

PAOLO VANINI

CIORAN, PLATONE E LA CITTÀ DEL RANCORE

SOMMARIO: 1) *Il tiranno e la felicità del licantropo*; 2) *I desideri della ragione e le sentenze della carne*; 3) *Statue, amici e proporzioni*; 4) *Conclusione: un esercizio di disimpegno*.

1) *Il tiranno e la felicità del licantropo*

NEL terzo capitolo di *Storia e utopia* Cioran confida la necessità pedagogica di «andare a scuola dai tiranni»; in seguito, nel quarto capitolo, tratteggia una sorta di breviario fenomenologico della civiltà umana, la quale sembra potersi fondare a condizione di convertire le esigenze di *violenza* che la caratterizzano in riserve di *rancore*: l'uomo, in altre parole, diviene sociale solo nella misura in cui trova il modo di non uccidere sempre e comunque il proprio prossimo, che per definizione è un nemico¹. Ed è rispetto a questa sublimazione che Cioran spiega l'atrocità dei nostri incubi notturni, durante i quali ci impegniamo a spellare e a squartare minuziosamente tutti coloro con cui, il giorno seguente, saremo costretti a parlare². Questo ritratto onirico, impietoso e irresistibile, ne evoca un altro, altrettanto memorabile: quello che Platone dedica alla figura del tiranno, nel IX libro della *Repubblica* (571a-575a)³: a colui che agisce da sveglia proprio come nel più infame dei suoi sogni, quando tutti i desideri contrari alla ragione, alla legge e alla natura prendono il sopravvento sull'animo del dormiente.

A partire da queste due rappresentazioni del tiranno, il presente saggio si propone di confrontare tra loro le analisi di Cioran e di Pla-

¹ E. CIORAN, *Histoire et utopie* (1960): i due capitoli richiamati si intitolano rispettivamente *A scuola dei tiranni* e *Odissea del rancore*, in *Oeuvres*, Paris 1995, pp. 1005-34 (faremo riferimento a questa edizione per tutte le opere di Cioran. Salvo indicazioni specifiche, la traduzione in italiano è nostra).

² *Ivi*, p. 1018.

³ Per i passi citati dalla *Repubblica*, seguiremo la traduzione di MARIO VEGETTI, Milano 2007.

tone sul tema del «governo delle passioni», per individuare da un lato alcuni elementi platonici che emergono dalle pagine cioraniane, e per mostrare dall'altro le ragioni che spingono il pensatore rumeno a sostenere la tesi anti-platonica per cui il filosofo non sarebbe l'individuo più adatto a governare se stesso e le proprie passioni.

L'analisi si svilupperà in quattro punti, che riguardano altrettanti nuclei teorici comuni sia a Cioran che a Platone: la presunta felicità del tiranno; la metafora della «malattia» e del «corpo malato»; il parallelismo tra la «statua ben proporzionata» e l'autocontrollo del sé; la questione dell'*engagement* politico da parte dell'intellettuale. Da questo confronto emergeranno due immagini diverse, ma parimente paradigmatiche, della statura e della natura del *filosofo*: colui che, per Platone, sarebbe stato in grado di dominare il «mostro multiforme» delle proprie tensioni irrazionali; colui che, per Cioran, non si sarebbe rivelato altro che «un intruglio di bestia e di fantasma, che vivrebbe per metafora».

La digressione che Cioran compie sulla figura del tiranno si inserisce in una più ampia riflessione che riguarda il rapporto, tanto politico quanto metafisico, fra storia e utopia⁴. Da questa prospettiva il riferimento al tiranno si delinea come l'approdo necessario e inevitabile per chiunque voglia trattare dei limiti e dei valori della politica, e per due ragioni complementari: da un lato, infatti, il despota è colui che sembra realizzare alla perfezione l'ideale politico dell'*uomo di potere*; dall'altro egli è colui che, proprio nel momento in cui realizza questo ideale, ne mostra il lato più terribile – quello che pone il *desiderio di potere* nella sfera etica e ontologica del male. In altri termini il tiranno sarebbe colui

⁴ Il rapporto tra storia e utopia riguarda la sfera metafisica nella misura in cui si considera il *tempo* quale specifica dimensione ontologica dell'«essere-nel-mondo»; riguarda invece la sfera politica nella misura in cui si considera il *tempo* quale luogo del «divenire storico». Nel primo caso, si tratterà di definire l'uomo quale «essere utopico», la cui coscienza lo situa nel proprio *presente* perché già e da sempre lo proietta verso l'*altrove* del non-ancora; nel secondo caso, si tratterà di delineare le implicazioni *ideologiche* di questo essere proiettati nell'orizzonte dell'utopia. Al riguardo cfr. M. SORA, *Diogène sous les toits de Paris*, in L. TACOU - V. PIEDNOIR (éd.), *L'Herne. Cioran*, Paris 2009, p. 224-231. Sul rapporto fra ontologia, utopia e storia vedi anche V. MELCHIORRE, *Ideologia, utopia, religione*, Milano 1980; G. GALASSO, *Nient'altro che storia*, Bologna 2000.

che, con la propria affermazione e con il proprio potere, dimostra al di là di ogni ragionevole dubbio che lo scopo ultimo della politica non è la garanzia dell'uguaglianza sociale, ma l'instaurazione di un governo il cui unico criterio di giustizia sia *l'interesse del più forte* e il cui unico criterio di efficienza sia la *sopraffazione del più debole*. Porre la questione diversamente significherebbe evadere dalla sfera politica per rifugiarsi nelle ottimistiche elucubrazioni utopiche, le quali, conferendo un contenuto di verità al concetto di «bene», si consacrano all'ottimismo e abdicano all'intelletto. Lo stesso Cioran, così interessato al tema dell'utopia, specifica che non è sua intenzione procedere nella direzione tracciata da Tommaso Moro e, prima di lui, da Platone; egli non vuole accondiscendere ai feticismi ipotetici di chi prospetta una città ideale, e se si preoccupa di parlare di isole immaginarie lo fa solo per confutare il modello di felicità da esse proposto⁵.

Se si dovesse inserire nel dialogo tra Socrate e Trasimaco, il pensatore rumeno si alzerebbe in difesa di quest'ultimo, perché sarebbe disposto a sostenere la tesi della convergenza fra *ingiustizia* e *virtù* – proprio come Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* (348c). Quando Socrate definisce l'arte politica come la tecnica attraverso cui il governante si occupa dell'utile dei *più deboli*, ovvero dei *governati* – in base al principio generale per cui ogni arte non si preoccupa del proprio utile ma di quello del suo oggetto specifico, al modo della medicina che si prende cura dei corpi malati –, Trasimaco risponde con sarcasmo che i pastori e i bovani non allevano i buoi per il bene del gregge, ma per venderli e trarne un guadagno (342a-e). Allo stesso modo, il governante utilizza

⁵ «L'idea stessa di una città ideale è una sofferenza per la ragione, un'impresa che onora il cuore e squalifica l'intelletto. (Mi chiedo come un Platone abbia potuto accondiscendervi. Egli è l'antenato, dimenticavo, di tutte queste aberrazioni, riprese e aggravate da Tommaso Moro, il fondatore delle illusioni moderne)» (CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 1041). In questo passaggio Cioran esaspera il lato idealistico dei due autori menzionati, senza evidenziare il fatto che tanto l'utopia moriana quanto la *kallipolis* platonica nascono da una critica razionale e serrata nei confronti di quelle condizioni – economiche e sociali – che rendevano sia l'Inghilterra del XVI secolo che l'Atene del V-IV secolo a. C. due società profondamente ingiuste. Sul rapporto di Moro e Platone con la tradizione utopica vedi C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'«utopia»*, Bari 1991; ID., *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Bari 1993.

il proprio potere (*to archon*) per imporre con la forza (*kratos*) una legge (*nomos*) che, stabilendo ciò che è giusto (*dikaion*) e ciò che non lo è, obbliga i sudditi ad obbedire a quel criterio di giustizia (*dikaiosyne*) che corrisponde ai bisogni del più forte. La legge fonda la giustizia in nome del potere, perché è la logica interna allo stesso potere che impone a chi governa di legiferare per il proprio interesse, ovvero per consolidare e mantenere la propria posizione di comando (338e)⁶. Tale principio vale per tutte le tipologie di costituzione, dall'aristocrazia alla democrazia passando per l'oligarchia, ma si palesa in particolar modo nella tirannide, il cui governo è l'inconfutabile dimostrazione che la vera virtù è la perfetta ingiustizia del tiranno, «quella che porta chi la commette al massimo della felicità, chi la subisce e non la vuol praticare all'estrema sventura» (344a).

Alla domanda socratica su quale sia il modo migliore di vivere, Trasimaco opta senza incertezza per la vita del tiranno, che rappresenta l'unico modello che non falsifica la vera natura degli esseri umani, i quali, se non fossero condizionati dal timore di subire violenza, non desidererebbero altro che assecondare la loro antropologica inclinazione alla prevaricazione sugli altri (*pleonexia*)⁷. Per questo il tiranno viene chiamato «felice e beato» (*eudaimon kai makarios*, 344c), in quanto è il solo uomo a *essere capace* di ottenere e soddisfare i suoi desideri, ad *avere la forza* necessaria per assecondare tutte le ambizioni della sua volontà. Non il pastore che si prende cura delle pecore del gregge, ma il *lupo* che le sbrana è la sola creatura davvero felice⁸.

