

Hannah Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, 2015, pp. 123, € 11, ISBN 9788860307590

Davide Brugnaro, Università degli Studi di Padova

Il testo qui presentato costituisce la terza e ultima parte di una serie di lezioni che Hannah Arendt tenne alla Notre Dame University nel marzo del 1954 dal titolo *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*; in esso la pensatrice sviluppa un'importante riflessione sull'origine del rapporto fra filosofia e politica a partire dall'esperienza greca della *polis* e dalla vicenda che lega Socrate e Platone. Lo scritto, redatto da Arendt in una lingua "non materna" e pensato per essere letto in un'aula universitaria, è ora disponibile in questa nuova edizione, egregiamente curata da Ilaria Possenti, la quale risulta importante per almeno tre ordini di motivi. In primo luogo, questo corso del '54, sebbene troppe volte in ombra in alcune letture del pensiero dell'Autrice, costituisce un tassello imprescindibile per lo studio del rapporto fra l'agire e il pensare – quegli ambiti dell'attività umana che Arendt considera più densi di significato. In secondo luogo, Possenti si impegna in un nuovo e notevole lavoro di *editing*, curando la traduzione dal dattiloscritto originale, la suddivisione in paragrafi, l'introduzione, una nota al testo e le note critiche; queste ultime, in particolare, costituiscono uno strumento efficace non soltanto perché giustificano scelte di traduzione o integrano alcuni passaggi, ma soprattutto poiché segnalano importanti connessioni con altri testi di Arendt, fra cui le opere maggiori, la produzione coeva e quella preziosa fonte di indicazioni rappresentata dai *Quaderni e diari*. Infine, al testo seguono i saggi critici di Adriana Cavarero e Simona Forti, senza dubbio due fra le interpreti più accreditate del pensiero arendtiano nel panorama nazionale italiano.

Per orientare il lettore nel comprendere il valore dello scritto all'interno dell'economia globale dell'opera arendtiana, utile è la precisazione preliminare di queste due studiose, secondo la quale è possibile trovare il riferimento a Socrate su due scene. La prima vede nel filosofo ateniese l'inizio di una pratica filosofica e, assieme, politica che Platone ha poi tradito (ed è proprio su tale contrapposizione che è costruito il testo); la seconda scena, invece, considera Socrate modello di un pensiero critico che sta alla base della facoltà di giudicare.

Nonostante la sua brevità, si tratta di un testo molto denso, per cui risulta complesso fornirne una sintesi che sia esaustiva e chiara allo stesso tempo; in questa sede l'intento sarà, pertanto, quello di mettere in luce alcuni nodi ritenuti significativi in riferimento agli interessi persistenti della filosofa tedesca e agli sviluppi delle sue riflessioni. Il corso, infatti, costituisce il punto di avvio di una "questione socratica" che nasce proprio nei primi anni Cinquanta e che non smetterà di stimolare Arendt fino alle pagine su *Pensare* (1973).

Tesi principale è che l'abisso fra filosofia e politica sia sorto in seguito alla condanna di Socrate e, in particolare, alle conseguenze che Platone ne ha tratto. Quest'ultimo, infatti, ha iniziato non soltanto a dubitare del valore della persuasione, ma anche a nutrire quel disprezzo delle opinioni che diventa la base per il suo concetto di verità (intesa, per l'appunto, come l'esatto opposto della *doxa*); per Arendt, tuttavia, la contrapposizione verità/opinione è esattamente la conclusione più antisocratica che Platone potesse ricavare dal processo a Socrate. Ulteriore e conseguente mossa, definita da Cavarero "speculativamente fatale" (p.87), è stata l'introduzione nella sfera delle faccende umane – secondo Arendt, relativa per definizione – di criteri assoluti, ovvero l'utilizzo delle idee per regolare l'ambito politico; l'allegoria della caverna è stata infatti progettata, per Arendt, al fine di raffigurare la politica dal punto di vista della filosofia, non viceversa. Ciò si è tradotto in una degradazione della sfera degli *human affairs* a pura attività di governo, ossia a dimensione che deve essere regolata da criteri ad essa esterni. La svolta platonica si caratterizza, dunque, come un pesante fraintendimento dell'insegnamento del maestro.

