

Epicureismo, pensiero della crisi?

di Luca Girardi

1. Introduzione; 2. I rischi dell'«aprirsi della forbice temporale»: potere e follia; 3. Alternative; 4. Il «mondo della vita» epicureo; 5. Valutazioni

1. Introduzione

Lo scopo del presente articolo consiste nel valutare l'opportunità di pensare la crisi lasciataci in eredità dal giro di boa del millennio attraverso le categorie del pensiero (e in primo luogo del pensiero morale) di Epicuro. Ciò che ci si chiede, in altri termini, è se il pensiero di Epicuro si costituisca come un possibile punto di vista alternativo e critico rispetto all'attuale ordine del mondo (e *Weltanschauung* a sua volta) capitalista, o se invece tale pensiero non sia piuttosto complice di ciò che pretenderebbe di pensare. Nel corso dell'articolo, si sottolineerà l'ambiguità dell'Epicureismo come pensiero della crisi – ambiguità che, in termini grammaticali, sta tutta nella possibilità, per un genitivo (“della crisi”), di essere oggettivo o soggettivo. Può, il pensiero di Epicuro, pensare la crisi e portare soccorso, o si risolve in un pensiero funzionale all'ordine del mondo? Del pensiero di Epicuro, sulla scorta del suggerimento di Diego Fusaro, si riconfermerà in questo modo la natura di «farmaco»¹, sebbene in senso diverso da quello inteso dal filosofo torinese (che a sua volta applica a Epicuro una fortunata espressione coniata da Jacques Derrida a proposito di Platone²). Tutto ciò, infine, prendendo spunto e assumendo parte dell'armatura concettuale messa a disposizione da Hans Blumenberg nell'opera del 1986 *Tempo della vita e tempo del mondo*³.

Venendo a Blumenberg. Se il tema del libro del 1979 *Elaborazione del mito* può essere individuato nel rapporto tra l'uomo e l'assolutismo della realtà, a essere messo a fuoco in *Tempo della vita e tempo del mondo* è il rapporto dell'uomo con un altro assolutismo: quello del tempo, nel tempo. Che tale rapporto sia descritto nei termini di una forma di assolutismo è già impegnativo, ma in primo luogo occorre rendere ragione della caratterizzazione proposta dal testo di Blumenberg in questione, mettendone in luce alcuni dei principali concetti.

Rapporto dell'uomo nei confronti dell'assolutismo del tempo, nel tempo. Che cos'è, in questo caso, “uomo”? Anche l'uomo è tempo: in particolare, il «tempo della vita» è proprio il tempo della vita dell'uomo, il tempo delle sue aspettative, dei suoi desideri. Se questo è il «tempo della vita», il «tempo del mondo» è il fatto che queste aspettative, questi desideri richiedano tempo, e che spesso questo tempo sia superiore rispetto a quello “concesso”, dato alla nostra vita. Vi sono esperienze – l'aver contato i granelli dell'infinita arena di una spiaggia, per esempio – che un essere umano non potrebbe mai vivere, nemmeno se egli nutrisse un'aspettativa in questo senso e vi dedicasse l'intera propria vita, e cioè l'intero proprio tempo della vita. L'uomo è tempo e ha tempo, ma il mondo ha più tempo, sì che il secondo trascende (o trascenderà) il primo proprio in quanto tempo, e non platonicamente al di là (o al di sopra) del tempo.

Che cosa accadrebbe, tuttavia, se l'uomo non solo nutrisse aspettative che quanto alla loro realizzazione richiedessero più tempo rispetto a quello "concesso" al «tempo della (sua) vita», ma aspettative di questo tipo gli fossero addirittura costitutive? In questo caso, il «tempo della vita» sarebbe originariamente compromesso con il «tempo del mondo», nel senso che avrebbe già in se stesso una spinta (a conti fatti, assurda) a spingersi oltre (nel tempo) se stesso. Che l'aspettativa nei confronti della verità o del «sapere», cui tutti gli uomini aristotelicamente tenderebbero⁴, si costituisca come un'aspettativa di questo tipo – costitutiva degli esseri umani, e irraggiungibile per il singolo? Del resto, colui che vivesse in un «mondo della vita» (altro concetto fondamentale nell'economia di *Tempo della vita e tempo del mondo*), e cioè in una condizione di perfetta corrispondenza di aspettativa ed esperienza, di desiderio e realtà, sarebbe ancora un essere umano, e non piuttosto, ancora aristotelicamente, «una bestia o un dio?»⁵ Lo stesso mondo delle idee, l'iperuranio platonico non sarebbe altro, secondo Blumenberg, che un vero e proprio «mondo della vita» teoretico⁶, tale da garantire un «sapere» non costretto a «passare per il mondo»⁷ (con Derrida), e quindi ad aspettare l'esperienza. D'altra parte, il lato teoretico della questione non è facilmente distinguibile dal suo lato più propriamente morale, se Blumenberg suggerisce che verità e felicità siano state – almeno fino a Montaigne? – considerate inscindibili in vista del raggiungimento da parte dell'uomo dell'una e dell'altra⁸. Come è possibile essere felici, senza la verità? E quale verità può essere tale, se non implica il raggiungimento della felicità? Ma l'«aprirsi della forbice temporale»⁹ tra «tempo della vita» e «tempo del mondo» («aprirsi» umano, troppo umano o meno) implica grossi rischi proprio da un punto di vista morale, nonché storico (trattandosi di tempo) e politico.

