

ROCCO RONCHI

COME FONDARE NELLA SCRITTURA  
UN LUOGO COMUNE?  
PLATONE CRITICO DELLA COMUNICAZIONE

SOMMARIO: 1) *La comunione fàtica*; 2) *Critica del modello oralista*; 3) *Critica del modello decostruzionista*; 4) *Critica del modello esoterico*; 5) *Come fondare nella scrittura un luogo comune: il modello conversativo*.

1) *La comunione fàtica*

UNO dei primi “usi” del medium alfabetico, tra i più inquietanti, nel senso dell’*Unheimlich* freudiano, fu quello di rendere possibile una comunicazione medianica: il morto poteva ora rivolgersi al vivo. Leggendo, il vivo dava la parola al morto. Leggendo, il vivo si trasformava in una *macchina attivata a distanza* dalla parola del morto. Diventava insomma una protesi tecnica dell’assente. Un rapporto di possessione che, come è noto, i greci, incuranti di ogni *pruderie*, declinavano nella forma del rapporto sodomitico che lega l’*erastes* (il morto, lo scritto) all’*eromenos* (il vivente, il lettore)<sup>1</sup>.

“A chiunque me lo chieda, rispondo sempre la stessa cosa” recitavano talvolta le lapidi funerarie che si trovavano ai margini della strada percorsa dal viandante. Ebbene, che cosa ha di veramente «terribile» (*deinon*) la scrittura (*graphe*) per Platone nel *Fedro*? Il «terribile» consiste proprio in questo *scioglimento* del detto dal suo atto illocutivo, scioglimento che l’algoritmo alfabetico rendeva infine possibile. Terribile è questa *as-soluzione* del significato dalla comunione fàtica (l’espressione è di Malinowski)<sup>2</sup>: vale a dire dall’intrigo etico, dalla presenza (inte-

<sup>1</sup> J. SVENBRO, ‘Phrasikleia’. *Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988.

<sup>2</sup> B. MALINOWSKI, *The Problem of Meaning in primitive Language* (1923), supplement 1 in C.K. OGDEN – I.A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, London 1960.

sa come essere-per-l'altro) che ogni comunicazione vivente invece presuppone.

Il fatico è quella “funzione” della comunicazione, individuata dalla teoria standard (che tuttavia la considera marginale), che segnala *l'aver luogo, l'evento* della comunicazione in atto: io *che* parlo a voi *qui e ora* di quello di cui sto parlando. Quel *che*, quel *quod*, quell'*atto in atto*, è quanto in gioco nella cosiddetta comunicazione fatica ed è quanto l'algoritmo alfabetico permette di ridurre. Terribile è per Platone la stupidità di un “messaggio” che sia resecato dal suo rapporto con il senso, che è invece sempre vivente, situazionale, conversativo.

Questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura (*zoographia*). Infatti le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa (*Phaedr.* 275d4-9)<sup>3</sup>.

Come la pittura, il detto sciolto dal dire attuale non risponde, è letteralmente irresponsabile. Non rende ragione di sé nell'agone di una comunicazione vivente. Come un minore ha sempre bisogno di essere soccorso dal padre: «perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo (*boethesai*)» (*Phaedr.* 275d9-e6). Che cosa allora Socrate, per bocca del saggio re Thamus, sta giudicando? La scrittura alfabetica inventata dall'ingegnossissimo dio Theuth, oppure quella modalità assolutamente inedita della comunicazione che la scrittura alfabetica rende possibile? A dire il vero, non è nemmeno la comunicazione a distanza resa possibile dall'alfabeto ad essere propriamente in questione. La scrittura come tale non sarà mai liquidata da Platone, né qui né altrove.

L'oggetto della critica di Thamus è piuttosto una fallacia epistemologica, quella che ha luogo quando si scambia l'astratto con il concreto e si assume un *caso limite* della comunicazione come l'essenza stessa

<sup>3</sup> La tr. it. è di THOMAS A. SZLEZÁK: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1989 (ed. or. 1985), p. 497.

dell'atto di parola. Il concreto per Platone è la comunione faticosa che la comunicazione presuppone e che mai può abbandonare, se vuole restare «discorso vivente e animato» (*Phaedr.* 276a8). L'astratto è invece l'immagine (*eidolon*) della comunicazione resa possibile dalla sua trascrizione alfabetica. Essa appare infatti ora come trasmissione a distanza (telecomunicazione) di messaggi per se stessi intelligibili in assenza di qualsiasi contesto condiviso. La fallacia della concretezza malposta consiste nell'assumere questo *modus deficiens* come essenza dell'atto comunicativo.