⁶ Cfr. VEGETTI, *Trasimaco*, in ID. (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. I-Libro I, Napoli 1998, pp. 233-256; ID., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1998⁵ (1986); J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, pp. 34-58. Sui rapporti fra l'etica platonica e la morale greca vedi lo studio classico di A.W.D. ADKINS, *La morale dei Greci*, tr. it. Bari 1964 (ed. or. 1960).

⁷ Sul concetto di *pleonexia* cfr. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 86-103; ID., *Anthropologies of 'pleonexia' in Plato*, in M. MIGLIORI - L.M. NAPOLITANO VALDITARA (eds), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin 2004, pp. 315-327; ID., *Passioni antiche: L'io collerico*, in S. VEGETTI FINZI (a c. di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995, pp. 39-73; S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998, capp. III-VI; C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds), *The Cambridge History of Ancient Political Philosophy*, Cambridge 2002.

⁸ L'immagine del «lupo», che simboleggia il tiranno e la retorica sofistica e che

Ed è proprio con la beatitudine della fiera che sembra concordare Cioran, il quale, nella *Lettera ad un amico lontano*, si era definito «il più felice dei licantropi»⁹. L'appellativo si rivolge alla sua gioventù, a quella «tristezza bestiale» che lo aveva consacrato all'atroce e alla fascinazione per ogni forma di estremismo, e condotto naturalmente ad ammirare la ferocia e la mancanza di equilibrio incarnata dai tiranni. Con l'età l'infatuazione era diminuita, non abbastanza per farlo decadere in una tolleranza senza sfumature, ma a sufficienza per renderlo «un liberale intrattabile» o, più precisamente, «un delirante preoccupato di imparzialità»¹⁰. Oltre la venatura ironica e paradossale, questi ossimo-

capovolge l'immagine del «cane da guardia», che rappresenta il giusto re-filosofo e la vera dialettica, è paradigmatica nell'opera platonica, e in particolare nella *Repubblica*. Prima ancora che Trasimaco intervenga nella discussione, Socrate dice di averlo fissato e di aver rischiato di perdere la parola (336d), evocando la leggenda per cui chi veniva visto per primo da un lupo non poteva più parlare; nel secondo libro, il cane da guardia, che sa riconoscere gli amici dai nemici, viene definito «desideroso di apprendere» (*philomathes*) e per questo accostato al filosofo (376a-b); nel terzo libro, parlando dell'educazione dei custodi, si manifesta la preoccupazione che essi, approfittando della loro forza, possano «comportarsi da lupi» e «trasformarsi da benevoli alleati in selvaggi padroni» (416a-b); nell'ottavo libro, infine, si racconta che il protettore del popolo degenera in tiranno perché assomiglia all'uomo del mito di Licaone, che si tramuta in lupo dopo aver mangiato le interiora di vittime umane (565d) – metamorfosi che anticipa quella dell'*eros* filosofico in *eros tyrannos* del nono libro. In questi riferimenti non solo si nota la contrapposizione tra lupo e cane, ma anche la loro vicinanza, ovvero il rischio e la possibilità che uno si trasformi nell'altro, e viceversa; particolare che concorda con l'ipotesi per cui il tiranno si possa convertire alla filosofia (499b-c). Su questo aspetto, e sulle ricorrenze del «lupo» tiranno e sofista in dialoghi come il *Sofista* e il *Gorgia*, cfr. L.L. CANINO, *La belva*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. I cit., pp. 223-231; C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Paris 1984; M. DETIENNE - J. SVENBRO, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in DETIENNE - J.P. VERNANT (a c. di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, tr. it. Torino 1982, pp. 149-163; A.M. IACONO, *La giustizia è l'utile del più forte*, Pisa 2000.

⁹ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 982. Sulla storia di questa lettera vedi C. NOÏCA, *Noïca - Cioran, une amitié particulière*, in *L'Herne. Cioran* cit., pp. 199-206.

¹⁰ *Ivi*, pp. 983, 990. A causa del coinvolgimento giovanile con il partito rumeno di estrema destra La Guardia di Ferro, il rapporto tra Cioran e il fascismo è stata una questione molto dibattuta a livello storiografico. Come ha mostrato SORA (*Cioran jadis et naguère*, Paris 1988), l'opera francese di Cioran – segnata proprio dalla scelta di scrivere in una lingua straniera e dal tema ricorrente dell'esilio e dell'essere apolide – si può considerare come un capovolgimento degli scritti politici rumeni degli anni Trenta, nonostante lo stile letterario e filosofico del nostro autore non accondiscenda mai al *politically correct*. Al riguardo vedi anche M. FINKETHAL - W. KLUBACK, *The temptations of Emile Cioran*, New York 1997, pp. 203-214; P. BOLLON, *Cioran. L'hérétique*, Paris 1997, pp. 31-122.

ri indicano un elemento tipico del pensiero cioraniano, che si presenta come una dialettica refrattaria al compromesso: lo scrittore rumeno – sia che rifletta di Dio, del cosmo o dell’uomo – rifiuta di accettare «tutte le norme della discrezione e del tatto – per non parlare del pathos della distanza»¹¹. Non si tratta tanto di mancanza di sensibilità, quanto di una sensibilità esasperata, che non può differire gli aspetti più negativi della realtà in nome degli *escamotage* della ragione. Poiché la ragione nient’altro fa se non deformare l’innegabile ostilità dell’essere attraverso la coatta armonia del *logos*: si dovrebbe constatare il nulla che regge tutte le cose, e invece si postula una corrispondenza fra micro e macrocosmo che impone a quest’ultimo le inerzie sillogistiche del primo. E se il «funesto demiurgo» diventa il capro espiatorio cui Cioran affida le colpe della creazione, perché è impossibile pensare che *questo* universo sia opera di una divinità buona e amorevole, il tiranno diviene quel funesto licantropo cui delegare l’onere dell’umana ingiustizia, perché è inimmaginabile che *questo* essere umano non voglia fare del male¹².

Pagina per pagina, riga per riga, Cioran compone un controcanto alla teodicea che non vuole essere un’apologia – ma un “faccia a faccia” contro il *male*, interpretato come la causa immanente del mondo, dato che esso «presiede a tutto ciò che è corruttibile, ovvero a tutto ciò che è vivente»¹³. Come Marcione, egli si immagina un dio in preda al male e contaminato dal bene – e un uomo che ne segue modestamente l’esempio: poiché la malvagità del primo si riflette nella maledizione del secondo, condannato a sapere e a procreare a sua volta, *di caduta in caduta*.

¹¹ P. SLOTERDIJK, *Cioran ou l’excès de la parole sincère*, in *L’Herne. Cioran* cit., p. 232. Sul rapporto fra dialettica e scrittura aforistica in Cioran, vedi R. MUTIN, *Philosophie du néant et métaphysique du fragment*, in *Cioran. L’Herne* cit., pp. 238-249.

¹² CIORAN, *Le mauvais démiurge* cit., pp. 1169-91. Da notare che l’immagine gnostica di un demiurgo malvagio, a cui Cioran si rivolge spesso, si pone come antitetica rispetto all’esigenza platonica di postulare una divinità buona e incapace di invidia (*Resp.* 379a-380c). Su questi due aspetti vedi rispettivamente: S. MODREANU, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco 2003; MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Brescia 2013, vol. I, pp. 512-643. Per un esame approfondito dello gnosticismo, cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, tr. it. Torino 1991.

¹³ CIORAN, *Le mauvais démiurge* cit., p. 1170.

In questa serie di capitomboli, la tracotanza del tiranno rappresenta l'apice dell'abisso antropologico, il compimento più grandioso della miseria umana. E se la maggioranza degli uomini può soltanto sognare di commettere in prima persona i soprusi dispotici durante il sonno o la veglia, ciò è dovuto alla loro mediocre debolezza, così come alle esigenze strutturali della società medesima, che può sussistere solo a patto di controllare gli impulsi di violenza che, altrimenti, dominerebbero ogni singolo individuo. Nell'*Odissea del rancore* Cioran lo spiega molto bene, quando scrive che ognuno di noi è costretto a rinunciare al proprio equilibrio (che richiederebbe di dare sfogo alle nostre pulsioni omicide) in cambio dell'equilibrio sociale, e così ci ritroviamo «condannati a sorvegliare e raffrenare la nostra ferocia, a lasciarla soffrire e gemere in noi, costretti come siamo al temporeggiamento, alla necessità di ritardare le nostre vendette o a rinunciarvi»¹⁴. A differenza del tiranno, che, assuefatto alla droga dell'ambizione, è trascinato dalla voluttà di raggiungere il comando e dalla frenesia di sopraffare gli altri.

In questo frangente, il pensatore rumeno effettua una raffinata analisi psicologica sugli effetti che il Potere – «inferno tonico, sintesi di veleno e panacea»¹⁵ – ha sul nostro animo e sul nostro corpo; analisi che sembra evocare alcuni tratti platonici della descrizione del despota. «Per divenire un uomo politico, ossia per aver la stoffa del tiranno – afferma Cioran – è necessario un disordine mentale (*dérangement mental*)» che ci conduce al delirio¹⁶: come se si trattasse di una patologia che capovolge l'ordine naturale della struttura psichica del soggetto, compromettendone la salute. Stando all'analisi platonica, come ora vedremo, si tratterebbe di una malattia della *psyche* che sovverte la gerarchia assiologica delle sue componenti.

