

## "Hannah Arendt: ripensare la politica"

Liceo Scientifico Statale – Luino – 18 aprile 2008

### Del deserto e delle oasi<sup>1</sup>: Hannah Arendt e l'oblio del politico

La mia prima preoccupazione – una volta accettato l'invito a intervenire a conclusione del vostro seminario su *La vita della mente* – è stata quella di individuare, nelle pagine della ultima, incompiuta fatica della Arendt, un punto di innesto per svilupparne la originale posizione teorica rispetto alla tradizione del pensiero politico occidentale (in questo modo rispondendo alle attese di chi mi aveva proposto il tema «Hannah Arendt: ripensare la politica»).

Da *The Life of the Mind* a *Introduction into Politics*

Come penso avrete avuto opportunità di constatare nel testo, le occasioni in effetti non mancano; due, tuttavia, appaiono particolarmente invitanti. La prima è rappresentata dalle stesse indicazioni della autrice nella sua *Introduzione*, dove ella richiama il caso Eichmann come «stimolo immediato» alle origini del suo interesse per le «attività spirituali». La seconda è costituita dalla interruzione della stesura proprio all'attacco della terza parte, dedicata al *Giudizio*: come è noto, gli editori, per colmare la lacuna<sup>2</sup>, hanno fatto ricorso al materiale delle lezioni della Arendt sulla *Critica del Giudizio* di Kant (New School for Social Research, New York, 1970), pubblicate postume, a cura di Ronald Beiner (con un importante saggio interpretativo), agli inizi degli anni Ottanta<sup>3</sup>. Lezioni in cui l'autrice interpretava la terza Critica come l'opera autenticamente politica di Kant.

Le due occasioni sono effettivamente tali da consentire di saldare le implicazioni morali e politiche del *pensiero* (la *banalità del male* nel caso Eichmann e il problema della responsabilità di fronte ai regimi totalitari) e quelle politiche del *giudizio* (il riferimento alla pluralità di punti di vista, la *mentalità ampia*, la *comunicabilità* del giudizio) per muovere al cuore della riflessione arendtiana sul senso della politica. Mi auguro di non deludere se confesso di aver preferito un approccio diverso, che eviti – per quanto possibile – le difficoltà interpretative del confronto con Heidegger (il cui *pensare*, a differenza di quello socratico, non ha saputo scongiurare il disastro politico), che io credo essenziale<sup>4</sup> per valutare l'impegno della Arendt nella paradossale<sup>5</sup> elaborazione di

---

<sup>1</sup>) Si tratta del titolo di un paragrafo degli appunti – risalenti al 1955 – con cui la Arendt presentava il progetto di una sua *Introduzione alla politica* per l'editore tedesco Piper. Nella primavera dello stesso anno, la Arendt concludeva le sue lezioni alla Università di Berkeley, California, con lo stesso motivo («il deserto avanza e il deserto è il mondo nella cui congiuntura ci muoviamo»). Su questo si veda in particolare il commento di Ursula Ludz alla sua edizione di Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 142 ss.

<sup>2</sup>) La Arendt anticipa sinteticamente le sue idee in merito nel breve *Post-scriptum a Pensare*.

<sup>3</sup>) H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di R. Beiner, Il nuovo melangolo, Genova, 2005.

<sup>4</sup>) Sulla scorta, tra l'altro, di Dana R. Villa, "The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann", in *Hannah Arendt. Twenty Years Late*, edited by L. May and J. Kohn, MIT Press, Cambridge Mass., 1996, ma anche di Richard J. Bernstein, "Arendt on thinking", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by D. Villa, Cambridge 2000.

<sup>5</sup>) Come acutamente rilevato da Bernstein, op. cit., p. 286.

una «fenomenologia del pensiero», e la discussione<sup>6</sup> dei due presunti modelli di *giudizio* - dal punto di vista dell'attore politico l'uno, dal punto di vista dello spettatore (*in primis* poeti e storici) l'altro - e relative fonti (Aristotele, Kant).

Vi sia di conforto sapere che il percorso che propongo rimane comunque immanente e centrale nel disegno de *La vita della mente* e soprattutto sotto l'egida di una figura filosofica altrettanto autorevole: Socrate. Non si tratta di per sé di un percorso originale<sup>7</sup>, e, per il rilievo delle pagine sul pensatore ateniese (*La risposta di Socrate*) nella prima parte dell'opera, può addirittura apparire scontato: in una prospettiva teorica - come spero di dimostrare - l'approccio socratico si rivela, tuttavia, una chiave interpretativa potente.

*Socrate nei progetti della* Introduzione alla politica

È stato scritto che se si vuole comprendere la Arendt occorre risalire a *Le origini del totalitarismo* (1951), «un'opera programmatica che ha valore di origine e di cui tutti i testi successivi sono la ripresa, la prosecuzione, il chiarimento, la correzione»<sup>8</sup>. La difficile impresa di «raccontare» la storia dell'inferno nazista<sup>9</sup> è assunta dalla Arendt nel dopoguerra e trova espressione nelle domande della *Prefazione a Le origini del totalitarismo* - «che cosa succedeva?», «perché succedeva?», «come era potuto succedere?»<sup>10</sup>. Esse per molti versi guidano tutta la sua riflessione<sup>11</sup>.