## 2) *Critica del modello oralista*

Non si tratta dunque di una questione di supporti della comunicazione. I sociologi della cultura, dal pioniere MacLuhan, fino a Ong, Goody, Havelock e agli "oralisti" in genere, hanno privilegiato questo aspetto della questione, dando un'interpretazione tutto sommato psicologista della critica platonica. Il filosofo ateniese, infatti, da un lato sarebbe debitore della decontestualizzazione della comunicazione resa possibile dalla "tecnologia" alfabetica. Questa sarebbe la base inconscia della sua teoria delle idee, del "platonismo", insomma, che si studia sui banchi del liceo (anche i più eruditi esponenti di questo paradigma ermeneutico non sono mai sfiorati dal dubbio che il "platonismo" di Platone sia uno degli oggetti costanti della critica platonica, non solo nel *Parmenide*, ma già proprio nei luoghi in cui la scrittura alfabetica viene stigmatizzata...). Dall'altro, a causa di quell'eccesso di prossimità che impedisce ai contemporanei di vedere la trasformazione di cui sono protagonisti, Platone manterrebbe nei confronti del nuovo medium alfabetico un atteggiamento di aristocratica diffidenza.

Platone, in realtà, non è un "oralista" più di quanto non sia un cultore dei «giardini di scrittura» (che egli stesso, per altro, ammette di coltivare e di amare assai). Un medium orale-aurale non è privilegiato su un medium ottico, per ragioni di "tradizione" o di "arretratezza culturale" (il vecchio conservatore spaventato dalle nuove tecnologie...). *La questione riguarda la natura della comunicazione.* Essa, per Platone, può essere o una vivente espressione di un senso condiviso e mai vera-

mente compiuto, oppure la trasmissione di un significato compiuto e astratto (dal senso). Può essere atto o fatto, durata creatrice o participio passato.

Solo nel primo caso però la comunicazione è “filosofica”. Solo nella sua dimensione “vivente e animata” essa è a tutti gli effetti *paideia*, parola che al momento opportuno (*kairos*) – e dunque non sempre e indistintamente – si rivolge all’anima adatta (*psyche prosechousa*), alle anime infiammate dall’amore per il vero (la *mania* buona) – e, dunque, non a tutte –, per sollevarle, nei modi convenienti al loro stato e alla loro specifica natura – e, dunque, secondo modalità sempre individualizzate –, alla visione del vero, il quale, come tale, resta però al di fuori del semplicemente dicibile e del comunicabile (*arrheton*). La comunicazione filosofica è insegnamento personale, individualizzato (*didache*). Non solo si fa nel tempo, ma dal tempo, inteso come durata creatrice, è direttamente generato come un suo maturo frutto. Non ci sono scorciatoie che permettano di arrivare alla meta prima del momento giusto, magari fornendo in anticipo i “risultati” della ricerca.

Non c’è nemmeno possibilità per la ricerca di giungere a conclusione se per conclusione intendiamo il suo esaurirsi in un “detto”. È il non-detto (*arrheton*) infatti ciò che la filosofia deve sempre infine custodire nel suo dire attuale. Platone non ha mai nutrito dubbi su questa impossibilità di principio per la filosofia di essere detta, di diventare cioè un messaggio per se stesso intelligibile e comunicabile astrattamente nella forma di una teoria conclusa:

nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri al mezzo dei discorsi, soprattutto ad un mezzo immobile, come avviene, appunto, nei discorsi fissati per mezzo dei caratteri scritti (*Epist. VII 343a1-4*).

La sentenza è definitiva La comunicazione filosofica non può quindi prescindere da quanto gli antichi filosofi, intendevano con espressioni quali “esercizio” (*melete*) o “pratica” (*askesis*). Nella parola *didache* è infatti implicata, proprio come suo elemento essenziale, questo riferimento alla comunione semi-amorosa che vincola nella concretezza del presente vivente il maestro e l’allievo. L’erotica è comunione fatica!

Platone ribadisce costantemente la necessità di questo intrigo etico. Se il “detto” può aspirare al titolo di “filosofia” è solo perché non è mai sciolto da questo luogo comune (eroticamente) condiviso.

Platone disdegna una comunicazione ridotta alla dimensione del *medium*, alla dimensione cioè della “trasmissione” (*phthora*) di significati disincarnati da una “fonte” ad un “ricevente”, sciolti da ogni comune contesto condiviso. Nella critica della scrittura è in questione un’idea del sapere, della sua produzione e della sua circolazione. E tale critica non risparmia nemmeno la platonica “teoria delle idee”, la quale nella sua versione “obiettivistica” ne viene senz’altro investita. È certamente l’algoritmo alfabetico che ha generato questa possibilità “sofistica” di un sapere desomatizzato e oggettivato nella memoria artificiale dei “testi”. Ed è dunque verso di esso che si dirige il sospetto di Platone. Ciò non esclude affatto, come vedremo tra poco, che anche nella forma scritta possa darsi una comunicazione che mantenga vivo nel detto l’intrigo fatico del dire, che sia cioè una paradossale *didache in absentia*. Platone non è stato infatti un grande scrittore (il più grande?) *nonostante* la sua critica della scrittura. Lo è stato proprio grazie ad essa, a causa di essa.

