

Viviana Segreto, *La sovranità dell'Uno. Filosofia politica della grecità*, pp. 200, Mimesis, Milano-Udine 2018, € 16.00, ISBN 9788857545851

Giulia Angelini, Università degli Studi di Padova

Perché tornare ai Greci? Si può fare, oggi, filosofia politica con loro? Per quanto siano due domande diverse, *La sovranità dell'Uno. Filosofia politica della grecità* di V. Segreto le suggerisce. Esso si rivolge al terreno impervio, ma battuto e ribattuto, dell'antica Grecia per sviscerarne la struttura più intima, che deve essere portata a galla non per un lavoro fine a se stesso, ma per mettere alle strette lo stesso mondo che ci circonda. Se ai Greci bisogna tornare, è perché si vuole fare, ora, filosofia politica.

Cercando di essere doppiamente cauti in questa lettura per l'obiettivo, *ben venga...*, ambizioso e temerario che si pone, la cartina di tornasole di questo attraversamento è, fin dalle prime pagine, molto chiara: se la Grecia è stata dominata dalla posizione dell'Uno, che è diventata paradigmatica per tutto l'Occidente, è necessario riattivare quelle tensioni che possano infrangerne, catarticamente, la monoliticità. L'Uno assoluto tramandatoci dai Greci è quello che poi fonda il Potere moderno – e tutti i suoi corollari: lo si può decostruire solo a un'analisi più attenta del suo dispiegarsi originario, il quale, appunto, è greco e, *quindi*, occidentale, all'interno di una connessione, non deterministica quanto concettuale, di causa-effetto.

A partire da una forte tematizzazione del rapporto identità/differenza di derridiana memoria (pp.7-32), il fulcro del discorso si potrebbe esemplificare e ridurre nell'individuazione dell'Uno nel *logos*, inteso come “ragione”, “parola”, “linguaggio”, ma anche “essere” e, più in generale, “sapere”. Questo *logos* è sempre stata una prerogativa, e un'arma (il sapere è, in quest'occasione, un potere che si utilizza “contro” qualcuno), del maschio libero, cioè, del cittadino – tant'è che le donne (negazione del maschio) e gli schiavi (negazione del libero) non lo possiedono. Proprio su questa mancanza di *logos* – che è tutt'uno con un'inadeguatezza all'Uno –, viene fondata la loro inferiorità, la quale a livello politico consiste nella loro subordinazione e esclusione dall'ambito della *polis*, dove domina solo il *polites*. Il cittadino è colui che *può*, proprio

perché i vari discorsi, le varie pratiche e le stesse conoscenze, sono incentrate su di lui e sulla sua perpetuazione.

All'interno di una discussione critica della *phonè*, si ha poi la ripresa delle belle e suggestive tesi di A. Cavarero, assieme a quelle, passate al vaglio nei capitoli precedenti, di L. Irigaray e di J. Butler, per cercare di riattivare la "voce" contro il *logos* (pp.177-192): se la "voce" è quel parlare che accomuna tutti gli uomini senza fare distinzioni tra cittadino, donna e schiavo – ed è quindi più universale del *logos* –, essa può essere utilizzata per ribaltare questa situazione di provata e perdurante parzialità. Infatti, per quanto la donna e lo schiavo risultino inferiori al cittadino per una mancanza di razionalità (il *logos* è una sorta di assoluto), politicizzando la "voce" si ribalta, o meglio, si cancella questa gerarchia, proprio perché con essa si individua un livello più elementare, ancorché originario, dell'umanità, che stravolge i canoni con cui è stata pensata finora – inclusa la stessa necessità di "pensarla", cioè, di porla tramite lo strumento-pensiero. La "voce" è politicamente destrutturante perché restituisce l'individualità a ogni individuo, senza sussumerlo in quelle astrazioni ontologiche che finiscono per annullarlo.