Sono almeno due i punti meritevoli di attenzione. Il primo riguarda il nesso verità-opinione. Mentre solitamente in Arendt la verità è connessa alla coercizione, qui – come nota giustamente Possenti – vengono poste le basi per una "concezione della verità come opinione veritiera" (p.14). Per Socrate, infatti, la verità non è contrapposta alla *doxa*, ma vi aderisce: dialogando coi suoi interlocutori, egli cerca la "verità nella *doxa*" (p.35), la quale ha valore politico poiché non è soltanto l'opinione di un uomo, ma è soprattutto la formulazione della sua posizione o apertura sul mondo.

Il secondo punto, più complesso, concerne il rapporto fra pensiero e pluralità. Come sottolinea Cavarero, la tesi del testo non è affatto nuova; la novità sta nel diverso trattamento che, secondo

Arendt, Socrate e Platone riservano al dato della pluralità: mentre il primo avrebbe il merito di confrontarsi con il mondo poliprospectivo delle *doxai* dei suoi concittadini, la “tirannia del vero” (p.31) del secondo sacrifica il mondo comune nella coincidenza totalizzante di Unità, Essere e Verità. Socrate, nell’interpretazione arendtiana, ha voluto rendere la filosofia rilevante per la *polis* in un senso nuovo: non aspirava ad essere né *sophos*, né governante, bensì tafano. La maieutica era per lui un’attività politica perché desiderava rendere i suoi concittadini, con le loro *doxai*, più veritieri; la funzione politica del filosofo consisteva nell’aiutare a stabilire un mondo comune, retto sulla capacità di comprensione tipica della relazione d’amicizia, in cui non c’è bisogno del comando. Per tutti questi motivi è legittima la lettura di Possenti, la quale vede in Socrate il tentativo di una “democratizzazione della democrazia” (p.8).

La fondamentale scoperta del “due-in-uno”, ossia di quel dialogo silenzioso dell’io con se stesso in cui consiste l’attività del pensiero, è da Arendt attribuita a Socrate, non a Platone, come ricorda anche Cavarero. La rilevanza politica di tale scoperta risiede nel fatto che la solitudine, ritenuta prerogativa dei filosofi e sospettata dalla *polis* di essere una condizione anti-politica, è al contrario “la condizione necessaria per il buon funzionamento della *polis*” (p.46) stessa. Per Arendt, infatti, gli uomini non soltanto esistono al plurale, ma portano in sé un “indizio” (p.44) di questa pluralità, poiché essa è rappresentata nel sé mutevole e ambiguo che ci accompagna. La pluralità, “insita” (p.42) in ogni uomo, non può pertanto essere mai eliminata. Da questo punto di vista, la colpa più grave di Platone è l’aver voluto prolungare oltre ogni limite l’attimo non discorsivo in cui consiste la meraviglia (inizio e fine della filosofia), cercando di trasformarlo in un modo di vita, il *bios theōrētikos*. Il filosofo platonico, infatti, “fonda la sua intera esistenza sulla singolarità di cui fa esperienza nel *pathos* del *thaumazein*; e così facendo distrugge, dentro di sé, la pluralità della condizione umana” (p.60). Questa pluralità, invece, deve per Arendt essere assunta come oggetto del *thaumazein* se si vuole giungere ad una nuova filosofia politica.

Il bel saggio di Adriana Cavarero, da una parte, chiarisce il rapporto fra *thaumazein*, *theōrein* e due-in-uno e, dall’altra, inquadra i temi di Socrate all’interno del pensiero arendtiano nel suo complesso, mettendoli in relazione all’obiettivo del ripensamento dell’umano, nonché alla questione ontologica della radicalità del male e a quella morale della sua banalità. Ed è

proprio Socrate a funzionare come doppio antidoto nei confronti di queste due facce, distinte ma non contrapposte, del male. L'Autrice del contributo, infatti, pone l'accento sulla complicità che la tradizione metafisica ha avuto, secondo Arendt, nella comparsa di Auschwitz. Non si tratta certo di un nesso causale, ma di una forte correlazione: Platone è per Arendt padre di "un'ontologia falsa" e "astratta" che, in quanto incapace di pensare la pluralità – e, quindi, la politica – non è stata in grado di opporre una "resistenza teorica alla nientificazione fattuale" (p.80) della pluralità stessa.

