

## HANNAH ARENDT LETTRICE DI SOCRATE

(Aldo Meccariello)

### *Premessa*

Il confronto di Hannah Arendt il pensiero di Socrate attraversa sostanzialmente tutta la sua riflessione, come documentano le annotazioni dei quaderni (sin dal settembre 1950), i dattiloscritti dei corsi, i saggi e le opere via via pubblicate. Socrate rappresenta, in effetti, un nodo decisivo per la comprensione di quella «tradizione» il cui «filo» - consunto dagli attacchi contro i suoi presupposti, nella seconda metà del XIX secolo, a opera di Kierkegaard, Marx e Nietzsche - si era definitivamente spezzato sotto i colpi delle esperienze totalitarie del XX secolo. Dal momento che la relazione selettiva con il passato, peculiare della tradizione, conservava e trasmetteva idee e schemi di comprensione alle generazioni successive (predisponendone l'orientamento), il risultato di quella frattura era, secondo Arendt, la perdita di continuità e coerenza interna del passato stesso, con la potenziale compromissione della «dimensione di profondità nell'esistenza umana». In una lettera a Martin Heidegger suo maestro e mentore, dell'8 maggio 1954, può effettivamente valere come introduzione all'esame della sua lettura socratico-platonica, perché ne delinea i nuclei interpretativi:

Mi domandi a che cosa sto lavorando. Da circa tre anni sto cercando di venire a capo di tre questioni, che sotto più aspetti sono reciprocamente connesse. 1. un'analisi delle forme dello Stato, partendo da Montesquieu, con l'intento di risalire al punto in cui il concetto di dominio è penetrato nell'ambito politico [...] e come lo spazio politico si costituisce di volta in volta in modi diversi. 2. partendo forse da Marx per un verso, e da Hobbes per l'altro, un'analisi delle attività fondamentalmente differenti che, considerate inizialmente a partire dalla *vita contemplativa*, vennero poi di solito gettate tutte nel calderone della *vita attiva*: cioè lavorare - produrre - agire, in cui lavorare e agire vennero compresi sul modello del produrre: il lavoro divenne «produttivo» e l'agire venne interpretato nella connessione mezzo-fine. (Questo non avrei potuto pensarlo, ammesso che ci riesca, senza le cose che in gioventù ho imparato da te). E 3. partendo dal mito della caverna (e dalla tua interpretazione), una esposizione dei tradizionali rapporti tra filosofia e politica, più precisamente la posizione di Platone e Aristotele nei confronti della *polis* come fondamento di ogni teoria politica. (H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, pubblicato dai lasciti da U. Ludz; edizione italiana a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, p. 111).

La tradizione del pensiero politico – è la tesi arendtiana – a dispetto di una straordinaria capacità di elaborazione concettuale, non avrebbe mai adeguatamente compreso le reali esperienze politiche dell'umanità occidentale: in particolare, dal punto di vista di Arendt (e questo diventerà un nodo centrale nella sua successiva

riflessione), l'esperienza dell'azione politica. Platone è l'inventore della filosofia politica. Hannah Arendt non ha dubbi, schiera Socrate contro Platone.

«Insomma: nel momento in cui, con Platone, comincio ad occuparsi di politica, la filosofia non rovinò soltanto la politica, ma anche se stessa. Essa venne applicata alla politica». (H.Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed.italiana a cura di C.Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p.403).

Filosofia e politica: ecco i termini della *vexata quaestio arendtiana* per indagare e comprendere la lettura del pensatore ateniese, la cui opera fonda la filosofia occidentale e con essa la filosofia politica. Alle origini del pensiero politico occidentale vi è l'evento traumatico del processo e della condanna a morte di Socrate che è stato condannato dall'intera *polis*; questo ha prodotto la risposta di Platone finalizzata non solo a ristabilire il primato della filosofia sulla politica ma anche alla costruzione di una polis ideale.

Con la densità concettuale che le è caratteristica, Arendt salda l'esemplare narrazione platonica alla vicenda processuale di Socrate: «l'abisso tra filosofia e politica si sarebbe, infatti, spalancato con il venir meno della fiducia nella validità della *persuasione* (*peithô*) e la connessa denuncia della *doxa*, conseguenze dirette della condanna del filosofo. Quando, nel IV secolo a.C., Platone e Aristotele davano inizio alla nostra tradizione filosofica, l'originale esperienza politica greca era ormai al tramonto: in quella congiuntura, soprattutto per Platone, decisivo si sarebbe rivelato il fallimento dell'impegno persuasivo di Socrate nella Città, clamorosamente evidenziato dall'esito del processo, da una linea difensiva (documentata nell'*Apologia*) che non convinse i concittadini, né gli amici (come attestato nel *Critone*).