### 3) *Critica del modello decostruzionista*

La scrittura non è allora condannata da Platone perché imprudente “disseminazione” del significato (modello decostruzionista). Per Derrida la scrittura corromperebbe la purezza del significato ideale e per questo Platone, nel *Fedro*, la vorrebbe sottoposta ad una rigida e moralistica sorveglianza. La scrittura alfabetica è presentata come «supplemento inessenziale e nondimeno nocivo all’essenza», un sovrappiù che «non avrebbe dovuto aggiungersi alla pienezza incorrotta del dentro»<sup>4</sup>. Naturalmente la scrittura diventa un supplemento solo dopo aver contribuito a rendere possibile quell’oggetto ideale intuito dal puro pensiero, che ora la disloca, a suo inessenziale portavoce.

Qui appare <commenta Derrida> la strana struttura del supple-

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, tr. it. Milano 1985 (ed. or. 1972), p. 111.

mento: una possibilità produce a ritardo (à *retardement*) ciò a cui è detta aggiungersi<sup>5</sup>.

Per Derrida lettore di Husserl il passaggio attraverso il segno scritto (alfabeticamente) è infatti il pedaggio che si deve pagare per permettere all'oggettività ideale di acquisire una «esistenza permanente». E, come capita in tante buone famiglie che vogliono nascondere le origini assai umili e, talvolta, illecite del loro attuale status, anche questo passaggio attraverso la materialità di un significante preso dal mondo, il quale solo ha permesso la costituzione di un significato ideale, deve ora essere cancellato e sistematicamente rimosso. Di qui la necessità meramente "sintomatica" di affermare, nel *Fedro*, il primato della parola vivente, il primato della Voce e l'immediatezza di quel rapporto riflessivo che essa pone in essere: la pura affezione del "sentirsi-parlare". Quella Voce significatrice (che è a tutti gli effetti la Voce della scrittura, nel senso del genitivo soggettivo: Voce *della* scrittura, generata da essa) si presenta quindi abusivamente come una Voce originaria, non affetta da deviazione "indicativa", *dianoia* senza segni. Nella scrittura, riletta come supplemento, egli scorge anzi ora una minaccia arrecata alla sua purezza.

In realtà la scrittura è condannata da Platone proprio per il motivo opposto a quello denunciato da Derrida (disseminazione del significato). È condannata perché grazie ad essa si costituiscono dei significati desomatizzati che pretendono di sussistere in se stessi indipendentemente da ogni rapporto con l'esteriorità. La critica della scrittura è un capitolo della più generale critica (o autocritica?) platonica della "teoria delle idee". Ciò è evidente se si prende in considerazione quanto Platone afferma nella celebre *Settima Lettera*. La questione che egli solleva non è in prima istanza quella dell'opportunità della scrittura, bensì quella concernente la possibilità di "obiettivare" la pratica filosofica, riducendola alla forma del "sapere" (semantica delle idee). La critica della scrittura ne consegue. Grazie a quanto ha sentito dire da Plato-

<sup>5</sup> DERRIDA, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1962), p. 128.

ne, il tiranno Dionigi, ad esempio, ha creduto di capire *che cosa* Platone avesse voluto dire. Per questo ha “scritto”. Anche altri, continua Platone, lo hanno fatto, dimostrando però con ciò che «non hanno nemmeno conoscenza di se stessi» (*Epist. VII 341b6-7*).

La loro stoltezza non consiste, quindi, nello scrivere, ma nel ritenere la filosofia una faccenda di puri significati trasmissibili astrattamente. Essi scontano un’ingenuità ed una presunzione che allo stesso Platone doveva esser ben familiare perché, come “amico delle idee”, doveva esserne stato vittima. Credono che la filosofia si risolva nella risposta alla domanda socratica sull’essenza, che sia una faccenda di “teoria” e che sia divulgabile come un “sapere” compiuto. Ciò che Platone dice è invece incomprensibile al di fuori di quanto abbiamo chiamato la comunione fatica. Il “che cosa” implica sempre il “come” della sua comunicazione, l’essenza è ancorata ad una esistenza, il dentro è in rapporto con il fuori, il detto al non-detto. *Senza questo radicamento dell’universale nella contingenza del suo esercizio pratico la filosofia non si dà. C’è solo un suo simulacro.*

La conoscenza di queste cose <scrive infatti Platone della “filosofia”> non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose (*ek polles synousias*), e dopo una comunanza di vita (*syzen*), *improvvisamente*, come luce che si accende da un scintilla che si sprigiona, essa nasce nell’anima e da se stessa si alimenta (*Epist. VII, 341c5–d2*, corsivo mio).