I due saggi critici sono, in un certo senso, complementari: se Cavarero evidenzia il legame fra ontologia e politica, Forti focalizza l'attenzione su quello fra politica ed etica.

Mediante l'interessante riconoscimento di un circolo virtuoso fra il Socrate arendtiano del due-in-uno, il Socrate parresiasta di Foucault e quello eretico di Patočka, in quanto accomunati dalla definizione del pensiero come attrito, resistenza nei confronti del contesto e vigilanza verso ogni forma di dominazione, Simona Forti si concentra sull'etica socratica come modo di vita, contribuendo a delineare la fisionomia di quella seconda scena arendtiana in cui Socrate è scopritore di un'esperienza solitaria della coscienza che "per sua stessa natura" (p.102) minaccia la coesione della comunità politica. Il "momento socratico autonomo" (p.121) che i tre autori recuperano in chiave antiplatonica diventa la base di un processo di soggettivazione etica. Da questo punto di vista, Socrate e Eichmann rappresentano due forme sempre possibili e antitetiche della soggettività: Socrate è "esempio di come una vita singolare possa fare scudo contro gli eccessi del potere", ossia di "un'attività etopoietica, del modo in cui un *bios* si fa *ethos*" (p.100).

Come si è tentato di mostrare, dunque, questo corso arendtiano del '54 risulta particolarmente affascinante. Ciononostante, esso complica il quadro d'insieme: la maggiore difficoltà di Arendt, sottolinea criticamente Cavarero, è pensare il rapporto fra azione e pensiero, il passaggio dall'esterno all'interno; la congiunzione fra i due ambiti pare essere la categoria della pluralità (esterna e reale, o interna e rappresentata), ma "non viene mai sufficientemente chiarito il tipo di rapporto che i due modi dell'essere-insieme intrattengono" (p.95). Agire e pensare sono ambiti separati ma che Arendt si sforza di connettere "in modo altalenante e con esiti non sempre convincenti" (p.93), cosicché l'accostamento fra pluralità del mondo comune e dualità del

pensiero pare un po' forzoso. Infatti, sostiene Possenti, continuare il percorso intrapreso in quelle pagine, avrebbe richiesto la tematizzazione proprio del rapporto fra pluralità e dualità. Come osserva anche Forti, Arendt lascia, di fatto, non risolto lo statuto del soggetto, dal momento che non chiarisce in cosa si radichi il due-in-uno, il quale rischia di sembrare un "dono inspiegabile" (p.107).

Lo stesso presupposto da cui muove Arendt, ossia la contrapposizione Socrate/Platone, è problematico, in quanto difficile da provare, soprattutto filologicamente. Tuttavia, concordano le studiose, non è come storica della filosofia che Arendt si avvicina alla questione: suo intento è "pensare con Socrate e mediante Socrate" (p.73), pertanto ella ne fa "un tentativo di immaginazione e reinvenzione filosofica" (p.18), una sorta di "proiezione idealtipica" (p.101). Per usare le parole di Arendt, Socrate rappresenta l'esempio di una relazione non gerarchica, ma "ancora solida tra esperienza politica ed esperienza filosofica" (pp.59-60); in questo senso, afferma Forti, egli è "*alter ego*" (p.103) della stessa Arendt.

Se il paradigma socratico è simbolo di quell'"alternativa rimossa" (p.15), come lo definisce Possenti, capace di far crollare i dualismi, e se, come scrive Cavarero, funge da "modello" (p.93) sia nell'agire che nel pensare, allora la questione socratica diviene una delle chiavi di lettura più interessanti e proficue dell'opera arendtiana, una possibilità – ancora poco indagata – di ricomporre in qualche modo la frattura fra pensiero e azione, poiché entrambe, in definitiva, altro non sono che due modalità dell'essere-insieme.