2) *I desideri della ragione e le sentenze della carne*

La rinuncia alla violenza è un presupposto necessario anche per il progetto platonico, che implica però un'ambivalenza nei confronti del

¹⁴ *Id.*, *Histoire et utopie*, cit., p. 1018.

¹⁵ *Ivi*, p. 1006.

¹⁶ *Ivi*, p. 1007.

paradigma della *kallipolis*. All'interno della *Repubblica*, infatti, la *kallipolis* è posta sia all'inizio che al termine del processo storico, perché la *crisi* da cui sorge il tempo umano dei conflitti e delle guerre può essere interpretato sia come *effetto* della degenerazione pleonectica della città giusta (come accade nel libro VIII), sia come *causa* che ci spinge a progettare un modello adatto a governare con armonia l'attuale condizione di disordine (come accade nei libri IV-V)¹⁷. In entrambi i casi la proposta teorica di una costituzione – ideale nella misura in cui consente alla comunità politica una vita migliore e più felice – è strettamente connessa alla questione *del controllo degli istinti violenti che orientano le azioni e i desideri dell'uomo*, istinti che lo rendono antropologicamente inadatto ad ogni ipotetica e mitica età dell'oro¹⁸.

È in relazione a questo tema del «governo delle passioni» che ora si accosterà la riflessione cioraniana a quella di Platone, perché entrambi i pensatori lo affrontano – sebbene sotto auspici alquanto differenti – a partire da un faccia a faccia serrato con il «corpo» e con la «malattia», da considerare come due chiavi interpretative della condizione politica e ontologica in cui l'uomo è situato.

In riferimento alla *Repubblica* platonica, si potrebbe sostenere che essa sia un lungo tentativo di confutare la ferrea coerenza con cui Trasimaco aveva optato per la preferibilità della vita tirannica. Bisogna dimostrare il contrario, ovvero che soltanto se si è *giusti* si potrà anche essere *felici*. Per giungere a questa conclusione Socrate dovrà provare che esiste una corrispondenza isomorfica fra anima e città, in quanto esse sono strutturate al loro interno in tre «parti» o «istanze» (razionale, irascibile e concupiscibile – *loghistikon*, *thymoeides* ed *epithymetikon*) che devono essere coordinate tra loro secondo un preciso ordine assiologico e gerarchico, che sarà poi lo stesso tipo di *ordine* e *misura* che andrà a costituire il concetto stesso di giustizia – e dunque di felicità¹⁹. Da que-

¹⁷ Su questo punto cfr. VEGETTI, *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Id. (a c. di), *La 'Repubblica'*, vol. VI-Libri VIII-IX, Napoli 2005, pp. 137-168; Id., «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009.

¹⁸ Sul rapporto tra mito, storia e racconto in Platone, vedi K. THEIN, *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la 'République' et le 'Timée' de Platon*, Paris 2001, pp. 35-37.

¹⁹ Nel libro VIII (544 d-e) si legge che, poiché le costituzioni non nascono né da

sta prospettiva, l'assoluta infelicità del tiranno – e dunque del regime tirannico – verrà attribuita da Socrate al totale disordine emotivo a causa del quale la sua struttura psichica è stata sovvertita, vittima del dispostismo della parte concupiscibile, che ha infettato il suo animo proprio come una grave malattia (*nosema, pathema*) avrebbe potuto compromettere l'equilibrio organico del suo corpo. Ma che cosa comporta questo stato patologico della tirannide, che è un riflesso dell'anima tirannica?

Per rispondere a questa domanda ci si deve soffermare sull'evoluzione dell'analisi psicologica operata da Platone, la quale tocca inevitabilmente la relazione tra anima e corpo, tra *psyche* e *soma*. Nel *Fedone* (65c), prima di prepararsi a morire, Socrate aveva sostenuto che «i piaceri e i dolori inchiodano il corpo all'anima», lasciando intendere che, tanto più si rinunciava ai piaceri corporei, quanto più si rendeva libera la propria anima; si trattava di un ascetismo fondato su un dualismo antropologico e ontologico che contrappone la carne allo spirito, che circoscrive i piaceri alla sfera corporea e che indica nella ragione la sola guida possibile per non soccombere alla forza *antagonista dei desideri*²⁰. Nella *Repubblica*, attraverso la tripartizione psichica del libro IV, la codificazione dell'anima si fa più complessa, in quanto, ponendo

una quercia né da una roccia, esse dovranno essere messe in relazione con la natura stessa degli uomini, dei quali si dovrà poi indicare la tipologia (filosofo, aristocratico, oligarchico, democratico, tirannico). Ogni "tipo" di uomo così definito si caratterizzerà per il prevalere di una tre parti della sua anima sulle altre due. Sulla tripartizione della città e dell'anima e sul corrispettivo concetto di giustizia vedi: T.M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1970; W. KÜHN, *Caractères collectifs et individuels. Platon, 'République' IV, 434d2-436b3*, in «Revue de philosophie ancienne», 1 (1994), pp. 45-64; G.R.F. FERRARI, *The three-part soul*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's 'Republic'*, Cambridge 2007, pp. 165-201; N. BLÖSSNER, *The City-Soul Analogy*, in FERRARI (ed.), *The Cambridge... cit.*, 345-385. Sulla preferibilità del termine «istanza» rispetto a quello di «parte», in quanto ognuna di queste istanze, più che delimitare una frazione, indica una specifica capacità; vedi NAPOLITANO VALDITARA, *Introduzione*, in A. FERMANI-MIGLIORI - EAD. (a c. di), *Interiorità e anima. La 'psyche' in Platone*, Milano 2007, pp. VII-XLVII.

²⁰ Come nota Linda Napolitano, la questione dell'ascetismo nel *Fedone* è in realtà una questione molto più complessa di quanto venga normalmente considerata. Per limitarci al passo citato (65c), va osservato che, ponendo *sia i piaceri che i dolori* come elementi di disturbo dell'anima, già nel *Fedone* Platone si distanzia dall'ascetismo tradizionale di matrice orfico-pitagorica, che era solito *valorizzare positivamente* i dolori in quanto forma di rinuncia, e dunque di liberazione, dagli stessi desideri relativi ai piaceri (in NAPOLITANO VALDITARA, *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano-Udine 2013, pp. XV-XXI).

una delle sue parti come *desiderante*, essa non considera più i desideri una faccenda esclusiva del corpo, bensì come una funzione della stessa *psyche*. Ma poiché è soltanto l'*epithymetikon*, ovvero la parte più irrazionale dell'anima, ad occuparsi dei desideri, sembra che l'istanza razionale resti immune dai disguidi delle passioni. Cosa che cambia nella successiva riflessione del libro IX, quando ad ognuna delle tre istanze psichiche viene conferito un rispettivo piacere, nel senso che ciascuna di esse sarà *amante* del suo specifico oggetto; da cui deriva la definizione dell'*epithymetikon* come amante di denaro e guadagno (*philochrematon*), dello *thymoeides* come amante di vittoria ed onore (*philonikon*, *philotimon*) e del *loghistikon* come amante di sapere e verità (*philomathes*, *philosophon*)²¹.

In questi passi del testo Platone mette in luce il fatto che la ragione, per agire secondo virtù (*arete*), la deve innanzitutto riconoscere come *piacevole*, perché il perseguimento della giustizia necessita di una *motivazione* che sia in grado di parlare anche alla sfera dei desideri²². Il principio per cui ognuno dovrebbe limitarsi ad assolvere il proprio ruolo (*oikeioprachia*) risulta ora troppo riduttivo, laddove questo «ruolo» non dipende solo dalla sua «locazione» in uno schema strutturato secondo i criteri dell'ordine e della bellezza, ma implica anche – e forse soprattutto – una *spinta emotiva* da parte della ragione, la quale deve saper dialogare con le passioni, perché nullo sarebbe il suo potere se essa non fosse in grado «di esprimersi nella lingua del piacere e della felicità»²³. Il conflitto psichico che accompagna ogni singola risoluzione si risolve in favore della giustizia e del bene solo a patto di *desiderare* l'oggetto

²¹ *Resp.* 581a-b. Da evidenziare che Platone indica l'istanza concupiscibile come *philochrematon* non solo per il fatto che «i desideri relativi al cibo, al bere, al sesso ... vengono soddisfatti soprattutto grazie al denaro», ma anche per il fatto che – ora che tutte e tre le parti sono *capaci di desiderare* – è necessario individuare il desiderio specifico anche per l'*epithymetikon*. Sul rapporto simmetrico fra la tripartizione dell'anima e quella dei piaceri cfr. VEGETTI (a c. di), *Platone. La 'Repubblica'*, Milano 2007, pp. 1046-49, note 24-27. Vedi anche. S. CAMPESE, *Epithymia / epithymetikon*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'* cit., vol. III-libro IV, pp. 245-256.

²² Su questo nodo teorico cfr. F. DE LUISE, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in VEGETTI (a c. di), *La Repubblica*, cit., vol. VI-libri VIII-IX, pp. 539-592.