La “critica della scrittura” è una rivendicazione decisa del primato del momento “etico” – nel suo senso originario – su quello teorematologico. Sradicato dall’etico il teorematologico decade a pseudo-sapere, a meccanismo privo di vita che, quando lo sviluppo tecnologico lo renderà possibile, potrà essere tranquillamente mimato da una macchina per l’elaborazione della informazione.

#### 4) *Critica del modello esoterico*

Sono dati qui tutti gli elementi per problematizzare il terzo tra i modelli esplicativi entro i quali, oggi, la questione sollevata dal Fedro viene inquadrata e di fatto risolta. Mi riferisco al modello “esoterico”

elaborato dalla cosiddetta “scuola di Tubinga”. A questi studiosi va senz’altro riconosciuto il merito di aver preso sul serio quanto Platone scrive contro la comunicazione scritta, fino a farne il paradigma ermeneutico fondamentale per leggere e capire tutto Platone. Fin da subito Platone avrebbe concepito lo scritto come epistemologicamente insufficiente. Esso, come avviene per le leggi nei confronti del vero re-filosofo, svolge solo un ruolo di supplenza. Ne consegue, perciò, che la verità non può sedimentarsi in segni scritti, se non provvisoriamente e, tutto sommato, maldestramente.

Nel *Fedro* il filosofo si definisce in opposizione allo «scrittore» (*syngrapheus*) come colui che dispone di «cose di più alto valore (*timiotera*) rispetto a quelle che ha composto e scritto» (*Phaedr.* 278d8-9) (mentre per il *syngrapheus* il saputo si esaurisce nello scritto). Da queste premesse corrette vengono però tratte alcune conseguenze che solo il rispetto che si deve alla dottrina e alla sconfinata erudizione di questi studiosi impedisce di definire ingenua. Le «cose di più alto valore (*timiotera*)», di cui dispone il filosofo, costituirebbero infatti, secondo questo paradigma ermeneutico, una teoria sistematica tenuta nascosta agli inesperti e riservata solo agli iniziati. Sarebbero cioè un insieme di “contenuti” in linea di principio esplicitabili come qualsiasi altro contenuto e dunque trasmissibili anche per iscritto, ma che Platone prudentemente avrebbe evitato di scrivere per non dare, insomma, perle ai porci. Sono i cosiddetti *agrapha dogmata*, le “dottrine non scritte”, che la tradizione indiretta, aristotelica e neoplatonica, metterebbe però a disposizione del filosofo-filologo contemporaneo, il quale sarebbe ora in grado di comunicarle nelle sue lezioni universitarie e di pubblicare in dotti e preziosi saggi.

Curiosamente i sostenitori di questo paradigma ermeneutico tradiscono l’assunto fondamentale dal quale muovono. Non bisognava forse prendere finalmente sul serio quanto Platone aveva affermato a proposito della scrittura, e cioè che la comunicazione scritta è *per natura* una cosa da poco, deplorabile, inetta (*phaulos*)? L’ipotesi di partenza non consisteva forse nel riconoscere onestamente che la scrittura per ragioni strutturali non potrà mai supplire l’assenza del re-padre-logos?



Come è dunque possibile, senza immanente contraddizione, portare alla luce, dare espressione sistematica alle dottrine non scritte? *Se questa possibilità è data, bisogna concluderne che la comunicazione orale (alla quale queste, nell'Accademia, erano riservate) era soltanto una scrittura interdetta.* L'“esoterico” sarebbe qualcosa che comunque avrebbe potuto trovare ospitalità su di un supporto stabile ma che, per ragioni di opportunità politica, non si è fatto sedimentare in segni scritti dal momento che un testo, a causa della sua estrema maneggiabilità, sarebbe potuto cadere in mani sbagliate. Se così fosse la differenza tra comunicazione orale e comunicazione scritta consisterebbe soltanto in una *differenza di grado*, con grave pregiudizio dell'ipotesi di partenza. L'oralità non alluderebbe ad un'altra modalità della comunicazione, ad un altro modo del *fare filosofia*, irriducibile a quella che ha luogo nella e grazie alla comunicazione scritta. Si tratterebbe soltanto di una tecnica comunicativa più adeguata alla conservazione del segreto.