2. I rischi dell'«aprirsi della forbice temporale»: potere e follia

Come è possibile colmare lo scarto tra «tempo della vita» e «tempo del mondo» – scarto tutto a vantaggio del secondo? La risposta violenta è molto tentatrice. Tanto, che Blumenberg apre il primo capitolo della seconda parte di *Tempo della vita e tempo del mondo*, intitolato *Apocalisse e Paradiso*, citando proprio l'*Apocalisse* di Giovanni. «Il diavolo sa che gli resta poco tempo»¹⁰: aggiungendo, poco più avanti, che «anche se la morte fosse entrata nel mondo a causa del peccato, come afferma Paolo nella *Lettera ai Romani*, in ogni caso il peccato è rimasto nel mondo a causa della morte»¹¹. Nel capitolo seguente, *La congruenza di tempo della vita e tempo del mondo come follia*, l'autore scrive che «la guerra si fa sempre con l'illusione che questa sia l'unica forma di agire politico in cui non è necessario, o solo in misura irrilevante, aspettare che passi il tempo»¹².

Il capitolo ora citato è dedicato al caso di Adolf Hitler. La cui follia, e più precisamente la cui «paranoia»¹³, sarebbe consistita nella «decisione di subordinare i tempi del suo programma politico alla sua personale speranza di vita»¹⁴ (Blumenberg, qui, cita il giornalista e scrittore Sebastian Haffner, che con queste parole caratterizza la sesta di sette fasi da lui individuate nell'evoluzione politica di Hitler)¹⁵. «A me invece il destino impone di compiere tutto nel giro di un'unica, breve vita umana»¹⁶ (Blumenberg, qui, cede la parola a Hitler in persona).

L'accostamento di potere e follia, e follia caratterizzata come paranoia, non può non far venire in mente le analisi dedicate al potere da Elias Canetti in uno dei suoi capolavori, *Massa e potere*,

apparso nel 1960. Il rapporto tra potere e velocità è sottolineato da Canetti in pagine di grande acutezza. «Nell'ambito del potere, ogni velocità è velocità nel *raggiungere* o nell'*afferrare*'¹⁷. È per questo motivo che, secondo lo studioso, animali come il lupo (per il raggiungere), i felini (per l'afferrare) e gli uccelli da preda (per una sintesi tra i due), nonché fenomeni naturali come il fulmine (si pensi al caso di Giove tonante), si sarebbero imposti come simboli del potere. Canetti segnala, tuttavia, una specie ulteriore nella sfera del raggiungere e dell'afferrare, «drammatica»: si tratta dello «smascherare», ciò che il potente deve essere sempre pronto a fare, senza lasciarsi smascherare a sua volta¹⁸. Il potente, in questo modo, comincia a poco a poco a sentirsi circondato. Si consideri il caso del *Panopticon*, il carcere progettato da Jeremy Bentham in una serie di lettere (ventuno) scritte nel 1787 e raccolte quattro anni più tardi. Al centro dell'edificio, il sorvegliante osserva tutti i reclusi, senza che questi possano sapere se essi, in un determinato istante, siano osservati “in atto”: eppure, almeno a un livello per così dire fisico, o materiale, il sorvegliante è anch'egli circondato. In questo modo, la “figura” del *Panopticon* si rovescia in quella di cui Canetti parla a proposito del «simbolo di massa» che sarebbe proprio degli spagnoli (non a caso, nella sezione *Massa e storia*). Si tratta dell'arena della *corrida*, al centro della quale il potente si trasfigura come *matador*. «Egli lotta dinanzi all'intera umanità – si è al tempo stesso il cavaliere che abbatte il toro e la folla che lo applaude – si è uniti come anello, una creatura chiusa in sé. Ovunque si incontrano occhi; ovunque si ode una sola voce, la propria»¹⁹. E così, l'aspettativa della Germania si concentra (anche temporalmente) su Hitler; Hitler si trova al centro dell'arena, e deve fare in fretta. Da qui, la follia del potente.