²³ *Ivi*, p. 542. Al riguardo l'autrice parla anche, da parte di Platone, di «una costante attenzione alle ragioni dell'edonismo compatibili con la virtù» (p. 548, nota 11).

della propria scelta in quanto oggetto d'amore, in quanto *bene desiderabile*. Per fare rettamente ciò che si deve fare, si deve amare con ragione ciò che si fa; diversamente, nel momento di estrema difficoltà, al soggetto che sta per scegliere mancherà il coraggio (*andreia*) di perseverare nel suo ruolo, e di mantenere la sua posizione – al modo di un soldato che diserta la trincea per una guerra che non lo riguarda²⁴.

Il desiderio, dunque, può essere un alleato della ragione nella misura in cui il piacere (*hedone*) a cui tende si delinea come un *piacere di verità*; e il rapporto fra piacere e verità è, nel corpus platonico, una questione molto complessa, che lega fra loro le analisi della *Repubblica* a quelle del *Filebo*. In questa sede dobbiamo limitarci a brevi cenni ed osservare che, se nella *Repubblica* si prova l'esistenza di un'anima che è desiderante in tutte le sue istanze e, in particolare, nella sua istanza razionale; nel *Filebo*, dopo aver dimostrato che il desiderio dipende essenzialmente dalla memoria, che a sua volta dipende dalla ragione, se ne deduce logicamente che *non esiste un desiderio propriamente corporeo* (35c-d)²⁵. Questa «psichizzazione dei desideri», a cui corrisponde «un'anima passionale», mostra una compresenza fra anima e corpo che verrà infine diagnosticata nel *Timeo* (69d-91c), dove il corpo è pensato per la prima volta come *organismo*, all'interno del quale la sede somatica della ragione viene individuata nella zona encefalica, quella della parte collerica nella regione cardiaca e quella della parte desiderante nella doppia sede dei visceri e degli organi sessuali (rispettivamente connessi ai bisogni alimentari e a quelli erotici). In base al principio dell'isomorfismo, la passionalità dell'anima si rifletterà anche nella macrostruttura della *polis*, seguendo una traiettoria a spirale per cui è possibile sia «psicologizzare la politica» che «politicizzare l'anima», in quanto l'anima è stata *somatizzata* attraverso la *politicizzazione* del corpo. Si

²⁴ Nella *Repubblica* (429b-c) il coraggio viene definito come «la forza capace di salvaguardare in ogni circostanza l'opinione circa le cose da temere», ed è una virtù adibita alla parte della città che si occupa della guerra. Su questo tema cfr. F. CALABI, *Andreia / thymoeides*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'*, cit., vol. III-Libro IV, pp. 187-203.

²⁵ Cfr. MIGLIORI, *Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del Filebo*, in P. COSENZA (a c. di), *Il 'Filebo' di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, pp. 353-373; Id., *Il disordine ordinato* cit., vol. II, pp. 965-1015.

comprende allora che, in Platone, è possibile parlare di una politica del corpo, che lega tra loro la questione della *salute* a quella del *potere* per formulare la seguente domanda: che operazione politica è necessaria per far “guarire” la *polis* dalla “malattia” dell’ingiustizia?²⁶

La risposta, come è noto, vedrà il filosofo-re indossare i panni del “medico delle costituzioni”. Qui, però, ci interessa un altro aspetto. Quando, nella *Repubblica*, Socrate sostiene che il piacere è qualcosa di diverso dalla mancanza di dolore, afferma che chi reputa il non-dolore quale vera forma di piacere assomiglia a quei *malati* che considerano la cessazione della loro malattia come vera salute e che dicono non ci sia nulla di più piacevole dello svanire di una sofferenza acuta (583d). Similmente, nel *Filebo* (44e-45e), Socrate mostra il paradosso in cui cadono gli antiedonisti – che negano al piacere uno statuto ontologico – attraverso il confronto con la medicina: se il piacere è soltanto liberazione dal dolore fisico, ciò significa che, quanto maggiore sarà il dolore da cui ci si libera, tanto più intenso sarà il piacere che se ne ricava, quasi che la verità di un piacere dipendesse dalla gravità delle sofferenze subite, con la conseguenza che solo nella grave malattia che precede la guarigione si troverebbe la «possibilità» del piacere più grande. Come se si accusasse la salute di non farci soffrire abbastanza; come se la regola del «nulla di troppo» (*meden agan*) fosse la confutazione di una vita equilibrata, che a questo punto – e per assurdo – sarebbe raggiungibile solo attraverso le sregolatezze dell’intemperanza²⁷.

Detto questo, si può comprendere meglio il passo della *Repubblica* (579c-d) in cui l’infelicità del tiranno – che vuole governare gli altri pur essendo incapace di autocontrollo – è paragonata alla sventura di chi, «con un corpo malato e incontinente, sia costretto a condurre una vita

²⁶ Per questi passaggi vedi VEGETTI, *Quindici lezioni...* cit., pp. 132-146. Cfr. anche A.W. PRICE, *Mental conflict*, London-New York 1995; NAPOLITANO VALDITARA, *La ‘Repubblica’ di Platone fra paradigma e utopia*, in «Esercizi filosofici. Annuario del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Trieste», 2 (1994), pp. 193-207.

²⁷ Come nota Fulvia de Luise, Platone ammette una positività del piacere che non va «cercata solo nella purezza del saldo emozionale rispetto al dolore, ma nel valore del fine cui i processi mirano». In altri termini, nelle pagine del *Filebo*, Platone opera una rivalutazione del piacere «vero» in quanto *tensione* capace di muovere l’uomo verso la dimensione del bene (*I piaceri giusti...* cit., pp. 575-77).

non ritirata ma in continua competizione e lotta con i corpi altrui»²⁸. Tale costrizione, come viene annunciato nei passi appena precedenti, lo rende «un adulatore dei suoi servi», perché il tiranno assomiglia a un proprietario di cinquanta schiavi obbligato a trasferirsi con la sua famiglia in un luogo isolato, lontano dalla città, dove *nessuna legge* potrebbe imporre ai numerosi servitori di non ribellarsi all'autorità del loro padrone: egli vivrebbe allora nella sua casa come un *prigioniero*, in preda al costante terrore di morire, insieme ai propri cari, per mano di questi ipotetici e affrancati aguzzini (578e-579b).

Con parole molto simili, Cioran scrive che «si comincia con il far tremare gli altri, ma gli altri finiscono per comunicarvi i loro terrori. Ed è per questo che gli stessi tiranni vivono, anche loro, nella paura»²⁹. Questo *isolamento* coatto nell'angoscia, che si propaga all'esterno attraverso un eccesso di violenza (come in effetti accade in ogni dispotismo), è la sorgente di una dinamica sociale che degenera senza sosta verso quel punto di rottura oltre il quale l'organismo politico è totalmente compromesso – malato per l'appunto. E di una malattia che si manifesta in una sorta di convulsione collettiva, che spinge ciascuno a dimenarsi come se fosse sospinto da «tutto ciò che emana *dalle zone inferiori della nostra natura*, [... da] tutto ciò che viene *dal basso*» della nostra anima, in quella sezione che il chirurgo platonico avrebbe localizzato nel groviglio intestinale di budella³⁰. Nella stessa pagina, poche righe prima, l'autore puntualizza che intende «per politico il *coronamento del biologico*», più precisamente «il regno dell'abominio dinamico», che è tale in quanto attraversato trasversalmente da un fisiologico «appetito a dominare»³¹. Come riflesso di tale tensione nervosa, la volontà di prevari-

²⁸ A questo passo, che mostra l'innaturalità anche organica della condizione tirannica, andrebbe contrapposto quello del libro IV (444d), dove si legge che «*produrre salute nel corpo* significa istituire fra i suoi elementi un *rapporto di potere secondo natura*; al contrario, la malattia consiste nel fatto che essi esercitino il comando o gli siano sottoposti contro la norma naturale»; corsivi nostri.

²⁹ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., p. 1008.

³⁰ *Ivi*, p. 1023; corsivi nostri.

³¹ *Ibidem*. Sulla centralità del *corpo* nel pensiero di Cioran, la cui «metafisica dell'immanenza» capovolge la priorità dell'ideale sull'organico e afferma l'assoluta anteriorità della volontà sull'intelletto; e sul parallelismo tra storia umana e storia

care sugli altri – che accomuna antropologicamente tutti gli uomini – è paragonabile a una condizione patologica permanente; lo stesso corpo, d'altronde, è strutturato secondo il principio politico dell'anarchia e del conflitto.

Ne *La Chute dans le temps* Cioran conferma questa convergenza parlando della sofferenza fisica nei termini di una “dinamica sociale” che accade, però, *sotto la pelle* – e scrive:

Carne che si emancipa, che si ribella e non vuole più servire, la malattia è *l'apostasia degli organi*; ciascuno vuole fare il cavaliere solitario, ciascuno, bruscamente o per gradi, smette di giocare al gioco, di collaborare con gli altri, si lancia all'avventura e nel capriccio³².

Slancio in cui si palesa la positività tragica della malattia, perché è a causa del *dolore* che essa provoca che l'uomo diviene cosciente innanzitutto *del suo corpo* e, in secondo luogo, di se stesso come *essere cosciente*³³; e se si pensa che, per il pensatore rumeno, tutto ciò che riguarda la fatalità dell'esistenza umana è relativa all'*anomalìa ontologica* rappresentata dal fenomeno della coscienza – fenomeno che costituisce la *frattura* stessa tra l'uomo e l'essere – si comprende anche in che senso egli credesse che «è meno *naturale* essere uomo, che essere e basta»³⁴.