Il rilievo di tale fallimento è da leggersi alla luce della peculiarità della «posizione socratica» («l'unico filosofare che mai abbia avuto luogo nella sfera pubblica») nella ricostruzione di Arendt:

1. Socrate non pretese di essere *sophos* e dunque di insegnare una verità;
2. egli non scelse un ritiro contemplativo ma l'*agorà*, muovendosi sulla piazza del mercato, confrontandosi con le *doxai*, i punti di vista dei suoi concittadini;
3. in questo senso, la sua attività "maieutica" intendeva contribuire a rivelare, rendendole più chiare e trasparenti, quelle opinioni, cioè a focalizzare quanto i concittadini, in qualche modo, avevano da dire sul mondo, indipendentemente dal conseguimento di verità generali (dove l'aporeticità dei primi dialoghi platonici);
4. così, saggiando la consistenza delle opinioni Socrate aspirava alla costruzione di un *mondo comune*, in cui ognuno fosse chiamato ad assumere la responsabilità del proprio punto di vista e l'impegno a dividerlo con i suoi pari.

In questa prospettiva, Socrate appare alla pensatrice tedesca il fondatore di un'autentica filosofia politica; per questo la sua vicenda, la tragedia della sua fine, manifestano esemplarmente la crisi: la Città non sapeva che farsene del filosofo, gli amici non sapevano che farsene di argomentazioni politiche. Proprio la natura dello sforzo socratico e il suo insuccesso ebbero l'effetto di aprire una frattura profonda, mai saldata, nella quale Arendt coglie, *in nuce*, le radici del problema del significato della *praxis* rispetto alla *theoria* e, in generale, del senso del «pensare».

La dimensione drammatica del processo e della condotta socratica, in quanto indizi dell'irrimediabile decadenza delle istituzioni della *polis* cui il pensiero politico di Platone si sarebbe contrapposto, risalta nella radicale incomprendenza valorizzata da Arendt: da un lato, la Città fraintese il senso della reiterata confessione di "ignoranza" da parte di Socrate, il suo rifiuto di essere considerato *sophos*, e, soprattutto, del suo interrogare; dal canto suo, Socrate, che credeva di poter arrivare, in dialogo, a una qualche verità, e persuadere di essa anche gli altri, non comprese che la persuasione non discende dalla verità, ma dalle opinioni, e che solo la persuasione fa i conti con «la moltitudine» (*peithein ta plêthê*) e sa come trattarla. Socrate, rivolgendosi ai giudici in forma dialettica, non riuscì a persuaderli. Donde l'esito tragico e il riscontro platonico: nella ricostruzione di Arendt, lo spettacolo di Socrate che sottomette la propria *doxa* alle opinioni irresponsabili degli Ateniesi avrebbe indotto Platone a disprezzare le opinioni e a introdurre criteri assoluti.

Dietro il processo a Socrate, Arendt disegna mirabilmente una sua genealogia della politica per isolare l'origine o per meglio dire la *provenienza* di una lotta tra due forme di vita antagonistiche, quella *activa* e quella *contemplativa*. Lungo questo asse la pensatrice tedesca sviluppa la sua lettura di Platone proiettata sul conflitto tra filosofia e politica acuitosi con la tragica morte del filosofo ateniese che non scelse di essere un *sophos* ossia di insegnare la verità ma volle muoversi ed insegnare nelle piazze e confrontarsi con le *doxai* dei suoi concittadini. In questo modo, egli, maieuticamente, dando consistenza alle opinioni lavorava alla costruzione di un mondo comune. *Verità e opinioni*: in questa opposizione si consuma la svolta antisocratica di Platone. Di fronte al fallimento dell'esperimento socratico di fare della filosofia un'esperienza della *Polis*, Platone ritrae la filosofia dalla sfera pubblica per reclamare il primato della vita contemplativa e soprattutto la libertà del filosofare. In questo modo, egli guarda alle opinioni e al libero confronto con estrema diffidenza e giudica la pluralità come un forte elemento di disturbo. La natura *doxastica* della politica fuoriesce dall'orizzonte della filosofia platonica che invece si struttura come sistema, come *episteme*, come scienza della verità. Alla luce di questa premessa proviamo a far parlare i testi arendtiani che si stringono in una lettura stringente nei confronti del pensiero platonico. L'Autrice intorno alla metà degli anni '50 lavora a molti progetti di libri, tiene corsi, lezioni che la impegnano ad indagare e a proseguire la ricerca sulla genesi del totalitarismo novecentesco, dopo l'uscita del grande libro del 1951, *Le origini del totalitarismo*. In una serie di lezioni su Marx, poi confluite in un saggio, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Arendt ritorna sulla questione:

Noi oggi sappiamo che Platone e Aristotele si collocano alla fine, e non all'inizio, di quel pensiero filosofico greco che spiccò il volo quando la Grecia ebbe raggiunto, o si apprestava a raggiungere, il suo massimo splendore. Ma resta vero che Platone e Aristotele sono diventati gli iniziatori della tradizione filosofica occidentale e che questo inizio, in quanto distinto dagli esordi del pensiero filosofico greco, è avvenuto in un tempo in cui ogni dimensione politica era venuta meno e ci si poneva un nuovo problema: come può l'uomo vivere al di fuori della politica, mentre dovrebbe essere destinato a vivere in una polis; come può l'uomo vivere senza appartenere ad una polis, in una condizione apolitica o, come oggi diremmo, in una realtà senza Stato? E questo interrogativo sembra avere una strana somiglianza con le questioni che affrontiamo ai giorni nostri.) In altre parole noi paghiamo la verità con la vita, anche se non necessariamente con la nostra vita. Le numerose versioni moderne dell'antagonismo tra vita e spirito hanno tutte, e soprattutto quelle di stampo nietzscheano, la loro origine in tale storicizzazione delle nostre categorie spirituali.

(H.Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* in «MicroMega» 5/1995, p.46).

L'opposizione di *verità* e *opinione*, di *aletheia* e *doxa*, è forse il passo più rivoluzionario compiuto da Platone in senso antisocratico poiché la verità non può manifestarsi nello spazio della *vita in comune* mentre l'imposizione di un regime discorsivo pretende di essere la forma di vita più alta perché incentrata sulla vita contemplativa. In breve, Platone sviluppa quella linea di pensiero che assegna alla filosofia il primato della verità e la stessa idea di libertà viene intesa come libertà dalla politica. Posizione questa ribadita nelle splendide pagine arendtiane della *Vita della mente*, opera postuma (1978), che ricostruisce una linea di continuità che va dal dissolvimento della libertà politica della *polis greca* documentato dal Platone fino alla filosofia romana e ad Agostino.

Arendt schiera Socrate contro Platone perché si fa portavoce della verità dell'apparenza, del gioco delle opinioni in ciascuna della quale si può cogliere la verità che per sua definizione è plurale e prospettica. Il concetto di opinione finirà con l'essere una delle parole chiavi della teoria politica arendtiana in una combinazione di posizioni e punti di vista. La *doxa* socratica è il luogo massimo dell'esposizione politica rispetto alla preoccupazione platonica che è quella di distinguere *verità* e *opinione*, nell'affermare la prima che è filosofica e scientifica e nello svalutare la seconda.

Invece per Socrate, la *doxa* deteneva ancora quel significato che aveva avuto in origine, e continuava ad avere, ella poesia greca. *Doxa* era la formulazione nel discorso di ciò che *mi appare, dokei moi*; e si assumeva che le cose si mostrassero e si rivelassero a ciascuno in maniera diversa. Il metodo socratico della maieutica traeva il proprio significato da una duplice convinzione. Anche se ogni uomo ha il proprio approccio alla realtà che alla fine esprimerà come la sua *doxa*, non conosce, tuttavia, la verità di ciò che gli appare e gli si rivela. Ed è proprio questa verità che Socrate aiutava a portare alla luce. E ciò diventava possibile, inoltre, solo obbedendo alla grande e saggia parola dell'Apollo di Delfi: *Gnothi sauton*, conosci te stesso. Perché soltanto sapendo che ciò che mi appare, appare così soltanto a me, e sarà sempre così in relazione con la mia concreta esistenza, posso comprendere il suo rivelarsi, la sua verità.

L'Autrice in secondo luogo giudica Socrate il filosofo della *vita attiva* che incarna il pensiero libero e critico ma anche la *vis polemica* nel contraddire apertamente la tradizione, nel fare dell'argomentazione una discussione pubblica ossia politica. In questo contesto si apre, rispetto a Platone, la possibilità di un pensiero politico.

L'appropriazione socratica del delfico «conosci te stesso» sarebbe quindi da riferire alla presa d'atto dei limiti entro cui il mondo si apre a ognuno e al rifiuto di riconoscere una verità assoluta alla disponibilità degli uomini: in questo senso, Arendt legge la saggezza di Socrate in relazione alla nozione di *doxa*, non nel significato (posteriore e deteriore) di illusione arbitraria, bensì come apertura al mondo dalla singolarità della posizione individuale, donde il rilievo di un'attività intesa a far manifestare, nel dialogo, quanto a ognuno si rivela. In questa versione, il Socrate arendtiano è sofista, anzi, «il più grande di tutti i sofisti», nella misura in cui si riconosca come «quintessenza» dell'insegnamento sofistico la scoperta che ogni

questione può essere affrontata in due modi diversi, da due distinti punti di vista: per Socrate ci sarebbero tanti *logoi* quanti individui, di cui i discorsi esprimono le *doxai* (punti di vista sul mondo). D'altra parte, il nesso tra singolarità e pluralità dei punti di vista, tra individuale prospettiva sul mondo e complessiva illuminazione del «mondo comune» (*polis*), penetra anche nel singolo individuo, la cui coerenza personale, di fondamentale peso per la lezione socratica, scaturirebbe appunto dal dialogo interiore del *due-in-uno* costitutivo dell'essere umano. Se, nella costellazione della riflessione arendtiana, la facoltà del linguaggio è correlata all'originaria pluralità umana (al fatto, cioè, che non l'Uomo ma gli uomini abitano il mondo), la capacità di pensare è fatta corrispondere al riflesso di quella condizione nella strutturale, magmatica dualità che è insita in ogni soggetto umano.