3. *Alternative*

La soluzione violenta e potenzialmente paranoica all'«aprirsi della forbice temporale» non è, tuttavia, la sola. Ve ne sono (almeno?) altre due. La prima, relativa più in particolare al raggiungimento da parte dell'uomo di verità troppo esigenti in termini di tempo per il «tempo della vita» di un singolo individuo, consiste nello sforzo, da parte del singolo individuo stesso, di rendere possibile ai posteri la prosecuzione della ricerca. Ciò, condurrebbe all'elaborazione del concetto di uomo come soggetto universale della storia: se il singolo individuo non ha tempo per raggiungere la verità (e la verità-felicità), non potrebbe essere questo possibile a un Uomo siffatto? È questa l'alternativa presa in esame da Blumenberg, che dedica un'ampissima sezione del suo libro, dal quarto capitolo della seconda parte al quattordicesimo e ultimo di questa, dalla «teoria del cielo» di Ipparco alla «fenomenologia genetica del tempo del mondo» di Bernard Bolzano ed Edmund Husserl, e passando per Bacone, Montaigne e Voltaire, a quella che potrebbe essere definita una storia della storia della ragione, e cioè alla storia del modo in cui la ragione stessa si sarebbe data una storia, laddove l'iterazione (storia della storia) potrebbe far sorgere il sospetto di un circolo vizioso. Una ragione che desse o attribuisse a se stessa una storia, non dovrebbe essere già universale? La ragione di chi attribuirebbe alla ragione (alla propria ragione? O a una ragione che, qui, si tradirebbe già universale?) una storia, e quindi una funzione in qualche modo universale? Non esistono soltanto le ragioni di singoli individui, frammentate le une rispetto alle altre? Ma la ragione sembra possedere l'interessante potere di essere tutta intera in ogni sua singola

parte – la ragione di ogni singolo individuo può comprendere in sé e riconnetterle ragioni di tutti gli individui che la precedono e di cui ha avuto notizia, e lasciare se stessa in eredità ai posteri. In questo senso, davvero, anche la storia che avrebbe a oggetto la storia della ragione non sarebbe una storia che investe la storia della ragione dall'esterno, e quindi in modo paradossalmente a-storico, ma sarebbe una storia (di secondo livello, per così dire) che si dà a sua volta nella storia, come il risultato di un'attività storica, e quindi temporale e secolare.

La seconda soluzione, o via, è l'opposto della prima. Non si tratta più, in questo caso, di aumentare il tempo "concesso" al «tempo della vita» del singolo individuo dilatandolo nell'intersoggettività storica e facendo riferimento a un tempo della storia (sia che siano gli uomini a fare questo tempo, sia che sia la storia a farsi da sé, come secondo Blumenberg sarebbe opinione di Voltaire)²⁰, bensì di agire sulle proprie aspettative in modo che l'esperienza relativa sia sempre alla mano. Che sia il singolo individuo, in altri termini, ad agire sulle proprie aspettative, sui propri desideri: l'assolutismo del tempo nei confronti dell'uomo trova forse una base di appoggio nell'uomo stesso, ma l'uomo può agire per mettervi mano. È questa la via, o la medicina proposta da Epicuro per fare ritorno al «mondo della vita» – un ritorno da «dio tra gli uomini», e non da uomo, secondo le ultime parole della *Lettera a Meneceo*²¹: per quanto, la composizione di questa medicina deve ancora essere esaminata, per valutare se essa riesca a essere veramente salutare, o non soccomba al fato (e trattandosi di Epicuro, il filosofo nemico del fato, ciò assumerebbe un rilievo in qualche modo tragico) di essere medicina e veleno insieme, e cioè, alla greca, «farmaco». Per ora, tuttavia, non sembra privo di interesse leggere una pagina dei *Fratelli Karamazov*, in cui Fëdor Dostoevskij mette in bocca a Ivàn Karamazov, a colloquio con il fratello Alëša, tutto il disappunto del singolo individuo che, per quanto contribuisca alla storia, non può tuttavia «vedere» la fine (da un punto di vista, in questo caso, religioso):

Ciò di cui ho bisogno è una condanna suprema, o finirò con l'annichilire. Ma non dev'essere una condanna in una dimensione indefinita e remota, chissà dove e chissà quando, ma qui sulla terra, e tale che vi possa assistere io stesso. Io ho creduto e voglio vedere anch'io, e se per quel giorno sarò già morto, mi si resusciti, perché se tutto dovesse avvenire senza di me, sarebbe un'ingiustizia troppo grande. Di certo non ho sofferto semplicemente per concimare con il mio essere – con le mie colpe e le mie sofferenze – la futura armonia di non so chi. Io voglio vedere con i miei occhi il daino ruzzare accanto al leone e l'ucciso alzarsi ad abbracciare il suo uccisore. Io voglio essere presente quando tutti apprenderanno di colpo perché tutto sia stato così. Su questo desiderio poggiano tutte le religioni della terra, e io credo.²²

4. Il «mondo della vita» epicureo

Se il mondo delle idee, l'iperuranio platonico può essere considerato come un «mondo della vita» teoretico, un «mondo della vita» di questo tipo è proposto anche da Epicuro. Certo, secondo Epicuro dei fenomeni celesti non è possibile avere una «conoscenza teorica», e cioè una $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ²³, poiché essi non sono presso di noi, $\pi\alpha\rho' \eta\mu\tilde{\iota}\nu$ ²⁴: ma, in ogni caso, «tutto avviene senza alcun scuotimento, se tutte le cose vengono chiarite in base all'accettazione di più cause in concordanza con i fenomeni»²⁵. Date le capacità cognitive dell'uomo, ammettere una causa e rifiutarne un'altra, qualora queste concordino entrambe con il fenomeno da spiegare, significherebbe addirittura