In realtà l'oralità specifica della comunicazione filosofica, effettivamente rivendicata da Platone, non è così “orale” come Reale e soci, in singolare convergenza con le tesi sostenute dagli oralisti anglofoni, ritengono. L'“orale” non è cioè un medium contrapposto ad un altro medium. Ma ciò che *noi alfabetizzati* chiamiamo oralità per differenza dalla comunicazione scritta era per Platone una faccenda di tutt'altro genere, una faccenda nient'affatto mediologica. Era qualcosa che riguardava la struttura della comunicazione filosofica che, lungi dall'essere comunicazione-trasmissione di significati dati, è in prima e intrascendibile istanza “esercizio”, *praxis*, condivisione di un senso che è sempre implicato nel detto e mai risolto esaustivamente in esso. Atto e non fatto. Durata creatrice.

La faccenda, insomma, è squisitamente “etica” se a questa parola restituiamo il suo genuino senso. I *timiotera* di cui dispone il filosofo non sono contenuti, principi, teoremi. E non sono nemmeno valori morali enunciabili astrattamente. È piuttosto uno stile di vita, una comunione fatica nella quale si rinnova il senso di un'appartenenza e di un comune superiore destino, un modo di abitare il mondo e di stare nella relazione, rispetto al quale tutto quanto è scritto si costituisce come

pro-memoria con valore puramente strumentale.

Pierre Hadot ha scritto pagine magistrali a questo proposito<sup>6</sup>. Egli ha mostrato come l'intera filosofia antica, e non solo quella ellenistica di cui è un grande specialista, si declini eticamente, appunto, come "forma di vita". La filosofia va perciò accuratamente distinta dal discorso filosofico. Questo ha certamente i suoi oggetti e le sue "competenze" (fisica, logica ed etica, secondo la tripartizione stoica), ma la filosofia, per l'antico, è un "atto unico" che consiste nel *vivere* la logica, la fisica e l'etica, e cioè nel pensare e parlare bene, nel contemplare e nell'agire correttamente. Rispetto a questo compito esistenziale tutto quanto è scritto si costituisce come mnemotecnica e propedeutica.

Ciò che differenzia la filosofia antica dalla filosofia dei moderni è allora quel medesimo che rende incomprensibile a questi ultimi la natura dei *timiotera* cui allude Platone. Per chi ha assunto il libro come modello del sapere e l'università come ambito della sua pubblica trasmissione, l'esoterico non può significare altro che il taciuto. In linea di principio egli deve sempre ammettere che avrebbe potuto essere detto. Le ragioni del silenzio non possono che essere estrinseche. Si tratta soltanto di un segreto ben custodito e rivelato al momento giusto ai primi della classe. Ma in tal caso l'esoterismo platonico non riabiliterebbe quelle forme iniziatiche del sapere che la filosofia, portando la verità nella pubblica piazza, sottraendola all'autorità dei «maestri di verità», sottoponendo il detto alla prova della confutazione, avrebbe invece definitivamente congedato?

Bisogna allora pensare l'esoterico non come una restrizione imposta alla comunicazione ed un suo sostanziale confinamento nell'ambito della mura domestiche (dove gli altri non ci sentono), ma come una qualità strutturale della comunicazione filosofica. E questo indipendentemente dal cosiddetto supporto. L'esoterico è tanto poco orale quanto poco è scritto. Esso è, a tutti gli effetti, espressione e condivisione di un senso nelle modalità più pertinenti alla natura di questo senso, il quale, va sempre ricordato, non sta per Platone nell'ambito del

<sup>6</sup> P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 1988 (ed. or. 1987), pp. 29 ss.; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (tr. it. 1998), pp. 91 ss.

discorso (scritto o parlato che sia).

L'oggetto della discussione e il contenuto dottrinale sono di secondaria importanza. Ciò che conta è la pratica del dialogo e la trasformazione che essa comporta<sup>7</sup>.

L'esoterico è questa forma di vita che in una conversazione infinita fissa la propria definitiva dimora. L'alienazione del senso che preoccupa giustamente Platone inizia ogniqualvolta questa forma di vita è abbandonata. Allora compare il miraggio del sapere nella forma del testo-feticcio che si tramanda in modo oggettivo. È proprio quanto gli ingegneri della telecomunicazione bollano come "rumore" a caratterizzare dunque, per Platone, ciò che c'è di veramente filosofico nella comunicazione. Una comunicazione è infatti realmente esoterica se è una durata creatrice nella quale il significato non è qualcosa di già dato, ma qualcosa che non cessa di costituirsi e di disfarsi, di annunciarsi e di perdersi. Una comunicazione è esoterica nella misura in cui la comunicazione, il suo evento, "fa qualcosa". È esoterica se assume come suo cuore pulsante, come suo centro attraente intorno al quale tutto ruota vorticosamente, un non detto *intrinseco*, un non detto che non è un "solo per ora" taciuto, un non detto che non cessa mai di dirsi senza mai essere pienamente e definitivamente detto.

