, vuole per sé la soddisfazione di accanirsi a distruggere il vecchio mondo, che è poi il suo mondo.

Ma una speranza brilla anche nel cielo buio e cupo di Alcida m a n t e: al filosofo sia affidato il governo, e gli uomini potranno ancora avere fede ⁽²⁾. Singolare è, a questo riguardo, la coincidenza con Platone: e, ancor più singolare, con Onesicrito cinico, allievo del cinico Diogene, gran pilota della nave ammiraglia di Alessandro Magno:

... ὥς τὸν μὲν βασιλέα [Alessandro] ἐπαινοίη, διότι ἀρχὴν τοσάυτην διοικῶν ἐπιθυμοίη σοφίας· μόνον γὰρ ἴδοι αὐτὸν ἐν ὅπλοις

⁽¹⁾ Schol. ad Aristot., *Rhet.*, I, 13, 1373 b 18: « Ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν ».

⁽²⁾ Ap. Aristot., *Rhet.*, II 10, 1398 b 11-19: καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Σόλωνος νόμοις χρησάμενοι εὐδαιμόνησαν καὶ Λακεδαιμόνιοι τοῖς Λυκούργου, καὶ Θήβησιν ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις.

φιλοσοφοῦντα. ὠφελιμώτατον δ' εἶη τῶν ἀπάντων, εἰ οἱ τοιοῦτοι φρονοῖεν, οἷς πάρεστι δύνάμεις τοὺς μὲν ἐκουσίους πείθειν σωφρονεῖν, τοὺς δ' ἀκουσίους ἀναγκάζειν (F Gr Hist, II B, 134 F 17, p. 728, 35).

Il pensiero greco si è, ormai, liberato dalle strettoie della vita municipale, l'ideale della *polis*, ormai spezzato, non inceppa più il naturale svolgersi della riflessione politica e filosofica. Le affermazioni cosmopolitiche, puramente teoriche, di Ippia, Antifonte, Democrito, ecc., avevano bisogno di un elemento catalizzatore per prendere forma e consistenza in qualche modo politica (l'impero di Alessandro); e per organizzarsi saldamente in un sistema filosofico costruttivo avevano bisogno di una nuova fondazione della filosofia, che, entro certi limiti, capovolgesse l'impostazione tradizionale del problema filosofico, nel senso che il filosofo non dovesse svolgere e portare sino alle estreme conseguenze con coerenza rigorosa una 'verità' non dimostrata ma intuita, bensì dovesse anzitutto ricercare il criterio della verità. In questa nuova impostazione del problema, dialetticamente più feconda, che è merito precipuo dello stoicismo, anche il cosmopolitismo trova la sua nuova fondazione e la sua giustificazione.

Dopo la fase di violenta esasperata negazione della *polis* e della civiltà umana propria dei Cinici — e che ancora influisce in maniera così forte sulla *Repubblica* di Zenone stoico — il cosmopolitismo, affermato dagli stoici su basi dottrinali assai solide, offre così all'umanità incerta un conforto e una fede: sino all'esaltazione degli «ideali della civiltà universale, della filantropia, dell'alleanza fra i popoli, dell'«umanità»»⁽¹⁾, che sarà merito principalmente di Panezio: ma con Panezio siamo ormai in un mondo nuovo, nel mondo di Roma.

ITALO LANA.

⁽¹⁾ A. Rostagni, *Storia della Letteratura greca*, Milano, 1950, 18ª edizione, p. 237.