«scivolare nel mito»²⁶: senza che ciò tolga che anche i fenomeni celesti sono comprensibili, secondo Epicuro, e cioè riconducibili alla vicenda degli atomi nel vuoto. Più in particolare, uno stesso fenomeno celeste può avvenire per più cause diverse sia nel senso che una sola di queste è quella che causa il fenomeno ogni volta che esso si manifesta (ma l'uomo non ha ragioni sufficienti per distinguerla tra le tante cause possibili, come sembra essere il caso per il sorgere e il tramontare del sole e della luna)²⁷, sia nel senso che molte cause hanno il potere di portare a manifestazione uno stesso fenomeno (ma l'uomo non ha ragioni sufficienti per distinguere quale di queste stia agendo o abbia agito in un caso specifico, come sembra essere il caso per il prodursi delle piogge, dei tuoni e dei lampi)²⁸. L'idea, in ogni caso, è sfuggire alla necessità-vortice di Democrito da una parte, e alla logica dell'intervento divino nel mondo (e nel mondo degli uomini) dall'altra. Passando tra Scilla e Cariddi, è possibile per l'uomo «raggiungere la vera imperturbabilità»²⁹.

L'ultimo rilievo proposto è interessante, poiché esso recide alla radice la storia della ragione proposta da Blumenberg in *Tempo della vita e tempo del mondo*. Questa, non a caso, inizia con l'astronomo Ipparco: sviluppare una «teoria dei cieli», richiede una messe (e un tipo) di osservazioni che il «tempo della vita» di un singolo uomo non è in grado di collezionare. Epicuro, a questo riguardo, parlerebbe di «eccessivo trasporto», o meglio di *κατηγαπηθῶς*, dal verbo *καταγαπάω*, e cioè di un«amare intensamente»³⁰. È sulle proprie aspettative, sui propri desideri che l'uomo deve agire per tornare o accedere al «mondo della vita», e questo già in sede fisica. Si riconferma, con ciò, il nesso tra verità e felicità sottolineato da Blumenberg, mentre il «mondo della vita» teoretico proposto da Epicuro si configura come un «mondo della vita» già morale.

Ora, l'idea di agire sulle proprie aspettative per ovviare all'«aprirsi della forbice temporale», e ciò in sede primariamente morale, non nasce certo con Epicuro. Diogene Laerzio, per esempio, rappresenta già Socrate considerare «la grande quantità degli oggetti in vendita» e osservare: «di quanti oggetti io non ho bisogno!»³¹. Un atteggiamento di questo tipo sarebbe stato accolto in seguito dai Cinici, la continuità nei confronti dei quali da parte degli Stoici è sottolineata in modo molto forte dal dossografo: Zenone di Cizio, fondatore dell'antica Stoà, avrebbe composto la sua *Repubblica* «sulla coda del Cane»³², e cioè sulla coda di Cratete Cinico, mentre Antistene sarebbe stato «guida» comune di Diogene il Cinico, Cratete e Zenone, gettando così le «basi della loro Città»³³. Se a questo si aggiungono i memorabili scambi di battute tra Platone e Diogene il Cinico riportati nelle *Vite dei filosofi* (o tra Platone e un filosofo quale Aristippo), a uscirne problematizzata è l'immagine di una storia della filosofia antica dominata in una sua determinata fase da una tendenza metafisico-sistematica (Platone e Aristotele), alla quale sarebbe seguita, in una fase ulteriore, una tendenza morale-individualistico (Stoici, Epicurei, Scettici e Cinici). Senza voler negare le differenze tra la filosofia antica di età pre-ellenistica (se sono i mutamenti sociali prodotti dall'impresa di Alessandro Magno ad avere determinato il passaggio dall'una all'altra delle due fasi citate: e Aristotele, per esempio, sopravvisse ad Alessandro Magno, sia pure di circa un anno) ed ellenistica, Diogene Laerzio invita a pensare alla simultaneità, alla contemporaneità (e quindi alla complessità) delle diverse Scuole e tendenze filosofiche.

La medicina di Epicuro, in ogni caso, contempla delle caratteristiche particolari. Il filosofo ateniese del Demo di Gargetto propone quasi una «rivoluzione copernicana». A essere messo al centro del

mondo, in questo caso, è l'uomo, e più in particolare il singolo uomo: parafrasando (di nuovo) Kant, Epicuro attribuisce e suggerisce all'uomo due «categorie», attraverso le quali egli possa leggere tutta la realtà, per così dire, esterna, facendola propria e annullandone il carattere di «cosa in sé». Queste due categorie sono il piacere e il dolore. Tutto ciò che accade può essere letto in termini di piacere e di dolore, e se qualcosa non può esserlo, allora è come se non esistesse. Più in particolare, quando qualcosa si presenta come doloroso, il dolore relativo può essere debole o acuto: nel primo caso, sarà possibile farvi l'abitudine, mentre nel secondo il dolore, proprio in quanto acuto, deve portare alla morte in breve tempo. E la morte non è alcunché di temibile, poiché essa non è alcunché *simpliciter*: puro allontanamento di atomi l'uno rispetto all'altro, la morte è nulla anche perché si costituisce come una condizione nella quale e a proposito della quale non è possibile avere alcuna esperienza, e cioè provare alcuna forma di piacere o di dolore. In questo modo, la morale di Epicuro si ricollega alla sua fisica (ma anche alla sua logica, o «canonica»). Quando qualcosa, invece, si presenta come piacevole, anche il piacere relativo ha un limite, il quale consiste nell'estinzione del dolore. Scomparendo il dolore, scompare anche il piacere: curiosamente, anche per quanto riguarda la filosofia di Epicuro (oltre che per quanto riguarda la filosofia di Platone), si potrebbero rintracciare gli estremi per cui di essa si possa dire che consista in un esercizio e in una preparazione di morte.