### ***Filosofia e politica***

Conviene a questo punto riprendere contestualmente uno scritto del 1954, *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, che è un insieme di lezioni tenute da Hannah Arendt nel marzo di quell'anno presso la *Notre Dame University*.

---

L'assunto - sviluppato in particolare nelle lezioni su «Philosophy and Politics» - è che il «mondo» si apra in modo diverso, secondo la posizione in esso occupata, che sia «oggettivo» in quanto «comune» (κοινόν) a tutti: nonostante differenze personali, diverse posizioni nel mondo, e quindi divergenti - «io e te siamo entrambi umani». La *polis*, nella lezione arendtiana, ponendo al centro della vita quotidiana dei cittadini quelle attività, essenzialmente dialogiche in cui le opinioni, i punti di vista si confrontavano, sarebbe stata appunto funzionale alla reale condivisione del mondo umano.

L'insistenza sulla dimensione dialogica rivela come ciò che Arendt recupera come uguale diritto di parola (ἰζηγοπία) sia da intendere non semplicemente come libertà di espressione (il diritto di dire quello che si vuole, in termini cioè individualistici, senza tener conto del punto di vista degli altri), ma come una vera e propria possibilità di accedere alla realtà muovendosi tra opinioni differenti. Su questa facoltà di emanciparsi da un'unica e rigida prospettiva poggia la relazione politicamente più rilevante dell'esperienza della *polis*: la reciproca persuasione che è il vero legame politico dei liberi cittadini.

L'originario orizzonte della politica è, dunque, discorsivo e doxastico: il termine δόξα avrebbe indicato non un'inevitabile, arbitraria distorsione, ma una forma di comprensione del mondo, così come si dischiude al singolo individuo (come «appare a me», δοκεῖ μοι), evocando, a un tempo, anche «splendore» e «fama». È solo al cospetto dei propri simili, infatti, che è possibile apparire, palesarsi: asserire la propria opinione equivale a mostrare chi si è, essere visti e ascoltati dagli altri. Si tratta del peculiare privilegio della sfera pubblica, assente in quella privata e familiare, dove si è nascosti e non si può né apparire, né risplendere: nella *doxa*, come nell'omerico κλέος (fama, gloria), si esprime il piacere di rivelarsi e l'aspirazione a rendere memorabili le proprie azioni e convinzioni, sottoponendole alla luce dell'attenzione dei propri pari. A dispetto del contesto competitivo delle *poleis* greche, il confronto di opinioni è occasione per promuovere riconoscimento reciproco, «una sfera di comprensione» il cui specifico principio attivo – persuadere

(πείθειν) – concorre alla ricerca di un significato condiviso, e, in un certo senso, a controbilanciare l'eccesso agonistico.

Il punto di estremo interesse del discorso arendtiano in questo scritto è la rivalutazione dell'opinione (*doxa*), delle opinioni (*doxai*) che gli uomini manifestano nella condivisione dello spazio pubblico che è lo spazio dell'apparire. Questo motivo dell'opinione assume particolare rilievo nello scritto del 1954 perché contribuisce a neutralizzare lo spirito agonistico che porta alla rovina della città con l'invidia e l'odio reciproco e allo stesso tempo crea le basi per un autentico vivere politico. La natura dello sforzo socratico e il suo fallimento aprirono una frattura profonda che Arendt coglie a proposito del problema del significato della *praxis* rispetto alla *theoria*. Ricapitolando, la lettura arendtiana di Platone muove dall'abisso che si crea tra *filosofia* e *politica* quando nella sua lettura del mito della caverna, la pensatrice tedesca fa notare che Platone, scosso dalla morte del suo maestro, denuncia la validità della persuasione (*peithò*) e la connessa *doxa* quali conseguenze dirette della morte di Socrate.

L'idisioncrasia nei confronti della *filosofia politica* da parte di Hannah Arendt che vuole guardare alla politica con occhi sgombri dalla filosofia è fin troppo nota agli studiosi e ai lettori. Quello che è il dato indiscutibile è il marchio dell'origine greca ossia platonica che immobilizza la politica ossia il *campo della praxis* nell'esperienza del pensiero. Arendt vorrebbe sbrogliare questa matassa non solo per evidenziare come *la politica* sia stata intesa ossia fraintesa, ma liberarla dalle pastoie della metafisica e restituirla all'esperienza della pluralità. Prendiamo, ora, il saggio centrale in cui Arendt presenta in termini più o meno sistematici la filosofia di Platone il cui titolo è *Che cos'è l'Autorità*. Leggiamo:

Platone voleva che fossero i filosofi a governare la città a causa del conflitto esistente tra il filosofo e la polis, o dell'ostilità della polis verso la filosofia. Tale inimicizia, rimasta latente qualche tempo, aveva finalmente mostrato di attentare direttamente alla vita del filosofo in occasione del processo e della condanna a morte di Socrate. In termini politici, la filosofia di Platone indica la ribellione del filosofo contro la polis. (H.Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p.149).