Ora, se questa è la situazione che ci si presenta con *La sovranità dell'Uno*, c'è però un grosso problema che l'attanaglia, dato che certe affermazioni sostenute sembrano il frutto più di una generalizzazione sulla greicità, che sue caratteristiche peculiari. Al di là della veridicità che, solo in un determinato contesto, le stesse possono assumere, a tratti si ha l'impressione che all'antica Grecia siano stati applicati modelli e preconcetti successivi, con la conseguenza che l'immagine che se ne restituisce rischia di essere un po' forzata. Inoltre, questa greicità appare totalmente omogenea al suo interno, dove questa pacificazione si può ottenere solo a prezzo di pesanti semplificazioni che appiattiscono le varie tensioni, così come gli innumerevoli scontri, che si sono dati.

Due esempi sono illuminanti: innanzitutto, anche se si fa un continuo riferimento alla mancanza di *logos* da parte dello schiavo e della donna, non si cita chi, nel concreto, abbia sostenuto questa idea – fatto di per sé strano proprio per l'importanza di questo punto per l'argomentazione complessiva. In un certo senso, è come se questa a-razionalità fosse data per scontata e applicata, di riflesso, a tutto il periodo preso in considerazione – e non a singoli casi o, il che è lo stesso, ai casi

più eclatanti. Quest'assenza si fa ancor più notare proprio perché questa tesi è uno dei perni del testo, che si vuole utilizzare per l'intera epoca sotto esame.

Riferendoci anche solo ad Aristotele, sia perché viene citato nel momento in cui si discute di questo punto (pp.48-49), sia perché è rappresentativo di una certa greicità, ciò non può essere affermato in maniera così semplice. Se alcuni passi possono dare ragione di questa affermazione nei riguardi dello schiavo (su cui Aristotele stesso si esprime in maniera controversa), essa si applica più difficilmente alla donna che, nello Stagirita, è sì inferiore al maschio, ma lo è per motivi che non sono riassumibili nella mancanza del *logos*. In una certa misura, la donna lo possiede e proprio per questo tra lei, come moglie, e il marito si ha quel governo (quasi) politico che nella coppia padrone-schiavo è impensabile. Tra l'altro, l'inferiorità della donna deriva dal fatto che la norma dell'essere umano è il maschio (norma che, invece, lo schiavo-maschio rispetta), a cui lei non può che fornire la materia informe. In questo senso, la donna ricopre un ruolo totalmente passivo, che nemmeno il *logos* può colmare.

Senza cadere in nessun intento storicistico, né minimizzante la negazione, continua e innegabile, che il cittadino opera nei confronti di queste due figure, sarebbe forse stato necessario un maggiore approfondimento delle fonti proprio per dare più forza al discorso che si vuole portare avanti, che si riferisce a tutta la greicità – e non a un segmento della stessa, oppure a un singolo pensatore. Così come possono essere interpretate in maniera diversa, le fonti stesse sarebbero servite per ancorare le varie affermazioni a un contesto più proficuo, ma anche maggiormente adatto a restituire tutte le sfumature e i cortocircuiti che nell'antica Grecia – e, nello specifico, nei suoi protagonisti – si presentano.

Passando al secondo esempio, esso è costituito dai Sofisti, i quali, pur non costituendo il *focus* del libro, compaiono in alcuni suoi snodi strategici.

Con il rischio di essere più realisti del re, che, fuor di metafora, significa non essersi *ancora* liberati dall'ombra lunga di Platone, che interpreta la Sofistica come un movimento omogeneo, i Sofisti sono coloro che vogliono “attuare la transizione dall'uomo al cittadino” e questo per “modellare una classe dirigente accomunata dagli stessi ideali, per cui la pratica dell'*areté* non può essere scissa dalla conoscenza della stessa”

(p.68). Riferendosi alla Sofistica in generale (che è letta all'insegna dell'unitarietà) e non a un Sofista preciso, il problema è che, effettivamente, questa idea non regge nel momento in cui si cerca di capire chi l'abbia sostenuta. Infatti, Gorgia e Protagora potrebbero ancora ancora ritrovarsi in questa frase, ma Licofrone e Antifonte più difficilmente. Allo stesso modo, se è vero che "la tematizzazione dell'uomo" è "operata *in primis* dai Sofisti" (p.67), lo è altrettanto il fatto che essa varia da Sofista a Sofista, con la conseguenza che questa tematizzazione, realizzata in maniera differente e discordante, è un'espressione che di per sé non ha un significato preciso, proprio perché si basa su quell'unità di fondo della Sofistica che, almeno in questi termini, non si dà.