3) *Statue, amici e proporzioni*

Rispetto a quanto osservato, “essere tiranno” significa aumentare la quota di squilibrio patologico che già qualifica l'essere umano: per questo il tiranno è sfrenato in ogni sua passione, e così dissonante sia nei confronti di se stesso che verso coloro che lo circondano. Infatti anche il despota di Cioran, come quello platonico, *non può avere amici perché è anzitutto nemico di se stesso*; ma se Platone aveva sostenuto che

dell'organismo, vedi: PIEDNOIR, *Les révélations du corps*, in *L'Herne. Cioran cit.*, pp. 250-256; L. HERRERA, *Corps, maladie et métaphysique*, «Alkemie», 3 (2010), pp. 174-178; A. ABAD TORRES, *Cioran, Del paraíso a la historia*, Pereira, 2005.

³² CIORAN, *La Chute dans le temps cit.*, p. 1123.

³³ «Prima che la coscienza raggiunga una certa intensità, è necessario che l'organismo soffra e che si disgreghi: la coscienza, all'inizio, è coscienza degli organi» (*Ibidem*).

³⁴ *Ivi*, p. 1071.

«di una vera e libera amicizia la natura tirannica non può mai gustare il sapore» (576a), il filosofo rumeno rincara la dose e afferma che, qualora capitasse a lui di impadronirsi del potere, la «prima preoccupazione sarebbe quella di far sparire tutti i miei amici»: perché l'amico sincero, conoscendo molto bene i nostri limiti e difetti, è colui che è «predisposto alla salvaguardia della nostra mediocrità, delle nostre dimensioni *reali*»; inevitabilmente, dunque, egli sarà anche il futuro e principale antagonista della «falsa immagine, del mito» che ogni potente desidererebbe costruire di sé. Ragion per cui il tiranno deve essere inflessibile e non dimenticare che «i nostri intimi sono i peggiori nemici della nostra *statua*»³⁵.

Ancora una volta, Cioran utilizza un'immagine adottata anche da Platone: quella della «statua». All'inizio del IV libro della *Repubblica*, quando Adimanto rimprovera Socrate per aver imposto ai custodi condizioni di vita tali per cui essi finirebbero con l'essere la meno felice delle classi, Socrate gli ricorda che il loro scopo non è quello di rendere una classe più felice delle altre, ma di fare in modo che tutta la città sia felice nel suo insieme e che, solo se i custodi rispetteranno i molti doveri che il loro ruolo comporta, ciò potrà realizzarsi. E gli propone questo paragone: se qualcuno accusasse uno scultore per aver dipinto gli occhi di una statua, che sono la parte migliore del corpo, non di porpora ma di nero, egli potrebbe giustamente rispondere che colui che dipinge «gli occhi così belli da non sembrare più occhi», non è un buon pittore (420a-c).

Non sempre, però, il bravo scultore – per essere tale – deve rispettare le *vere qualità* delle cose; va considerato anche *il punto di vista dell'osservatore*.

Ad esempio, nel *Sofista* (235e-236a), viene detto che quanti fanno pitture o sculture di grandi dimensioni devono dipingere le parti alte *più grandi* del normale e le parti basse *più piccole*, cosicché esse possano

³⁵ CIORAN, *Histoire et utopie* cit., pp. 1009-1011; corsivi dell'autore. Sul rapporto, in Platone, fra tirannia e amicizia e fra amicizia come concordanza con se stessi, cfr. anche i passi del *Liside* (214c-d) e del *Gorgia* (482b-c), e il saggio di G. GIORGINI, *Il tiranno*, in VEGETTI (a c. di), *La 'Repubblica'* cit., vol. VI-Libri VIII-IX, pp. 432-470.

apparire davvero *proporzionate* a coloro che le guardano dal basso e da lontano³⁶. E per una ragione che è del tutto naturale, eppure complessa: questa “falsificazione” delle vere misure degli oggetti, attraverso cui il pittore è in grado di riprodurre efficacemente la *visione prospettica* delle cose, non fa che imitare a sua volta un meccanismo fisiologico inerente alla vista medesima, quello per cui noi vediamo grandi gli oggetti che ci sono vicini e piccoli gli oggetti che ci sono lontani – e, in particolare, gli oggetti piccoli vicini li vediamo più grandi di quelli effettivamente grandi ma lontani. Se la nostra vista non funzionasse prospetticamente, a noi risulterebbe impossibile *orientarci nel mondo*; eppure, se la nostra *capacità di giudizio* si riducesse a ciò che vediamo in prospettiva, giudicheremmo alquanto male: e potremmo credere, ad esempio, che il dito di fronte al nostro occhio sia davvero più grande della torre in fondo alla via.

In questa ipotesi, la totale sovrapposizione tra visione prospettica e realtà delle cose comporterebbe lo svanire di quest’ultima dietro il velo di una falsa proiezione. E questo è non soltanto un rischio “ottico”, riguarda pure il discorso morale, perché non solo le cose da vedere, ma anche i piaceri da godere e i dolori da subire noi li percepiamo in prospettiva; ragion per cui un dolore presente ci sembra molto *peggiore* di quanto sarebbe se fosse distante, e un piacere altrettanto presente decisamente *migliore* dello stesso piacere visto in lontananza. In altri termini, anche i piaceri e i dolori sono realtà che noi percepiamo in un certo modo e con un certo spessore, ma che in sé e per sé sono diversi da come *ci appaiono*. Poiché, però, le nostre scelte sono orientate dalla *preferibilità* di un bene rispetto a un altro – ovvero dalla capacità che noi gli attribuiamo di *procurarci un piacere maggiore* –, è fondamentale riuscire a distinguere i piaceri veri da quelli falsi, per non trovarci a scambiare un vero piacere con un bene che è tale solo in apparenza, e che in verità sarà solo causa di un *futuro dolore*. Ma come è possibile scegliere correttamente?

Platone risponderebbe che bisogna superare la parzialità della vi-

³⁶ Per le osservazioni che seguono sulla pittura prospettica, sulla *skiagraphia* e sulla fisiologia della vista, cfr. L. NAPOLITANO VALDITARA, ‘*Prospettive*’... cit., pp. XXXVII-XLIV.

sione prospettica per raggiungere la verità della *prospettiva filosofica*. In questo senso, nel IX libro della *Repubblica* (583b), si afferma che il piacere del filosofo è superiore a quello conosciuto dagli altri uomini perché è l'unico godimento ad essere puro – e non, «per dir così, dipinto in prospettiva con l'ombra (*eskiagraphemene*)»³⁷. Non come accade al piacere “dipinto” – o narrato – dalla poesia tragica, che viene condannata nel X libro proprio a partire da un confronto con la pittura a chiaroscuro (*skiagraphia*). Socrate nota che tanto la poesia quanto la pittura abusano della deformazione prospettica – che per costituzione appartiene alla vista medesima, al modo di un *naturale scompiglio dell'anima nostra* – per fingere che le loro *proiezioni* (di oggetti e di sensazioni) rappresentino la vera realtà delle cose, quando si tratta invece di un trucco³⁸. Un inganno che, se non riconosciuto in quanto tale, ci farà preferire i piaceri irrazionali a quelli razionali, condannandoci all'infelicità di una vita inautentica. L'autentica infelicità sarà invece quella di una statua dipinta – innaturalmente – con gli occhi d'oro, di un'anima arzigogolata che assomiglia all'intreccio chimerico di una bestia dalle molte teste. Sarà l'infelicità del tiranno, di colui che si è proiettato in un'ombra che non gli corrisponde e che non può essere corrisposta da nessun altro simulacro di statua, un'ombra che lo incatena al riverbero di un muro al modo dei prigionieri nella caverna, immobilizzati e incarcerati nelle loro illusioni³⁹.

Va notato che Platone non definisce queste illusioni come una causa diretta delle nostre inclinazioni naturali; se così fosse, infatti, per svincolarsi dalle allucinazioni che ci rendono schiavi, ci si dovrebbe

³⁷ Seguiamo la traduzione di NAPOLITANO, *ivi*, p. XXI, nota 40.

³⁸ Sull'analisi di questo passo (che ora riportiamo per esteso), cfr. *ivi*, pp. 9-40. Scrive Platone (602c-d): «l'identica grandezza, secondo che si vede da vicino o da lontano, non ci appare uguale [...] E gli identici oggetti, a seconda che si contemplano dentro o fuori dall'acqua, appaiono piegati o dritti, e cavi o prominenti. Questo perché nella vista si produce un disorientamento cromatico. È chiaro che tutto questo scompiglio esiste nell'anima nostra. Ora, facendo leva su questa condizione della nostra natura, la pittura a chiaroscuro non tralascia alcuna stregoneria. E così fanno la prestidigitazione e molti altri trucchi del genere».

³⁹ Cfr. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, pp. 43-82.

“liberare” prima delle passioni e poi di noi stessi, poiché sono codeste passioni a costituire la *conditio sine qua non* dell’esistenza mondana. Viceversa, si deve vivere, e per far sì che questa vita non si consumi come un’ingiusta e ingannevole reclusione nel tempo, *si deve vivere filosoficamente*: vale a dire attraverso un esercizio che sia in grado di accordare tra loro gli impulsi passionali e le istanze razionali, per realizzare infine una vita equilibrata e il più possibile felice. A sua volta, questo «equilibrio» platonico non si definisce a partire dall’egemonia di una ragione asettica che costantemente purifica l’anima dall’opera falsificante delle passioni, ma a partire da un’interazione reciproca fra le due componenti, che – come si è visto nel *Timeo* – fanno parte di un medesimo organismo, il quale, al modo di tutte le cose che si *muovono*, corre sempre il rischio di cadere.