Già da questi passaggi è possibile cogliere il rapporto complesso e talvolta polemico che, secondo l'Autrice, la filosofia ha intrattenuto con la politica o per dirla nel linguaggio platonico, il filosofo rivendica il primato di governo per garantire la sicurezza e l'autonomia del pensiero. Quella del re-filosofo, figura fortemente stigmatizzata da Arendt, provoca la scissione tra discorso filosofico e discorso politico, tra il primato dell'idea e il primato della realtà.

Platone inaugura in questo modo la surdeterminazione della politica come luogo degli affari umani da parte della filosofia, l'egemonia della prassi filosofica su quella politica. Il fatto che questo primato spetti al filosofo e alla sua capacità di governo della città e della legislazione dipenda dal fatto che egli ha assimilato durante un apprendimento lungo e faticoso la scienza della «seconda navigazione» ossia una forma di vita di gran lunga migliore di quella politica. Infatti, la filosofia offre ai reggitori dello Stato un modello di vita sovrasensibile rispetto a cui il potere è ben poca cosa se commisurato al Bene per eccellenza. Solo così è possibile fondare una vita ordinata e pacifica.

All'inizio del settimo libro della *Repubblica* (514 a-517 a) Platone narra il mito della caverna, che delinea la questione della conoscenza, ma anche il rapporto tra filosofia e impegno di vita: conoscere il Bene significa anche praticarlo; il filosofo che ha contemplato la Verità delle Idee deve tornare a rischio della propria vita fra gli uomini, per liberarli dalle catene del mondo sensibile.

### ***La biografia concentrata del filosofo***

La caverna è la potente metafora della *biografia concentrata del filosofo*. Così Platone poté portare a termine il proprio disegno e far nascere la filosofia politica e *trasportare* la rassicurante stabilità delle idee nel mondo incerto, rischioso, mobile della politica. Uomo di *pensiero* invece che di *azione*, egli fonda l'eccellenza umana sul *vedere* invece che sull'*agire* e sovverte lo statuto stesso della politica.

La sostituzione del Bello col Bene inaugura dunque la filosofia politica ossia quella disciplina che si occuperà del buon governo della città, dell'ordine e della praxis, del vivere assieme dei molti sul modello delle Idee.

Il ritorno del filosofo nella caverna decreta dunque la fine della politica in quanto spazio dell'azione plurale e segna l'inizio della politica in quanto sistema costruito sulla *theoria*, patrimonio esclusivo dei filosofi. Con Platone, muore la politica e nasce la filosofia. In un saggio *La tradizione e l'età moderna* che è coevo a *Che cos'è l'Autorità*, Arendt coglie forse il punto più problematico ed intrigante della sua lettura di Platone che riconfigura l'intera storia della filosofia occidentale laddove propone tre fasi di rovesciamento sottese al racconto della caverna:

il primo rovesciamento ha luogo nella caverna stessa, quando uno degli abitatori si libera dai ceppi che li incatenano «alle gambe e al collo», così da permettere loro di guardare soltanto davanti a sé, gli occhi fissi allo schermo sul quale appaiono ombre e immagini delle cose[...]la seconda inversione è l'abbandono della caverna per volgersi al cielo limpido, dove si rivelano le idee[...]Infine, c'è la necessità di tornare nella caverna, di lasciare il regno delle essenze immutabili, tornando a muoversi in quello delle cose periture e degli uomini mortali. (H.ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., Garzanti, Milano, 1999, pp.63-64).

In altri termini, la lettura arendtiana del mito della caverna istituisce la tradizione filosofica del «pensare in termini di opposizione [...] poiché stabilisce gli opposti nella tensione dei quali si muove la tradizione» lungo un asse di coppie oppozionali, *luce e oscurità, verità e falsità, essenza e apparenza, spirito e materia, verità sensibile e verità soprasensibile, parvenze e idee*. La tradizione filosofica si sedimenta in continui rovesciamenti dall'uno all'altro dei due termini opposti e si modella in passaggi ontologici dalle parvenze materiali visibili al regno delle essenze immateriali e invisibili. Nella parabola platonica si ritessono anche i fili della crisi della cultura del XIX secolo nei termini di una ribellione nei confronti delle astrazioni della filosofia (Kierkegaard, Marx e Nietzsche) che la mossa platonica disloca in un altro mondo.