Il dolore, debole o acuto, non è da temere. Né è da temere la morte, che è nulla. Nemmeno il dubbio che il piacere possa sfuggire deve turbare l'animo. Per estinguere il dolore, infatti, gli umili beni «naturali e necessari» sono più che sufficienti, come nel caso della fame, della sete o del sonno. Non a caso, nella sua opera *De vero bono*, Lorenzo Valla avvanzerà l'innovativa idea per cui la morale epicurea, più che quella stoica, sia compatibile con la dottrina cristiana – anche per quanto riguarda il tema della provvidenza. E quando il dolore non è estinguibile, come nel caso della malattia della quale Epicuro morì (calcoli renali), allora esso deve essere, di nuovo, o debole o acuto. Questa residuale inestinguibilità del dolore suggerisce come il nocciolo della morale epicurea non consista tanto nella rimozione in quanto tale del dolore attraverso il piacere, ma nell'idea per cui anche nel dolore è possibile essere felici. Il che, contrasta nettamente con l'immagine di libertino *patronus voluptatis* disegnata intorno a Epicuro da certa parte della tradizione patristica e medievale. Se a tutto ciò, infine, si aggiunge l'idea per cui gli dèi si esistono, ma di nulla si curano fuorché di se stessi, e tantomeno degli uomini, allora si completa la celebre figura di quel «quadrifarmaco» in cui la filosofia di Epicuro consisterebbe.

5. Valutazioni

Il principale aspetto per cui la morale epicurea sembra costituirsi come un antidoto di fronte al cattivo infinito dell'auto-riproduzione capitalistica risiede nel suo porre un limite ben definito e facilmente raggiungibile per quanto riguarda, in particolare, il piacere. Con ciò, si conferma l'idea di Simone Weil per cui «quando si parla di paganesimo, si dimentica che il centro stesso del paganesimo è la nozione di *temperanza*», alla quale il cristianesimo avrebbe «malauguratamente sostituito la *privazione*»³⁴, e cioè una forma di dolore. Il limite non è e non deve essere rinuncia, bensì perfezione. Le posizioni di Platone e di Epicuro, di nuovo, sono sorprendentemente più vicine di quanto ci si potrebbe aspettare. Nell'idea secondo la quale raggiungere il limite del piacere

è facile (limite raggiunto il quale, il piacere stesso si dilegua), consiste il modo principale in cui Epicuro pensa di risincronizzare «tempo della vita» e «tempo del mondo». La natura, si potrebbe dire, provvede a se stessa.

E, tuttavia, quest'idea per cui la natura provvede a se stessa non perde gran parte del suo fascino, se è vero che «il capitalismo ha realizzato l'affrancamento della *collettività* umana rispetto alla natura», «ma questa collettività, in rapporto *all'individuo*, ha ereditato la funzione oppressiva esercitata un tempo dalla natura»³⁵? Una volta che tra l'«individuo» e la natura si ponga la «collettività», persino i beni «naturali e necessari» possono sfuggire alla portata di determinati individui in determinate circostanze. Tenendo fermo, per altro, che secondo Epicuro la natura non è oppressiva: l'uscita dal «mondo della vita», dal suo punto di vista, non dipende dal mondo, ma dall'uomo, come quando Rufo d'Efeso prescrive di «assoggettare l'anima e farla obbedire al corpo»³⁶. Similmente, l'uscita dal Paradiso terrestre (che Blumenberg propone di leggere come una forma di «mondo della vita») avviene a causa del peccato, volontario in quanto tale. Non è detto, per altro, che l'uscita dal «mondo della vita» non sia stimolata proprio dalla «collettività», se tra i piaceri «vacui»³⁷, non naturali e non necessari, vi sono anche il desiderio di gloria e di onori (sorti, di nuovo, per «vana opinione»³⁸). Forse, l'ambiguità dell'Epicureismo in quanto pensiero della crisi dipende dal fatto che il filosofo tese a identificare la politica con tale «collettività», senza porre ulteriori distinzioni. Del resto, sembra possibile mostrare come non sia necessario aspettare il capitalismo perché l'idea secondo la quale la natura provvederebbe a se stessa manifesti una scarsa validità o efficacia. Lattanzio, in una pagina del terzo libro delle *Istituzioni divine* (quello dedicato alla falsa sapienza dei filosofi), nega che sia mai stato possibile, per i molti, vivere secondo il verbo di Epicuro. La medicina di Epicuro non avrebbe mai salvato nessuno, se non pochi privilegiati:

Poiché, se la natura dell'uomo è capace di sapienza, fu opportuno che sia agli artigiani, sia ai contadini, nonché alle donne, e a tutti coloro i quali, in breve, portano la forma umana, si insegnasse a che fossero saggi; e che il popolo fosse formato da ogni lingua, sesso, condizione ed età. Di conseguenza, è un argomento molto forte quello per cui la filosofia non tenderebbe alla sapienza né sarebbe sapienza essa stessa, poiché il suo mistero si celebra soltanto con la barba e il mantello. Gli Stoici, d'altronde, i quali affermarono che anche gli schiavi e le donne dovessero filosofare, compresero questo; e così anche Epicuro, il quale invita alla filosofia coloro i quali sono del tutto ignari delle lettere; e pure Platone, il quale voleva comporre una comunità di uomini sapienti. Costoro furono spinti a fare ciò che la verità stessa esige: ma non poterono procedere oltre le parole. In primo luogo, sono necessarie molte arti, perché si possa accedere alla filosofia. Bisogna apprendere i rudimenti delle lettere a causa della necessità di leggere, poiché in una tale varietà di argomenti non si può imparare tutto ascoltando, né ricordare ogni cosa. Non poca attenzione bisogna poi rivolgere anche ai grammatici, perché si conoscano le regole del corretto parlare. Ed è necessario che ciò impegni molti anni. Neppure l'oratoria deve essere ignorata, poiché quelle cose che sono state apprese, possano essere avanzate ed esposte. Anche la geometria, la musica e l'astrologia sono necessarie, poiché queste arti hanno con la filosofia una certa comunanza, e queste arti non le possono apprendere tutte né le donne, le quali devono imparare entro l'età della maturità i compiti che saranno loro utili da lì a poco nelle faccende domestiche; né gli schiavi, i quali devono prestare servizio in quegli anni e soprattutto quando potrebbero imparare; né i poveri, gli artigiani o i contadini, i quali devono spendere la giornata lavorando per procurarsi da vivere. Per questa ragione Tullio dice che la filosofia si tiene lontana dalla moltitudine. Ma Epicuro ancora accoglie gli incolti. E in che modo, allora, potranno costoro afferrare ciò che viene esposto a proposito dei principi – argomenti tanto intricati e oscuri che a stento sono afferrati anche da uomini istruiti?³⁹

Da notare, come Lattanzio non trascuri l'elemento temporale (donne, schiavi, artigiani e contadini non hanno il tempo materiale di dedicarsi alla filosofia), e di come egli sembri suggerire l'idea di una «cattiva coscienza» *ante litteram* stoica, epicurea e platonica.

Un esempio di questo tipo è possibile leggere tra le pagine di una delle novelle più drammatiche scritte da Guy de Maupassant, *L'accattone*. Questa volta, ci troviamo alla fine del diciannovesimo secolo dell'era comune. Come è possibile essere epicurei in un mondo che procede verso la mercificazione dell'esistente, in cui tutto è di qualcuno o lo diventa?

Aspettava chissà che cosa, in quel vago stato di attesa che non muore mai in noi. Aspettava, in quell'angolo di cortile, sotto il vento gelido, il misterioso aiuto che sempre si spera dal cielo o dagli uomini, senza chiedersi né come, né perché, né da chi potesse giungergli. Un branco di galline nere passava, cercando il cibo nella terra che nutre tutte le creature. Ad ogni istante, afferravano col becco un granello o un invisibile insetto, poi continuavano la loro ricerca lenta e sicura.

Cloche le guardava senza pensare a nulla; poi gli venne, più al ventre che in testa, la sensazione, più che l'idea, che una di quelle bestiole sarebbe stata buona da mangiare arrostita su un bel fuoco di legna secca.

Non lo sfiorò nemmeno il dubbio che stava per commettere un furto.⁴⁰

Ora, di fronte a dubbi di questo tipo riguardo alla validità dell'idea epicurea per cui la natura sarebbe in grado di provvedere a se stessa, si potrebbe ribattere domandando in che cosa consista tale validità: se la morale di Epicuro (questo aspetto, quantomeno) non vale nel senso che essa è impraticabile in determinati tipi di società, questo significa che, se l'idea è buona, allora il difetto sta dalla parte della società: è questa che dovrebbe cambiare. Lattanzio, poi, potrebbe star fraintendendo l'Epicureismo, attribuendo alla filosofia del Giardino un grado di specialismo che non gli era proprio, o che quantomeno non era richiesto a tutti coloro che, presso Epicuro, sarebbero accorsi in cerca, prima di tutto, di un riparo. Che, in ogni caso, l'Epicureismo debba essere inverato, o più semplicemente portato all'altezza dei tempi (nostri e, per così dire, del "secolo" in generale) per via, paradossalmente, politica?

Paradossalmente, poiché il sospetto di Epicuro nei confronti della politica è noto. In sede storiografica, sarebbe interessante domandarsi come mai Epicuro consigliasse con tanto calore di allontanarsi dalla vita politica, se davvero il suo tempo era dominato da una crisi di senso dell'agire politico dovuta alla perdita della libertà della Grecia e della centralità del ruolo giocato almeno in essa da Atene. Ma se Arnold J. Toynbee paragonava la condizione del mondo ellenico del tempo della Guerra del Peloponneso a quella dell'Europa del tempo della prima guerra mondiale⁴¹, non si potrebbe paragonare la condizione della Grecia dei tempi di Epicuro a quella dell'Europa del nostro tempo, e più in particolare a Paesi quali la stessa Grecia, o l'Italia? Il sospetto di Epicuro nei confronti di una politica che sarebbe potuta essere tanto svuotata di senso quanto artificialmente conflittuale non sembra, da questo punto di vista, del tutto peregrino.