Non si riflette forse abbastanza sul fatto che può essere taciuto solo ciò che è *già* saputo. Il vivente non sapere sfugge invece all'alternativa detto-taciuto. Sciolta da questa durata vivente la comunicazione perde la sua natura filosofica. Irrigidita in un detto diventa una lapide che ripete a tutti, stupidamente, la stessa cosa. *Timiotera* sono allora questi frutti prelibati della *synousia* (con-essere), del *syzen* (vivere assieme), frutti inaccessibile alla comunicazione ricalcolata alfabeticamente, la quale per definizione prescinde proprio da questa dimensione fàtica.

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 105.

5) *Come fondare nella scrittura un luogo comune: il modello conversativo*

A verificare questa affinità tra comunicazione filosofica e comunione fática è un passo del *Teeteto*. Questo dialogo, in cui Platone discute la natura della conoscenza ed in cui presenta la sua celeberrima tesi sull'origine della filosofia dalla meraviglia, contiene - e si noti la genialità di questa costruzione letteraria a scatole cinesi - una digressione sul significato della digressione conversativa (cfr. *Theaet.* 172b8-177c5). In questa lunga digressione si dice che la filosofia, prima di ridursi ad un insieme di contenuti teorici, è una *praxis*. È lo stile di vita di colui che «sa gettarsi indietro su la destra il mantello come s'addice a persona libera» (*Theaet.* 175e6-7). Essere liberi significa avere sempre tempo per se stessi (*scholè, otium*), mentre la schiavitù definisce quella condizione in cui il tempo deve essere sempre impiegato per altro (per soddisfare le esigenze del padrone, ma anche per la ricerca del potere o del successo personale). Perciò l'uomo libero non solo si può permettere, ma si consacra interamente al lusso di infinite digressioni, fino a mettere a repentaglio la propria vita. La digressione sul senso della digressione identifica così la pratica filosofica con quella libertà randagia di fare digressioni che costituisce tutto il sensuale piacere della conversazione tra persone «dabbene». Solo coloro che hanno tempo e non devono rispondere a nessuno «hanno infatti libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono», possono mutare argomento, «se improvvisamente un argomento nuovo li attiri più di quello che hanno a mano», e non si preoccupano affatto «di condurre il discorso più o meno in lungo (...) pur di toccare la verità» (*Theaet.* 172d).

*Per gli uomini liberi comunicare è un fine e non un mezzo.* Il ritratto del vero filosofo è tracciato da Platone per differenza, comparandolo al sofista, al retore, a chi parla nei tribunali, vale a dire agli specialisti dei discorsi, quelli che oggi sarebbero definiti gli «esperti». Questi parlano sempre in vista di un risultato ed in nome di un sapere. Perciò sono schiavi del tempo e dell'imperativo di una coerenza discorsiva tutta strumentale. I loro discorsi «sono come gare di corsa le quali non vanno mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre girano attorno a una meta ben distinta» (*Theaet.* 172e6-7).

Se allora, agli occhi del mondo, il filosofo appare goffo e impacciato, se il suo divagare strappa le risate delle laboriose servette tracie, se non saprà difendersi nei tribunali dalle ingiuste accuse, ciò lo si deve alla sterilità e all'improduttività della sua comunicazione. La sua parola sta infatti fuori dalla logica economica della comunicazione efficace e, se giudicata con gli occhi del mondo, partecipa piuttosto della non-logica o della diseconomia della *dépense*, dello spreco *sovran*o. Ma l'obliquità della sua comunicazione – bollata dallo specialista dei discorsi come incoerente – è fedeltà nella parola ad una verità obliqua. La digressione infinita del conversare non toglie nulla al vero, non ci sottrae alla sua evidenza chiudendoci nella parzialità dell'opinione. La digressione è piuttosto la partecipazione in altro di un vero come tale impartecipabile. È, ad un tempo, tanto distanza dal vero (non sapere) quanto manifestazione indiretta del vero, figura o "aspetto" del vero (*eid*os, *idea*).

L'universale, di cui, a differenza dello specialista, è «competente» il filosofo (*Theaet.* 175b9-176a2), non è un'essenza teorematologica, ma un campo problematico, un senso che si attualizza in significati differenti per natura da esso. L'idolatria – la superstizione – inizia quando ci si affeziona troppo a questi significati, quando, come accade a Dionigi nella *Settima lettera*, essi vengono assunti come lo specifico della comunicazione filosofica. Allora del senso non ne è più nulla. Il luogo comune frequentato nella conversazione scade a "luogo comune" veicolato da una chiacchiera saccente. È questa idolatria che l'ironia socratica mette alla berlina. In questa accezione, si diceva, va intesa la critica platonica della scrittura: rivendicazione del primato filosofico di una comunicazione indiretta che mantiene integra la differenza dell'incomunicabile, rispetto ad una comunicazione diretta, idolatrica e superstiziosa che cancella questa differenza.