Il filosofo giunto così al termine della «seconda navigazione» potrebbe ritirarsi in solitudine a contemplare l'Idea del Bene, invece ridiscende nella caverna a suo rischio e pericolo con l'obiettivo di governare la città e di mescolarsi agli affari umani. Ora, il vero contenuto della parabola della caverna è proprio in tale

ambivalenza, e non nell'esposizione formale di una nuova dottrina. In definitiva, nella *Repubblica* la parabola si inserisce nel contesto rigorosamente politico di un dialogo che ricerca la forma di un governo ideale.

I termini politicamente più indicativi per designare le attività umane dal punto di vista greco - parola e azione (*lexis* e *praxis*) - sono assenti dal racconto: coloro che soggiornano prigionieri nella caverna appaiono necessariamente intenti solo a scrutare ombre sul fondo della caverna: ovviamente, essi amano guardare quelle immagini illusorie, indipendentemente da urgenze pratiche. Nella lettura arendtiana, insomma, Platone avrebbe certamente inteso presentare gli abitanti della caverna come «uomini ordinari», ma proponendoli nell'unico atto che essi (forzatamente) condividono con il filosofo: la contemplazione disinteressata.

«Sorprendente e decisivo» è il secondo stadio della *fiction*, quello in cui, liberato dalle catene, il prigioniero, dopo essersi rivolto agli oggetti e al fuoco interni alla caverna, si fa «solitario avventuriero»: insoddisfatto della visione delle cose come sono in realtà e della luce artificiale che le illumina, egli vuole scoprire donde giunga il fuoco e quali siano le cause delle cose. A tale scopo il prigioniero si volge ulteriormente alla ricerca, individuando la via verso il mondo esterno. Si tratta dell'atto di nascita dell'indagine filosofica, del gesto che ne rivela la fondamentale intenzione veritativa.

La normalizzazione che la filosofia platonica propone alla politica presuppone «la separazione tra la relatività degli interessi umani, la loro futilità, mortalità e instabilità e l'assoluta verità»; in tale prospettiva si impone la dicotomia tra due atteggiamenti alternativi: contemplare la verità «in solitudine e silenzio», e rimanere catturati (nei discorsi e nelle azioni quotidiane) «nella rete di relazioni e interdipendenze degli affari umani». Così, la stilizzazione della parabola platonica liquida di fatto l'autentica dimensione «politica» e plurale (affidata appunto alle parole, alle decisioni e alle azioni comuni) dell'esperienza della *polis*, come mero vagheggiamento (*doxa*) di ciò che, invece, i filosofi (pochi e contemplativi) cognitivamente comprendono (*verità*).

E il governo del filosofo-re, ossia il dominio imposto agli affari umani da parte di qualcosa che è esterno alla sfera di questi affari, è giustificato non solo dall'assoluta priorità del «vedere» sul «fare», dalla contemplazione sul parlare e sull'agire, ma anche dal presupposto che l'essere umano sia posseduto dall'urgenza di «vedere».

Per Platone la ricerca di un governo ideale condurrà i filosofi ad essere i veri reggitori della città, ad essere veri filosofi-re a condizione che sappiano trasformare la verità contemplata in un complesso di leggi. Il commento arendtiano non lascia dubbi: il filosofo si mette all'opera, torna giù nel mondo della caverna e lì costruisce la città migliore. Solo dopo aver lasciato il mondo ideale e ritornato nell'oscura caverna della *polis*, solo allora il filosofo corre il serio politico del rischio della vita cioè di essere ucciso dagli stessi ex prigionieri ora liberati. Anche quando ritorna nella caverna, il filosofo sa perfettamente che la filosofia non può essere di questo mondo e pertanto egli sconta una propria tragica solitudine nel corso di questa ridiscesa.

La narrazione platonica, insomma, sarebbe stata mirata a giustificare l'operazione fondamentale intorno a cui doveva ruotare il tentativo del filosofo di dare forma all'ambito delle relazioni umane: la trasformazione delle idee in *standard* e misure per regolare i comportamenti, in un sistema di norme applicabili alla condotta umana. Arendt fa notare, in effetti, come, dal punto di vista delle idee intese (nella logica