Quest’incertezza di fondo rende la ragione umana vulnerabile alla possibilità del fallimento, all’evidenza di non poter bastare a se stessa sempre e comunque. In tale frangente, la priorità che Platone riconosce alla ragione nei confronti delle passioni non si traduce in un culto illuministico dell’intelletto, bensì in un complesso gioco di rimandi e di intrecci che testimoniano la difficoltà della questione. Basti pensare al celebre passo del *Teeteto* (155d), in cui la stessa filosofia viene fatta nascere dalla passione della «meraviglia» (*thaumazein*), o all’elogio di Eros nel *Fedro* (265b), quando si racconta che è dalla follia divina legata all’amore che gli uomini ricevono i doni migliori⁴⁰. In particolare, è proprio nel *Fedro* che si evidenzia l’ambiguità metafisica della passione amorosa. In quanto pura pulsione fisiologica legata alla sessualità, l’*eros* si definisce negativamente come ciò che avvicina l’uomo all’animalità delle bestie; ma in quanto pulsione dinamica dell’anima a ricercare la propria essenza, esso si muta nella più divina delle passioni, perché solo la potenza erotica del dio alato può fare del soggetto che ne è suc-

⁴⁰ Cfr. DE LUISE (a c. di), ‘*Fedro*’. *Le parole e l’anima*, Bologna 1997; L. ROBIN (éd.), ‘*Phèdre*’ *Notice*, pp. LXXXIV-CXLI; J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, in L. BRISSON (éd.), ‘*Phèdre*’, Paris, 2004²; L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the ‘Phaedrus’*, *Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992. Sul «*pathos*» della meraviglia, si vedano i contributi ad esso dedicati in questo stesso numero della rivista.

cube un vero “amante delle idee”, e dunque un filosofo⁴¹. Più precisamente, la passione erotica, se è vissuta in quanto slancio, si configura come il punto di contatto tra il fisico e il metafisico, tra ciò che *si è* e ciò che *si dovrebbe essere* per divenire migliori, ovvero più simili all’oggetto amato e all’eterna bellezza: perché è l’amore a rendere possibile il superamento di se stessi verso la trascendenza, laddove l’anima potrà nuovamente rivolgersi alla contemplazione delle idee e ritrovare la propria essenza (*Fedro*, 247d).

Questo «superamento di sé», che adesso viene immaginato come un dono della divina follia di Eros, nella *Repubblica* (430e) era stato invece pensato come un effetto della temperanza (*sophrosyne*), la virtù filosofica per eccellenza, grazie a cui l’individuo supera se stesso perché apprende a sottoporre la parte *inferiore* della propria anima, la passionale, al dominio di quella *superiore*, la razionale⁴². Socrate afferma che, in mancanza della temperanza, non si potranno trovare né cittadini né città giuste, perché la giustizia, in ultima istanza, consiste in questo *equilibrio proporzionale* fra le parti adibite al comando e quelle votate all’obbedienza. Al riguardo, il *Fedro* non mette in discussione il ruolo essenziale ed armonizzatore della ragione – senza la cui supervisione la follia d’amore si muterebbe facilmente in condizione patologica –, ma sembra rendere più fragili le distinzioni di partenza: perché senza *eros*, la ragione si troverebbe privata delle ali (*pteros*) che le servono per innalzarsi al cielo delle idee (*Fedro*, 252c), il solo luogo dove l’anima potrà contemplare il vero ed immutabile modello di giustizia (*Resp.*, IX 592b).

Ci si trova dunque nel mezzo di un’aporia, che però evidenzia chiaramente come il rapporto tra ragione e passioni non sia immaginato da Platone in termini semplicemente antinomici, e come le stesse passioni siano portatrici di un contenuto positivo a cui la ragione non può rinunciare se vuole *innalzarsi* verso la dimensione della verità. La pa-

⁴¹ Su questo punto vedi E.R. DODDS, *Les grecs et l’irrationnel*, tr. fr.. Paris 1977, pp. 71-90, 214-216.

⁴² Sul concetto di «temperanza» nella tradizione greca, cfr: C.J. ROWE, *Justice and temperance in ‘Republic’ IV*, in G. BOWERSOCK – W. BURKERT – M.C. PUTNAM (eds), *Arktouros*, New York 1979, pp. 336-344; GASTALDI, *Sophrosyne*, in VEGETTI (a c. di), *La ‘Repubblica’*, cit., vol. III-libro IV, pp. 205-237.

radossalità della condizione umana – così ben rappresentata dal mito della biga alata – consiste proprio nel fatto che, tanto più ci si deve innalzare verso l’alto, quanto più si può cadere verso il basso, perché è in questo enorme rischio che consiste l’estrema difficoltà di una vita consacrata alla filosofia. E il filosofo, nella misura in cui è temperante e maestro di se stesso, dovrebbe proprio essere colui che, conscio delle proprie “reali dimensioni”, non le accetta come un dato di fatto, ma le proietta in avanti, per immaginarsi e per divenire effettivamente migliore di ciò che è – esponendosi però anche al ridicolo di chi, guardando perennemente il cielo, inciampa in una misera buca e cade con la faccia a terra.

Si potrebbe dire che Platone, nonostante voglia trovare una via filosofica per perfezionare la condizione umana, non si illude mai sulla qualità e sulla sostanza degli esseri umani, e che per questo si rivela – cioranianamente – uno dei nemici della “statua” che ognuno di noi vorrebbe dedicare a se stesso, motivo per cui egli ci è amico. Nello stesso tempo, però, Cioran potrebbe poco platonicamente insinuare che anche la più proporzionata delle statue filosofiche ha la sua ombra e che da essa nessuna ragione la può nascondere, nemmeno nella migliore delle città. In uno dei suoi aforismi scrive infatti il pensatore rumeno:

Aver paura della propria ombra. Come non averne? Ho cinquantacinque anni ed è la prima volta in vita mia che ‘realizzo’ che io, me stesso, ho un’*ombra* – e non sono io che la proietto, è lei a proiettarmi⁴³.

C’è, in questa confessione antiplatonica, qualcosa che mina ogni pretesa filosofica – e che pure non sembra rinunciarvi. Il precetto delfico del «conosci te stesso» viene ridotto alla digressione su un’ombra; eppure quest’ombra ha la forza sufficiente per proiettarci all’esterno, in preda alle ostilità del sole. Ed è la paura del sole che bisogna affrontare; ma dove trovare il coraggio?

Nell’*Odissea del rancore* Cioran collega la nascita della convivenza umana a quella «acrobazia» grazie a cui gli uomini sono riusciti a far

⁴³ CIORAN, *Cahiers*, Paris 1997, p. 356; corsivo dell’autore.

passare «il bisogno di uccidere, iscritto nel nostro sangue, [...] nei nostri pensieri», nelle nostre parole – che diventano il mezzo precario attraverso cui sublimare l’istinto omicida in onomatopeiche vendette⁴⁴. Perché il *verbo* a questo serve, ad uccidere per via ipotetica, finché le ipotesi sappiano differire la violenza da cui sono scaturite. E la filosofia, da questo punto di vista, non migliora la natura dell’uomo, ma giustifica con *coerenza* la necessità che egli manifesta di coltivare nel suo animo una certa dose di risentimento; la volontà di costruire un’opaca comunità fondata sul “patto del rancore”. Cioran afferma che ogni sistema metafisico «evoca un regolamento di conti abilmente condotto», attraverso cui il «rachitico» filosofo prende la propria rivincita sulla vita, che spesso lo ha escluso e che si trova ora soggiogata da un’immaginaria “catena” di deduzioni: perché «pensare è vendicarsi con astuzia», e perché il filosofo «fa pensare a un intruglio di bestia e di fantasma, a un furioso che vivrebbe per metafora»⁴⁵.

Se Platone aveva dimostrato che il desiderio è una questione che riguarda più l’anima che il corpo, e che la ragione filosofica lo poteva governare con giustizia declinandolo verso il bene (questo sarebbe l’*eros filosofico*); Cioran, dal canto suo, postula che l’appetito di vendetta sia la sorgente stessa dei nostri pensieri e, dunque, della filosofia medesima, che viene ridotta a una «via di fuga» teoretica per tramutare l’odio in convinzione, e la convinzione in verità (questo, forse, sarebbe l’*eros tyrannos*)⁴⁶. Con il risultato, non troppo onorevole, che il filosofo vorrà imporre la propria verità al modo di un lupo incapace di uccidere.

⁴⁴ Id., *Histoire et utopie*, cit., p. 1019.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1027.

⁴⁶ Sull’*eros tyrannos*, cfr. GIORGINI, *Il tiranno* cit., pp. 450-454; E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, tr. it. Bologna 1986 (ed. or. 1966), pp. 186-190; S. ROSEN, *The Role of Eros in Plato’s ‘Republic’*, in «Review of Metaphysics», 18 (1965), pp. 452-475. Per quanto riguarda Cioran, come ha recentemente mostrato ANTONIO DI GENNARO, si potrebbe interpretare la sua opera anche a partire da un bisogno di amore non corrisposto, da un conflitto con l’eros che si traduce in una nostalgia metafisica verso un’impossibile esperienza d’amore: cfr. ID., *In conflitto con l’eros: amore e disperazione in Emil Cioran*, in G. ROTIROTI (a c. di), *Lettere al culmine della disperazione (1930-1934)*, Milano 2014, pp. 87-92; ID., *Emil Cioran: coscienza, scissione, amore*, in ID. – G. MOLCSAN (a c. di), *Cioran in Italia*, Roma 2012, pp. 149-158; vedi anche ROTIROTI, *Il demone della lucidità. Il “caso Cioran” tra psicoanalisi e filosofia*, Catanzaro 2005.