Se l'esoterico non definisce un contenuto ma è la forma (conversativa) imprescindibile della comunicazione filosofica, si comincia a comprendere perché Platone, proprio *a causa* del giudizio senza appello formulato dal saggio re Thamus, sia il più grande scrittore che la storia letteraria occidentale contempra. Si comprende anche perché, come racconta Dionigi di Alicarnasso, Platone fino all'età di ottant'anni con-

tinuasse a limare le sue opere scritte, facendosi sorprendere dalla morte mentre, per l'ennesima volta, ricombinava le parole che aprivano la *Repubblica*. I suoi dialoghi non esistono *nonostante* questa critica, non si limitano, come ingenuamente si crede, ad avere un valore protrettico. I suoi dialoghi traggono da quella sentenza la loro necessità. Ogni supporto infatti è *phaulos se*, mimando ciò che la scrittura ha reso possibile, diventa un semplice medium, l'orale come lo scritto.

La sfida che Platone raccoglie allora nei suoi dialoghi è in realtà quella che ogni scrittore, segretamente, ha sempre dovuto affrontare, sebbene raramente se lo sia apertamente confessato. Nella sua elementarità essa suona così: come “conversare” *in absentia*? Come praticare la filosofia, che è *synousia*, *syzen*, digressione infinita, durata creatrice, intrigo etico, nella scrittura? In che modo qualcosa che si costituisce nell'interruzione di ogni comunione attuale, qualcosa che si presenta con la lapidaria autorità del testo definitivo scritto da un morto per un non nato, può funzionare come comunione faticata tra soggetti viventi? Come fare della traccia scritta l'impronta di un non detto che si comunica, che si partecipa appunto come non detto all'anima adatta e al momento opportuno? Come fare insomma *schole*, *otium*, *paideia* con la scrittura, che si presenta con i caratteri opposti della comunicazione funzionale, efficace, esperta? Come fondare nella scrittura un luogo comune?

L'orizzonte nel quale si muove Platone scrittore è allora integralmente “etico”. Ciò spiega la struttura dei dialoghi platonici. Questi non sono affatto esposizione di un pensiero o una sua drammatizzazione didattica. Dopo Platone, con rarissime eccezioni (e non sempre tecnicamente ascrivibili alla “filosofia” in senso stretto: penso al romanzo polifonico di Dostoevskij), a questo si ridurranno invariabilmente tutti i dialoghi filosofici: nient'altro che media per la trasmissione di un pensiero già costituito, strumenti della persuasione e della diffusione di un sapere.

Ma per Platone il dialogo non è un medium. È piuttosto un congegno, un dispositivo che va a selezionare il lettore adatto, che lo convoca dentro l'agone della comunicazione, rendendolo con i suoi atti

ermeneutici protagonista, che lo costringe, infine, a manifestare la sua natura adatta o inadatta alla filosofia. I dialoghi platonici non bisogna “leggerli”, piuttosto bisogna esercitarsi attraverso di essi. Chiunque si sia veramente misurato con i dialoghi della cosiddetta maturità, ad esempio il *Parmenide* o il *Sofista*, per citare quelli più aspri, sa bene che non si tratta di teoria, ma di una prova dal sapore iniziatico alla quale si è chiamati (si è convocati dentro il dialogo), ed il cui esito è quasi sempre, sul piano del sapere, fallimentare. Del Cristo Kierkegaard diceva che è un segno di natura particolare: un “segno di pura contraddizione” che costringe chi l’incontra a manifestarsi per quello che veramente è. Lo stesso vale per i dialoghi platonici. Essi rivelano il lettore a se stesso e lo trasformano.

L’aporeticità stessa dei dialoghi, la loro mancanza di conclusività, nonché la loro plurivocità, non sono difetti e nemmeno esprimono un rifiuto intenzionale della comunicazione che, secondo il modello esoterico, sarebbe invece riservata oralmente ai pochi. Si tratta piuttosto di mettere in questione la volontà di sapere del lettore, di contestare ironicamente il suo desiderio avido di possedere un significato per potersi così ritrarre soddisfatto dallo spazio della comunicazione vivente. È invece proprio questo sottrarsi all’intrigo etico ad essere interdetto dalla *forma* stessa della comunicazione filosofica scritta in Platone.