della parabola della caverna) come «ciò la cui apparenza illumina», e in considerazione dell'ideale speculativo greco del *kalon k'agathon*, l'idea del bello – di ciò che, non essendo funzionale ad altro, semplicemente risplende – avrebbe avuto più diritto di assurgere al vertice delle idee, di essere «l'idea delle idee». Ma per opporsi alla *polis* e alle sue *doxai*, era necessario marcare l'«utilità» della contemplazione: per rivendicare il governo del filosofo era necessario che le cose eterne, oggetto della sua teoresi, risultassero piuttosto «valide» di valore che «belle». A differenza del bello, infatti, il bene poteva essere «applicato» (per esempio per valutare, commisurare), avendo in se stesso un «elemento d'uso»: solo se l'idea del bene fosse risultata dominante tra le idee, Platone avrebbe potuto servirsi delle idee a scopo politico. La funzionalità politica delle idee ne presuppone sia la natura di eterne essenze da contemplare (dove l'eminenza, anche nei dialoghi platonici, della bellezza), sia quella di modelli da imitare. La scelta platonica di fare dell'idea del bene «l'idea delle idee» diventa dunque l'occasione non solo per precisare una strategia politica ma anche per introdurre una riflessione più ampia sulle forme della *vita activa*: l'allegoria della caverna, in questo senso, documenterebbe una trasformazione nella relazione tra attività umane, in primo luogo subordinando alla teoresi del filosofo (che rimane nella lettura arendtiana decisiva per intendere l'origine e la natura speculativa delle idee) le occupazioni umane, e, in secondo luogo, nell'ambito di esse, privilegiando l'opera fabbrile, in cui più chiaramente era possibile intravedere le potenzialità applicative delle idee. Esse, in tale prospettiva, le idee platoniche diventavano paradigmi con cui modellare l'incerto e informe magma delle relazioni umane. Ciò che il filosofo ha visto e contemplato nel cielo delle Idee non ha nulla a che vedere con le forme di vita e con le credenze degli uomini rimasti nella caverna. L'Autrice sembra che non voglia rendere conto delle molteplici direzioni d'indagine dei testi platonici, enfatizzando unilateralmente il primato dell'idea sulla realtà scivolando in un facile monismo che è sotteso pensiero platonico mentre può procedere al recupero di quelle opinioni di cui si fa portatore Socrate, le uniche in grado di generare punti di vista singolari e prospettive visioni del mondo. Il ragionamento di Arendt a questo punto si fa più complesso e raffinato perché, a suo dire, Platone volle cercare un diverso mezzo per guidare gli uomini senza servirsi della forza dal momento che la persuasione e l'argomentazione non sono sufficienti per il governo della che è incapace di sottomettersi alla supremazia delle verità di ragione, e nella *Repubblica* il problema viene risolto con il mito della punizione, o del premio nell'aldilà. All'origine della filosofia politica di Platone vi è quindi questo trasferimento/trasformazione delle idee in criteri, misure e regole di comportamento dal campo filosofico alla politica. L'innesto delle idee nella sfera politica è l'elemento di forte ambiguità platonica che Arendt non smette di focalizzare in maniera insistente. *Governare, dedurre e/o misurare* sono operazioni assolutamente estranee alla formulazione e alla stessa struttura del mondo ideale. Tale ambiguità tra l'idea che deve essere contemplata e l'idea che deve essere misurata confluisce nel mito della caverna la cui lettura per Arendt costituisce il cuore della filosofia politica di Platone che batte per *il vedere* piuttosto che per *l'agire*. E qui si crea il cortocircuito più antisocratico del Platone arendtiano.

L'idea del Bene è il luogo cruciale che determina la torsione necessaria della filosofia di Platone verso la politica, la surdeterminazione della vita politica da parte della speculazione filosofica.

## *La vita della mente*

Ne *La vita della mente*, opera postuma dell'Autrice pubblicata nel 1978, si accentua la dicotomia platonica dei due mondi individuando nella vita solitaria ossia in uno spazio separato il modo di vita ideale del filosofo. Che è quello dell'esule rispetto alla moltitudine e al senso comune. Quasi tutti i filosofi hanno condotto una guerra intestina contro la moltitudine e le sue opinioni, rivendicando con assoluta convinzione il primato della facoltà del pensiero contro il senso comune. Ancora una volta in quest'opera Arendt evidenziando la portata antisocratica che Platone ha impresso alla filosofia ripropone con Socrate un'altra idea di verità che viene alla luce nel parlare e nell'agire ed è per definizione plurale ossia connessa alla facoltà di vedere il mondo dai lati più diversi e cangianti. Per questo Socrate può essere assunto come il filosofo *parresiasta* per eccellenza nel senso che intende vedere la verità in ogni *doxa* intrecciandola con il mondo comune. Nella figura di Socrate la filosofia come *attività del pensare (il due-in-uno)* e la filosofia come *dialeghestai* vengono a saldarsi in una felice convergenza. In lui troviamo, infatti, sia l'esperienza solitaria del pensiero sia l'esercizio della *praxis* e della *lexis* nello spazio comune dell'apparire agli altri e del vivere-insieme. Se nel pensiero occidentale, fosse esistita una tradizione socratica, annota con una punta di leggera ironia l'Autrice, come nelle parole di Whitehead, la storia della filosofia sarebbe stata una raccolta di note a pie di pagina, non a Platone, ma a Socrate. Ora Arendt esamina due affermazioni socratiche contenute nel *Gorgia*. La prima è: "Patire un torto è meglio che commetterlo", la seconda dice: "Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, essendo uno, fossi così in disarmonia e in contraddizione con me stesso" (Platone, *Gorg.* 473d, 482c 483c in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1992). Soprattutto nella seconda si sottintende il tema di una costitutiva dualità dell'essere umano - il *due-in-uno* - che è uno dei grandi motivi di quest'ultima opera arendtiana. Di questo *due-in-uno* vive il pensiero, tanto che Platone ha potuto definire quest'ultimo come *il dialogo senza voce fra me e me stesso*; nel dialogo fra me e me stesso io sono costretto a fare i conti con le mie azioni e le mie scelte e devo giustificarle di fronte a un mio altro io, senza perciò possibilità di mentire. E sta qui la soluzione del problema del rapporto tra pensiero e vita etica.