E, tuttavia, l'astensione dall'agire politico è sempre pericolosa. Se Alexandre Kojève scrive che è proprio del tiranno dedicare particolare attenzione ai giovani e alla loro educazione, poiché egli aspirerebbe in senso hegeliano al riconoscimento da parte dei propri sottoposti, entrando così nella sfera di influenza del filosofo e scontrandosi con lui⁴², è anche vero che la tentazione di

spoliticizzare la vita dei propri sottoposti, per lo stesso tiranno, è spesso molto forte – come lo è anche per le vittime (inconsapevoli o addirittura inconsapevolmente complici) di una simile operazione. Una lezione molto interessante, a questo proposito, è quella fornita da Aristotele (o da chi per lui) tra il quindicesimo e il sedicesimo capitolo della *Costituzione degli Ateniesi*, dedicati alla tirannide di Pisistrato (il noto rivale di Solone). Pisistrato avrebbe stabilito la propria tirannide in due modi. In primo luogo, disarmando il popolo: e quindi, invitando i cittadini a che essi «tornassero ai propri affari privati, mentre lui si sarebbe occupato di tutti quelli pubblici»⁴³. Di nuovo:

[Pisistrato] era per ogni verso benevolo con gli altri e mite, comprensivo verso i delinquenti e ai poveri prestava denaro per i loro lavori onde si sostenessero coltivando i campi. Lo faceva per due motivi: primo, perché non indugiassero in città e restassero sparsi in campagna, secondo, perché, godendo d'una modesta fortuna e badando ai propri affari, non desiderassero né avessero tempo di occuparsi di quelli comuni.⁴⁴

Anche Guido Paduano, commentando gli *Acarnesi* di Aristofane, scrive che gli Ateniesi dipinti nella commedia «non avvertono come prioritario il dovere di dibattere il problema della guerra e della pace, vale a dire della loro stessa esistenza, individuale e collettiva, ma preferiscono chiacchierare in piazza di futilità, o fare i loro affari al mercato»⁴⁵. E ci troviamo nel tempo della Guerra del Peloponneso.

Il dubbio che Epicuro abbia elaborato la propria filosofia per rispondere a una crisi politica simile a quella del nostro tempo (e del nostro spazio), in ogni caso, resta. Ma il dubbio, o meglio il sospetto che l'Epicureismo sia complice involontario della tirannide è ancora più forte e importante. Anche se e tanto più se si considera l'invito di Epicuro a disertare la vita politica come una forma di agire a sua volta, sia pure indirettamente, politico. Al di là della questione dei limiti del piacere, poi, l'idea che si possa essere felici anche nel dolore, quando esso è inestinguibile, implica almeno in una certa misura il rischio che il dolore sia giustificato – anche quando esso inestinguibile non è per definizione, e cioè quando si tratta di fatti sociali (sui quali gli uomini hanno sempre il potere di intervenire, se sono fichtianamente posti dall'«Io»). In questo consiste la velenosità latente nella presunta medicina epicurea, vero «farmaco»: e non (soltanto) nel fatto che Epicuro avrebbe somministrato una medicina all'uomo, ma un veleno alla «filosofia tradizionalmente intesa come disinteressata contemplazione della verità»⁴⁶, come sostiene Fusaro. Tanto più che, come suggerito nel paragrafo precedente, a una «filosofia tradizionalmente intesa come disinteressata contemplazione della verità» si erano opposti già numerosi filosofi pre-ellenistici, che avrebbero potuto ispirare Epicuro addirittura a prescindere dal particolare contesto sociale nel quale egli operò (Epicuro, al tempo della Guerra del Peloponneso, avrebbe assunto un atteggiamento diverso nei confronti della politica? O parlare di un filosofo, in quanto filosofo, al di fuori del suo tempo è un assurdo?). Del resto, dalla lettura di Diogene Laerzio emerge come il modello che Epicuro stesso avrebbe indicato per se stesso sia Anassagora⁴⁷: colui che avrebbe portato la filosofia ad Atene, ma che avrebbe anche negato di trascurare la patria, giacché la sua vera patria era il cielo, per contemplare il quale, con il sole e la luna, affermava di essere nato⁴⁸. Il

dubbio, di nuovo, è che nonostante la centralità del momento morale nella sua filosofia, Epicuro avrebbe sacrificato la vita politica a quella contemplativa.