Questa, come è noto, presenta innumerevoli livelli di lettura. Essi, però, non si dispongono gerarchicamente come approssimazioni alla “cosa stessa”, la quale sarebbe posseduta in totale consapevolezza da una intuizione piena, che si situerebbe al di là dei *grammata* e che, magari, sarebbe riservata al medium orale. La pluralità dei livelli designa piuttosto una serie continua e tendenzialmente illimitata nella quale la “cosa stessa” circola. Ogni livello la esprime, ma nessun livello l’esaurisce. Ogni livello richiede la supplenza di un altro. Leggere Platone significa essere convocati a questo continuo esercizio di mediazione. In questo “approfondimento” vi è un progresso che è il progresso stesso della cosa, il suo “farsi” nel corso della vivente comunicazione.

La lettura diventa così conversazione, *didache in absentia*. L’esoterico è tutto in questo passaggio tra livelli, in questa continua digressione

conversativa:

Il vero <ha scritto Rémi Brague> è nella *sunousía*, nel dialogo fra livelli. Non si deve ricondurli ad una realtà che li trascenderebbe tutti, ma sfregarli gli uni con gli altri, restando nello spazio del dialogo che li collega. Solo grazie a questa frizione una luce può accendersi. Crediamo che il dialogo sia questo sfregamento (*frottement*) stesso. *The message is the massage*<sup>8</sup>.

Leggere Platone significa allora indugiare oziosamente in questo intrigo di livelli, persistere nella comunione faticata (*frottement*) che fa da presupposto implicito alla comunicazione filosofica, continuare a misurarsi con il non detto che è il senso ultimo di ogni dire e di ogni scrivere e che non cessa di dirsi e di scriversi come non detto e non scritto, almeno per chi abbia occhi e orecchie per ascoltare e leggere.

Ciò che è al di là della *grammata* non è quindi un contenuto segreto, in linea di principio ancora esplicitabile, ma un implicito *non discorsivo* che può essere condiviso solo nel non sapere. È questo presupposto, che non può come tale essere detto, ma che mostra sé nel detto a chi sappia intenderlo, a dare senso “filosofico” al detto di Platone, a fornirgli di quella “struttura di soccorso” (*boetheia*) che è invece assente nella comunicazione-trasmissione di significati desomatizzati. Resecato da questo senso, integralmente attualizzato in un detto, il detto di Platone non è altro che un significato astratto ed esangue. “Criticando” la scrittura, Platone sancisce il carattere non residuale della dimensione pragmatica della comunicazione rispetto alla semantica delle idee. È piuttosto quest’ultima ad essere residuale una volta che sia artificialmente astratta dalla pragmatica, la quale assurge ora a condizione trascendentale della comunicazione filosofica.

---

**ABSTRACT:** *HOW TO ESTABLISH A COMMUNITY IN WRITING? PLATO AS A CRITIC OF COMMUNICATION*

Plato’s critique of writing has a mostly ethical meaning. When Plato criticizes writing, he asserts the primacy of the pragmatic and pedagogical dimen-

---

<sup>8</sup> R. BRAGUE, *Le restant*, Paris 1978, p. 36.



sion of the philosophical communication compared to the mere semantics of ideas. The several models that have been proposed in order to explain the platonic critique of writing – the “oral” one by Havelock, the “esoteric” one by the Tübingen School, the “deconstructionist” one by Derrida – all neglect this dimension. Plato as a writer has to be comprised inside this very horizon instead. Plato’s critique of alphabetical writing comes at the conclusion of a dialogue concerning love (is it better to give oneself to the one who loves or rather to the one who doesn’t love?) and the distinction between good and bad rhetoric. Plato does not express his disdain for the alphabetical medium because he would prefer the oral-aural medium to convey the philosophical communication. Plato disdains a communication that has been reduced to the dimension of the medium, that has become only “transmission” of disembodied meanings from a “source” to a “receiver”, untied from any common shared context: a de-erotized communication.

In the platonic critique of writing the question therefore is what kind of knowledge, of production and circulation, the philosophical communication is. Such criticism will neither spare the platonic “theory of ideas”. As a matter of fact, its “objectivist” version will be criticized in the late dialogue *Parmenides*. Undoubtedly the alphabetical algorithm has produced the possibility of a desomatized and objectivated knowledge in the artificial memory of “texts”. Plato’s suspect is thus directed there. This doesn’t dismiss at all the fact that even in the written form there may be a communication able to keep alive this erotic-pedagogical dimension, a communication that actually is a paradoxical *didachē* (teaching) *in absentia* (without a common context between the teacher and the apprentice). Plato hasn’t actually been a great writer (the greatest?) in spite of his critique of writing. He has actually been thanks to it and because of it.