Se il pensiero può qualcosa contro il male, se riveste una qualche valenza etica, ciò non dovrà attribuirsi agli eventuali oggetti che si darà o produrrà, ma piuttosto dovrà annettersi all'attività di pensare in quanto tale. La dualità del *due in uno* è, come dire, un *factum* della pluralità interna, una modalità di conoscenza che si attualizza in ogni processo mentale, una prevenzione per discernere ed evitare il male. Ciò conferma che l'idea arendtiana di pluralità coniughi le sfere della *vita activa* e della *vita contemplativa*, il vero punto di contatto diretto tra la dimensione di ciò che facciamo e ciò che facciamo quando pensiamo, tra lo spazio aperto in cui parliamo e agiamo in mezzo agli altri e quello dove siamo soli con noi stessi. Ma, ancora una volta, non è l'attività di pensiero a costituire l'unità, a unificare il due-in-uno; al contrario, il due-in-uno diviene Uno non appena il mondo esterno si imponga di forza al pensatore e tronchi bruscamente il processo di pensiero. Allora, quando è richiamato per nome nel mondo delle apparenze, là dove è sempre Uno, è come se nel pensatore, scisso in

due dal processo di pensiero, la differenza si richiudesse di colpo. In termini esistenziali, pensare costituisce un'occupazione solitaria, ma non è l'occupazione dell'isolato. La solitudine è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. Invece l'isolamento si produce quando sono solo senza essere capace di scindermi nel *due-in-uno*, senza essere capace di tenermi compagnia, allorché, "vengo meno a me stesso" (*ich bleibe mir aus*) o, per dirla in altro modo, quando sono uno e senza compagnia [...] Nulla forse indica con più forza che l'uomo esiste essenzialmente al plurale perchè nel corso della sua attività mentale la solitudine attualizza la semplice coscienza di sé. In questa dualità dunque risiede l'essenza del pensiero che può diventare dialettico e critico il cui criterio di validità non sarà né l'intuizione data nell'evidenza sensibile, né la deduzione del ragionamento logico, ma l'accordo, l'essere coerenti con se stessi. La differenza tra me e me stesso, d'altra parte, presuppone che il pensiero - come attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza - sia in ascolto dell'altro che è in me. Gli esseri umani vivono nella pluralità e ne dipendono anche per la vita della mente che si dà solo alla condizione della pluralità. La natura intrinsecamente dialogica del pensiero mostra come nella solitudine dell'io che pensa valga pur sempre la pluralità che è la cifra della condizione umana. Anche il problema della vita etica trova qui la sua ragion d'essere perché chi non conosce il dialogo tra *me e me* non entrerà mai in contraddizione con se stesso e mai potrà vigilare le sue azioni e le sue scelte. Pertanto ciascuno di noi deve vigilare ed esercitarsi nella ricerca del significato perché ogni giorno bisogna fare i conti con l'agire. Ciò che per Platone andava da sé - che la «pura conoscenza si occupa delle cose che sono sempre le stesse senza cambiamento o mescolanza, ovvero di ciò che ad esse è più affine» (*Filebo*, 59, b,c,) - rimase, pur con molte variazioni - l'assunto principale della filosofia fino alle ultime fasi dell'epoca moderna.

La risposta di Platone a Socrate è che solo lo *stupore* ci fa pensare perché tale è la passione del filosofo che quella di stupire (*thaumazein*): «Come l'arcobaleno, che connette il cielo alla terra, reca agli uomini il proprio messaggio, così il pensiero o la filosofia, rispondendo stupito alla figlia di Taumante, connette la terra al cielo». In tal modo, Platone piega così l'intera esperienza del filosofo a quella singolarità messa alla prova nel pathos del *thaumazein* finendo col neutralizzare l'essenziale pluralità della condizione umana dentro e fuori di noi. Fatti e eventi per Platone non meritano un'attenzione filosofica. Infatti, il *thaumazein* e il *doxazein* sono incompatibili.

Non è azzardato sostenere che la pratica socratica del pensare che si intreccia invece con la sfera dell'agire compri al contempo la forte unitarietà e coesione del pensiero arendtiano dopo questa sua tormentata battaglia con Platone. Infatti la *doxa* non è solo opinione ma una porzione di mondo che si apre. La verità arendtiana è socraticamente *doxastica* e *prospettica* che istituisce l'autentico spazio politico. L'origine di questo spazio è paradossalmente la solitudine di quel dialogo pensante del *due-in uno*.

H. Arendt, *Socrate*, Cortina editore, Milano 2015.

H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999.

H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006.

H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.