Eppure, sarebbe troppo immediato ridurre questa “crociata” contro i concetti a una negazione della filosofia *tout court*: ciò che Cioran aborre è la presunta *purezza* delle idee che legittimano un sistema di pensiero, perché se tale purezza viene ammessa, il sistema inevitabilmente sfocerà nei coaguli del dogmatismo ideologico – e nel fanatismo che spesso lo accompagna⁴⁷. Da qui il suo ostinato ritorno all’organismo come sorgente dello stesso pensiero, perché se non c’è coscienza dove non c’è dolore, nemmeno ci sarà un’idea *immune* dalla sofferenza e dalle incongruenze che essa comporta. Anche la filosofia sarà allora “malata”, ma secondo i parametri di una patologia metafisica che affronta il dolore per non falsificare la natura umana. Perché solo allo schiavo non è concesso soffrire.

4) Conclusioni: un esercizio di disimpegno

Cioran sembra condurci a un “vicolo cieco”, a un’*impasse* che decreterebbe l’impossibilità da parte della filosofia di operare *positivamente* verso il reale. Non si tratta tanto di dichiararla inutile, quanto di riconoscerle una funzione esclusivamente *in negativo*: rivelare l’irrealtà del reale, per constatare l’*impossibilità* di perfezionare ciò che esiste soltanto come illusione. Cioran paragona la condizione dell’uomo a quella di un “secondo Adamo” che, dopo aver abbandonato il paradiso, si è consacrato alla storia, nel fallimentare tentativo di «rifare l’Eden con i mezzi della caduta»⁴⁸.

Questi ipotetici surrogati del “frutto della conoscenza” configurano, da un punto di vista antropologico, l’apparire stesso della «coscienza», che è il fenomeno privilegiato attraverso cui definire il «modo d’essere» specifico dell’uomo, colui che è in un modo alquanto diverso dagli altri esseri. Si tratta di una questione molto complessa, da approfondire in altra sede: qui ci è sufficiente osservare che, nella rilettura cioraniana del mito della *Genesi*, Adamo ha sempre vissuto nel giardino paradisiaco come un “clandestino” in terra straniera. Ben prima di essere

⁴⁷ Vedi CIORAN, *Précis de décomposition* cit., pp. 581-583 (il capitolo intitolato *Généalogie du fanatisme*).

⁴⁸ ID., *Histoire et utopie* cit., p. 1051.

“esiliato” dall’Eden per aver infranto il decreto divino, «il promotore della nostra razza doveva risentire un *malessere*, in mancanza del quale non si potrebbe spiegare la facilità con cui cedette alla tentazione»: come se egli, in anticipo sul peccato che lo avrebbe coinvolto, fosse già vittima di un’*anomalia* che lo avrebbe costretto a rifiutare il «*dono di ignoranza* che il Creatore gli aveva riservato»⁴⁹. Tale condizione anomala è rappresentata dalla coscienza, ovvero da ciò che segna lo *scarto* tra lo stato dell’uomo e quello delle altre creature, da ciò che circoscrive la dimensione umana *isolandola* all’interno della «natura», al modo di una deformazione patologica nel tessuto di un corpo sano: per questo il “mondo” dell’uomo, fondato sull’autocoscienza del *logos*, si pone su un piano differente dal mutismo del *kosmos*, nella sua indifferenza universale.

Attraverso il profilo di Adamo, Cioran tratteggia la figura di un soggetto che può essere *pienamente* se stesso esclusivamente nello spazio di una *non-coincidenza* con il mondo, agli antipodi dell’«assoluto»; ma poiché questa divergenza viene percepita come una *distanza da colmare*, l’uomo si assume il *dovere* di raggiungere questa meta per divenire realmente se stesso. *Et voila le problème*: ogni tentativo che l’uomo compie per conciliarsi con l’assoluto e, dunque, con se stesso, non può che seguire la “traiettoria” che lo condurrà nella direzione opposta: quella della coscienza, della perpetua frattura con se stesso e con l’essere. In questo senso Cioran parla della «maledizione degli atti», perché la felicità, se non si può trovare nella coscienza, nemmeno potrà essere realizzata per la grazia di un gesto che dalla coscienza dipende per necessità logica e antropologica; e così l’uomo, incapace di rinunciare a se stesso, lavorerà *malgré soi* all’edificazione della propria infelicità⁵⁰. Che fare allora?

Nel consueto rifiuto di offrire una soluzione alle proprie perplessità, Cioran risponderebbe di non fare *nulla*, seguendo il sublime esempio dell’«abulico», il quale ha elevato il «distacco» a norma di condot-

⁴⁹ ID., *La chute dans le temps* cit., pp. 1071-73, corsivo dell’autore.

⁵⁰ Vedi G. BANU, *La rengaine, antidote des sceptiques*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 394-395; E.W. SAID, *Amateur d’insoluble*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 174-176.

ta⁵¹. Ora, questa norma è volutamente non normativa e, oltre a non prescrivere una regola cui attenersi, contesta pure la validità stessa del concetto di “regola”, in quanto non è possibile regolamentare il nulla senza falsificarlo. E se Cioran è stato spesso tacciato di essere un nichilista, o un pessimista rinunciatario, o un cinico che ha rinnegato la morale sotto le macerie di un dubbio disperato, è proprio per il suo rispetto incondizionato nei confronti del “nulla”; eppure, nella sua presunta apologia della rinuncia, si percepisce una spinta emotiva che non si arrende mai contro l’evidenza della mancanza di senso e che sembra delinarsi alla penombra di un implicito *modus operandi*, che si qualifica a sua volta come *modus vivendi*: assecondare le proprie convulsioni fino a tramutarle in uno scetticismo organico, maturare in sé la consapevolezza che ogni nostra convinzione, ogni nostro ideale non è altro che una «reazione umorale» a qualche sgomento cui conferiamo un eccessivo contenuto di verità⁵². Il distacco di Cioran non sarebbe, dunque, il riflesso di una serena apatia dall’accento stoico, bensì una “difesa” fisiologica da parte di qualcuno che ha conosciuto «l’ascendenza» di un’ideale talmente totalizzante da imporsi al corpo e alla mente come «ossessione»⁵³.

Da questa prospettiva, i testi che il nostro autore pubblica tra gli anni Cinquanta e Settanta dovrebbero anche essere letti come un contrappunto metafisico all’ottimismo sartriano, a quell’esistenzialismo francese che proclamava senza remore l’*engagement* politico da parte del filosofo intellettuale, il quale doveva contribuire con la propria opera e con l’affermazione dei propri ideali alla realizzazione della libertà sociale. A differenza dei “mandarini” di Parigi, consacrati a un’ideologia

⁵¹ CIORAN, *Histoire et utopie*, cit., p. 1042.

⁵² Vedi DI GENNARO (a c. di), *Cioran. L’intellettuale senza patria*, tr. it. Milano-Udine 2014, pp. 52-55.

⁵³ In un breve testo degli anni Cinquanta, dedicato al tema del nazionalismo rumeno e pubblicato solo dopo la sua morte, scrive CIORAN: «Sono esperto di ossessioni. Ne ho provate più di chiunque. So quale ascendenza un’idea possa avere su di voi, fin dove possa condurvi, trascinare, disperdere, i pericoli di follia ai quali vi espone, l’intolleranza e l’idolatria che implica, la stupidità sublime alla quale vi costringe... So ugualmente che l’ossessione è il fondo di una passione, la fonte che la alimenta e la sostiene, il segreto che la fa durare» (*Mon pays*, in *L’Herne. Cioran cit.*, pp. 65-67).

e ad un partito, Cioran esprime il suo esistenzialismo *sui generis* attraverso «una serie senza fine di atti di *dégagement*», il cui esercizio avrebbe condotto il filosofo a mantenere la paradossale «posizione dell'uomo senza posizione, il ruolo dell'attore senza ruolo»⁵⁴. Cioran – che era apolide sia nell'accezione filosofica che burocratica del termine – evoca l'immagine del Socrate della *Repubblica*, che vive nella sua Atene come un cittadino straniero che non può partecipare alla vita politica.

Infatti, quando riflette sulle condizioni che consentirebbero l'instaurazione di un governo filosofico, Socrate ammette di voler restare politicamente *dégagé* fino al momento in cui non si troverà a vivere nella città che corrisponde davvero alla ragione filosofica, la giusta *kallipolis*; nel caso contrario, egli dovrebbe impegnarsi ad agire secondo giustizia in un regime che governa secondo ingiustizia, e correrebbe il rischio di finire come quella pianta esotica che, «seminata in una terra che non gli è propria», perde lentamente il proprio vigore e gradualmente *degenera* in qualche strano tipo di varietà indigena (497b-c)⁵⁵.