In conclusione, ci si potrebbe domandare se una politica epicurea diretta, o attiva, potrebbe costituirsi come un pensiero della crisi che non denunci il suo oggetto (come l'Epicureismo sembra, almeno per contrasto, fare: e con ciò, esso è medicina) ponendosi in una relazione di inconsapevole complicità rispetto a esso (e con ciò, l'Epicureismo è veleno), ma che anzi spinga a modificarlo, o a dissolverlo. Che tipo di politica potrebbe essere, questa? Da dove occorre partire? Forse, con il sostituire agli atomi le monadi, concepite da Leibniz come tali da rispecchiare in sé il mondo intero e da avere come proprio carattere essenziale il pensiero. Giocando sul concetto, si tratta di immaginare una società che ogni singolo individuo possa pensare nella totalità dei rapporti che la costituiscono. In questo consiste l'essenziale della proposta politica di Simone Weil, che non a caso riteneva che «la legge della vita umana è: prima filosofare, poi vivere»⁴⁹, poiché a suo giudizio non si tratta soltanto di mostrare agli uomini la struttura della società nella quale essi vivono di fatto (indicandone le eventuali contraddizioni), ma di determinare una nuova struttura che consenta per virtù propria a ogni singolo individuo di pensarla – ponendo, per l'appunto, prima il pensiero, prima il filosofare.

Note

¹ D. Fusaro, *La farmacia di Epicuro*, Il prato, Padova 2006.

² J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, 1968; *La farmacia di Platone*, a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985.

³ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; *Tempo della vita e tempo del mondo*, tr. it. di B. Argenton, a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1996.

⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 980a (Bekker II).

⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 1253a 25-30; tr. it. di R. Laurenti (da Aristotelis *Politica*, rocnogovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1957).

⁶ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 38-41.

⁷ Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967; *Della grammatologia*, Jaca Book, Milan 1998² (prima edizione 1969), p. 214.

⁸ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 183 sgg.

⁹ «L'aprirsi della forbice temporale» è il titolo della Parte seconda di *Tempo della vita e tempo del mondo*.

¹⁰ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 89.

¹¹ Ivi, p. 90.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ivi, p. 99.

¹⁴ Ivi, p. 100.

¹⁵ Cfr. S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Kindler, München 1978, p. 14. Traggo la citazione dal testo di Blumenberg (p. 100, nota 2); il libro di Haffner è stato edito in Italia per i tipi di Feltrinelli (Milano 1979) con il titolo *Il caporale Hitler*.

¹⁶ Ivi, p. 102.

¹⁷ Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; *Massa e potere*, tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1987⁴ (prima edizione 1981), p. 341.

¹⁸ Ivi, p. 343.

¹⁹ Ivi, p. 210.

- ²⁰ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 270.
- ²¹ Cfr. Diogene Laerzio, X, 135; *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006² (prima edizione 2005), p. 1287.
- ²² Cfr. F. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, V, 4 (1879); *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Polledro, a cura di E. Affinati, Newton Compton Editori, Roma 2010² (prima edizione 2007), p. 255.
- ²³ Cfr. Diogene Laerzio, X, 86; *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., p. 1239.
- ²⁴ Ivi, X, 87; p. 1239.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ivi, X, 92; p. 1243.
- ²⁸ Ivi, X, 99-102; pp. 1251-1253.
- ²⁹ Ivi, X, 96; p. 1247.
- ³⁰ Ivi, X, 94; p. 1245.
- ³¹ Ivi, II, 25; p. 171.
- ³² Ivi, VII, 4; p. 731.
- ³³ Ivi, VI, 15; p. 621.
- ³⁴ Cfr. S. Weil, *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970; *Quaderni*, volume primo, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 141.
- ³⁵ Ivi, p. 133.
- ³⁶ Traggo la citazione da M. Foucault, *La cura di sé, Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2006⁸, p. 138 (ed. or. *Le souci de soi*, Gallimard 1984).
- ³⁷ Diogene Laerzio, X, 127; *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., p. 1279.
- ³⁸ Ivi, X, 149; p. 1301.
- ³⁹ Cfr. Lattanzio, *Istituzioni divine*, III, 25; traduzione mia (da J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 6, 0429D-0430A).
- ⁴⁰ Cfr. G. de Maupassant, *Le gueux* (1884); *L'accattone*, tr. it. in *Racconti di vita di provincia*, a cura di G. D. Bonino, Einaudi, Torino 1998.
- ⁴¹ Cfr. A. J. Toynbee, *Civilisations on Trial*, Oxford 1948; *Civiltà al paragone*, tr. it. G. Paganelli e A. Pandolfi, Bompiani, Milano 2003, pp. 11-12.
- ⁴² Cfr. A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, in L. Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954; *Tirannide e saggezza*, in *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, pp. 40 sgg.
- ⁴³ Cfr. Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, XV, 5; tr. it. di R. Laurenti (da Aristotele, *Constitution d'Athènes*, par G. Mathieu et B. Haussoullier, Paris 1967).
- ⁴⁴ Ivi, XVI, 2-3; tr. it. di R. Laurenti.
- ⁴⁵ Cfr. Aristofane, *Commedie*, BUR, Milano 2009; Introduzione di G. Paduano, p. 9.
- ⁴⁶ Cfr. D. Fusaro, *La farmacia di Epicuro*, cit., quarta di copertina.
- ⁴⁷ Cfr. Diogene Laerzio, X, 12; *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., p. 1173.
- ⁴⁸ Ivi, II, 7 e 10; pp. 151 e 155.
- ⁴⁹ Cfr. S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1999, p. 121 (traduzione mia).