Al di là del mero eruditismo, così come delle sottigliezze che qualsiasi recensione può sollevare rispetto a qualsiasi libro recensito, la vera questione è però un'altra: se il riferimento ai Sofisti risulta imprescindibile per la completezza di una ricerca di tal fatta, è strano che essi non vengano citati nel momento in cui si discute sull'assolutezza del *logos* nell'antica Grecia, ponendolo addirittura come Uno. In varie modalità, essi si oppongono alla sua onnipresenza, problematizzando così l'idea che in Grecia tutto sia finalizzato al *logos* e smentendo nei fatti l'assunto che ciò che non è razionale deve essere escluso da quell'Uno che occupa la totalità dello spazio politico.

Come hanno dimostrato numerosi studi del '900, questo *logocentrismo*, perché questo è il sottotesto del libro..., non reggerebbe a un'analisi, seria, del pensiero di Gorgia, che è stato il primo a individuare la distanza tra realtà e pensiero e pensiero e comunicazione, o a quello di Protagora, per cui l'uomo – e nient'altro – è misura della verità. Ma nemmeno a quello di Licofrone, che ci mette in guardia, ben prima di qualsiasi orientalismo, dall'utilizzo copulativo del verbo essere – così come risulta ampiamente relativizzato da Antifonte, dove l'uomo, nella sua assoluta tragicità, è vittima della sua incapacità di ancorarsi a una qualche certezza. In questo senso, la centralità del *logos* non risulta un principio del mondo greco, ma, ammesso e non concesso che lo sia, solo di alcuni suoi esponenti – contro cui la stessa grecità, nella figura di alcuni Sofisti, ha combattuto, rimodulando in maniera significativa il dibattito dominante.

Paradossalmente, se questa situazione solleva nell'immediato un problema filologico, a un livello più profondo ne fa emergere

uno ermeneutico, che, forse, non bisogna tanto risolvere, quanto tenere continuamente aperto per non adagiarsi nei risultati ottenuti, che saranno sempre parziali: com'è possibile la comunicazione? Come si fa a uscire dai nostri preconetti per analizzare una realtà diversa? Esiste poi questa diversità?

A partire dall'impiego di una concettualità tipicamente moderna come quella di "individuo", "soggetto", "libertà", "libera autonomia", "privato-pubblico", etc. per descrivere una realtà, altra, come quella greca che non la conosce, è evidente che l'Autrice ha utilizzato i Greci proprio per svelare dei nervi scoperti del mondo occidentale, senza però avere un vero interesse nei loro confronti. Non che "utilizzare" sia di per sé sbagliato, ma in questo caso questo utilizzo viene fatto, dall'Autrice, a prescindere dalla volontà di restituire quella grecoità a cui, tuttavia, si continua a fare riferimento. Qui, essa non sembra essere nient'altro che una copia, più arcaica ma non per questo più autentica, in cui l'Occidente è abituato a specchiarsi.

Rispetto alle due domande poste all'inizio, che al momento non hanno ottenuto risposta, resta da chiedersi perché non ci si sia limitati al moderno, dato che questo sembra essere il punto di inizio e di arrivo delle tesi qui esposte, che risultano rilevanti, segnanti e vitali proprio in relazione a esso.

Com'è evidente dai due capitoli finali, densi di suggestioni fondamentali e necessarie sullo statuto stesso del linguaggio, de *La sovranità dell'Uno* rimane l'importanza di ritornare su quei nodi cruciali del dibattito contemporaneo, che ancora sono irrisolti. Qui sono messe al centro della discussione questioni dirimenti, con la volontà di evidenziarne tutte quelle contraddizioni che, tutt'oggi, ci attraversano proprio perché non sono state poste e definite una volta per tutte.