Il *dégagement* proposto da Cioran è dunque in assonanza con questa preoccupazione socratica, cui si aggiunge una consapevolezza, tipicamente heideggeriana, riguardante lo iato che sussiste fra il livello della quotidianità concreta ed empirica e il livello che riguarda le idee e il senso dell'essere. Senza utilizzare il complesso gergo del filosofo tedesco, Cioran mostra che un ideale, per affermarsi e “radicarsi” nella realtà *storica*, deve *tradire* i presupposti ideologici che avevano contribuito alla sua nascita. Per questa ragione, quando una *rivoluzione* politica supera lo stadio di “virtualità” e si afferma come potere effettivo e “attuale”, essa si costituisce come una nuova forma di *reazione*; per la medesima ragione, è metafisicamente discutibile essere *engagé* per la libertà ideologica, dato che, storicamente, essa è destinata a realizzarsi come un'ulteriore tipologia di dominio politico⁵⁶.

⁵⁴ SLOTERDIJK, *Cioran ou l'excès...* cit., p. 233.

⁵⁵ Per questa caratterizzazione di Socrate come filosofo *dégagé*, cfr. SCHOFIELD, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, pp. 19-30.

⁵⁶ Al riguardo meriterebbe un'analisi dettagliata il testo che CIORAN dedica a Joseph de Maistre, nel quale si tratta specificatamente del rapporto tra “essere rivoluzionario” e “essere reazionario”, in *Excercises d'admiration* cit., pp. 1519-1559. Vedi anche

È rispetto a questa situazione che il pensatore rumeno pone la *futilità* come proprio ideale filosofico, chiarendo che, «per divenire futili, dobbiamo tagliare le nostre radici, divenire metafisicamente *stranieri*», perché, per innalzarsi da un punto di vista morale e operare realmente a favore della libertà, è precedentemente necessario sradicarsi da se stessi e dalle proprie persuasioni⁵⁷.

Il valore *positivo* della filosofia potrebbe allora essere riscontrabile in questa “propedeutica allo sradicamento” dalle cadenze anti-sartriane, la quale è refrattaria ad ogni pensiero sistematico proprio nella misura in cui quest’ultimo circoscrive la verità nella “stasi” della deduzione e della coerenza inorganica. Bisogna essere *frammentari*, affidarsi a un pensiero che sappia dischiudere l’incompiuto come possibilità aperta, che sappia mantenersi *aforistico* anche nel momento dell’argomentazione teorica, perché ci si deve contraddire soprattutto quando si vuole dimostrare⁵⁸. Cioran, nel suo rinnegamento pascaliano della filosofia, elabora un peculiare “stile filosofico” che si distingue per questa “tonalità” di *non-adesione* nei confronti di ciò che si scrive, dei concetti che delimitano l’essere nei confini di una pagina bianca. Uno stile che si proietta verso un’estetica del *labirinto*, la quale si contrappone al «miraggio della linea dritta» e sviluppa «un raffinamento topografico dell’imbroglio» – poiché la verità inganna facilmente⁵⁹.

Come abbiamo visto, l’ostinato richiamo cioraniano ad un pensiero organico risponde proprio all’esigenza di non falsificare il *dolore*, che definisce antropologicamente l’uomo, in nome delle *idee*, che giustificano metafisicamente la verità. Da qui il controverso proposito, da parte dello scrittore rumeno, di imporre un «ultimatum alla pestilenza del Verbo», onde evitare che le parole contaminino lo spirito come una

FINKENTHAL – KLUBACK, *The temptations...* cit., pp. 181 sgg.

⁵⁷ CIORAN, *La tentation d'exister* cit., p. 888, corsivo dell’autore.

⁵⁸ Sul valore teoretico della scrittura aforistica in Cioran vedi MUTIN, *Philosophie du néant...* cit., p. 245-249. Sulla funzione filosofica dell’aforisma nella storia del pensiero occidentale, cfr. U. ECO – V. RODA – G. RUOZZI (a c. di), *Teoria e storia dell’aforisma*, Milano 2004.

⁵⁹ I. ASTIER, *L’écriture du paradoxe*, in *L’Herne. Cioran* cit., pp. 177-183.

“cancrena” che si trasmette attraverso l’inchiostro⁶⁰.

Al riguardo, e parlando di contagi, va ricordato che Cioran si richiama spesso ad una seconda figura biblica oltre a quella di Adamo: Giobbe, il vociferante «appetato che pone le sue condizioni al cielo»⁶¹. E in conclusione di questo articolo è forse opportuno menzionare il commento che un caro amico di Cioran, Guido Ceronetti, ha dato al testo biblico di cui egli stesso è stato traduttore. All’apice del suo grido di dolore Giobbe viene zittito da una terrificante teofania cosmogonica, da un Dio inarrivabile che ridicolizza la sofferenza del suo servo ponendola al cospetto dell’intero creato, delle infinite stelle, dei folgoranti lampi, dei fiumi e dei mari, degli straripanti deserti, dei leoni e dei cavalli, delle belve e dei fiori, degli usignoli e delle foreste, del titanico Behemòt e dell’abissale Leviatàn. Di fronte a questo Dio immenso e indifferente, come il mondo che gli scorre innanzi, Giobbe tace e si ripudia, come un affamato che chiede un tozzo di pane e che riceve un pezzo di pietra. Ma questa pietra, scagliatagli con tanta ferocia in faccia, gli ricorda che il dolore che trafigge le sue ossa e la sua carne *non è tutto ciò che esiste* e che, al di là della sua pelle e dei suoi nervi agonizzanti, c’è un universo contro cui ci si può certamente scagliare, ma dal quale non si può pretendere alcuna risposta:

Se chi chiede pane non volesse mai intendere una pietra non ci sarebbe mistero umano. ... Fermato in tempo, tirato al filo di squadra dell’Artista, medicato dalla violenza di Dio, il grido di Iob è una misura di sapienza in un testo sapienziale sicuro. Allora la pietra che gli è data non è una pietra, è un pane⁶².

Cioran è questa pietra, questo tozzo di pane scalfito da una verità taciturna. Perché bisogna essere «amici della verità», nonostante tutto.

⁶⁰ CIORAN, *La tentation...* cit., p. 883.

⁶¹ CIORAN, *La tentation d’exister* cit., p. 873. Per altri richiami a Giobbe nei testi cioraniani vedi anche *Précis...* cit., p. 622, dove l’autore dà il proprio «addio alla filosofia» perché in essa non c’è spazio alcuno per la sofferenza e per la debolezza umana; *Cahiers* cit., p. 687, dove si ringrazia la circostanza che Giobbe «non abbia spiegato troppo le proprie grida».

⁶² G. CERONETTI, *Sulla polvere e sulla cenere*, in ID. (a c. di), *Il libro di Giobbe*, Milano 2011, p. 207.

Ma se Socrate, e con lui Platone, propongono un *modello* che si dovrebbe seguire in quanto *migliore*, Cioran, da buon parresiasta, non propone nulla, o nient'altro che la sua non volontà di non volere, e resistere ancora, lui che «aveva trovato il modo più sano di essere incurabile»⁶³. E, sempre da buon parresiasta, questo tozzo di verità lo mangerà come un cane, come un Diogene accucciato nel barile⁶⁴.

Perché questo cinico, per quanto cinico, è però e pur sempre un cane – capace di distinguere, filosoficamente, chi gli offre da mangiare e chi lo prende a calci. Capace di riconoscere e, dunque, di conoscere. Di vagare per le vie del mercato in cerca di un uomo e, qualora lo trovasse, seguirlo fino a casa, dove farà il suo lavoro da cane. Una guardia fedele. Perché «ad ogni costo dobbiamo impedire a coloro che hanno la coscienza a posto, di vivere e morire tranquilli»⁶⁵ – e impedirlo a noi stessi, prima che a chiunque altro.

ABSTRACT: CIORAN, PLATO AND THE CITY OF RANCOUR

In this paper we will compare the portrait of the tyrant made by Cioran in *History and Utopia* with the portrait made by Plato in the Ninth book of *Republic*: especially we will focus on the issue of «the government of the passions». On the one side, we will underline some platonic elements which arise from Cioran's considerations on politics and ethics; on the other side, our goal is to understand the reason why Cioran asserts the anti-platonic thesis according to which the philosopher cannot be – and will never be – a good ruler of himself.

Our examination is divided into four points, concerning four theoretical aspects that can be found in Cioran and Plato: the tyrant's unreal happiness; the metaphors of «body» and «illness» related to the structure of the soul and its passions; the similarity between «the well proportioned statue» and the philosopher's self control; the question of the «engagement» in political life. Two very different images of «philosophy» will emerge from this analysis; both of

⁶³ SLOTERDIJK, *Cioran ou l'excès...* cit., p. 237.

⁶⁴ Vedi CIORAN, *Précis...* cit., pp. 637-639 (il capitolo intitolato *Le 'chien céleste'*). Sul concetto di *parrhesia* e sul rapporto fra cinismo e platonismo, cfr. M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. Milano 2011 (ed. or. 2009).

⁶⁵ CIORAN, *La tentation d'exister* cit., p. 824.

them are “paradigmatic” answers to the platonic question: *Is the philosopher the only man who can take care of himself and of others?*

Plato does answer affirmatively, appointing *his* philosopher as the only one who can rule the «multitudinous beast» of his own irrational appetites. Cioran, conversely, does assert that the philosopher is not better than any other man, by pointing out how he’s nothing but a «concoction of beast and ghost, a furious man who would live in a metaphor».