In relazione, infatti, al problema del «male radicale» - moralmente legato alla «immagine dell'inferno» dei campi - la Arendt, in una lettera a Jaspers dell'inizio degli anni Cinquanta (4 marzo 1951), delinea i tratti di un programma di ricerca inteso a decostruire la tradizione del pensiero politico occidentale. Ella riconosce di non sapere che cosa sia realmente il «male radicale», ritenendo comunque che esso abbia in qualche modo a che fare con (i) la riduzione degli uomini in quanto uomini a una condizione di superfluità, che interverrebbe con (ii) la eliminazione di ogni *unpredictability*, imprevedibilità, spontaneità. Tutto ciò sarebbe connesso con (iii) la illusione di onnipotenza dell'Uomo: essa rende gli uomini (la pluralità) superflui. In tutto ciò la Arendt - in forme ancora da determinare - percepisce una responsabilità della tradizione politica, da Platone a Marx: essa, in effetti, parlando dell'Uomo, ha trattato solo incidentalmente della pluralità<sup>12</sup>.

I temi qui sollevati sono al centro della vicenda editoriale e intellettuale della *Introduzione alla politica*, di cui, tra l'autunno del 1955 e quello del 1956, Hannah Arendt - su sollecitazione di e per l'editore Klaus Piper - stende un progetto, ripreso e riarticolato ancora fino alla fine del decennio (Piper fu aggiornato per l'ultima volta nella primavera del 1959, prima che l'impresa si arenasse definitivamente: l'ultimo atto è l'annullamento del contratto con l'editore americano, nell'ottobre 1960)<sup>13</sup>. Come

---

<sup>6</sup> ) Per la quale si può senz'altro rinviare a Maurizio Passerin D'Etrèves: *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994, ora anche "Arendt's theory of Judgement", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by Dana Villa, Cambridge 2000.

<sup>7</sup> ) Si veda, per esempio, il recente e convincente lavoro di Catherine Vallée, *Hannah Arendt: Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006.

<sup>8</sup> ) Anne Amiel, *Hannah Arendt: politique et événement*, PUF, Paris 1996, p. 6.

<sup>9</sup> ) H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 100-101.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. LVI.

<sup>11</sup> ) Una convinzione ribadita da C. Vallée, *op.cit.*, p. 10.

<sup>12</sup> ) *Commento del curatore a H. Arendt, Che cos'è la politica*, a cura di U. Ludz, cit., pp. 114-115.

<sup>13</sup> ) Per i particolari l'informatissimo commento della Ludz.

risulta anche da una coeva lettera a Jaspers (6 agosto 1955), la Arendt aveva in cantiere un «libro sulle teorie politiche», da intitolare *Amor Mundi*: in tal modo, secondo Ursula Ludz, ella probabilmente si riferiva a un complesso di studi cui sono riconducibili *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963) e appunto la incompleta *Introduzione alla politica*.

Si aggiunga che alla fine del 1959 la Arendt avanza alla Rockefeller Foundation richiesta di finanziamento per una *Introduction into Politics*, prospettata come un seguito di *The Human Condition*: in termini di attività umane, essa avrebbe preso in esame «esclusivamente l'azione e il pensiero»<sup>14</sup>. Insomma, esaminando i progetti della Arendt nel decennio Cinquanta, l'opera introduttiva alla politica è assolutamente centrale. Il percorso dalla *vita activa* alla *vita contemplativa* prevedeva, infatti, una tappa intermedia: pensare è «possibile e senza dubbio efficace ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica. Ma soltanto lì». Le «condizioni di libertà politica» si riferivano appunto all'argomento della sua *Introduzione*: lo spazio politico<sup>15</sup>. Ma, per tornare al nostro tema, qual è il rilievo «socratico» di tale progetto?

Esaminando la «struttura» prevista dalla Arendt nel 1955 per la sua *Einführung*, dei quattro capitoli allora contemplati, il primo era dedicato al «pregiudizio», il secondo specificamente ai «pregiudizi filosofici verso la pluralità, l'essere insieme, e le opinioni», il terzo alla «posizione socratica», il quarto alla «pluralità nelle forme di governo». Se l'attenzione dell'autrice si focalizzava nel terzo capitolo sulla «unica pratica filosofica che si sia svolta in pubblico»<sup>16</sup> - una sottolineatura che rimane costante fino a *Thinking and Moral Considerations* (1971) -, già nel secondo era rintracciata l'origine storico-filosofica delle prevenzioni nei confronti della politica nel nodo «Platone-Socrate». A documentare, insomma, il ruolo cruciale che la figura socratica rivestiva nella riflessione della Arendt come nucleo teorico intorno a cui si era contraddittoriamente cristallizzata la tradizione del pensiero politico occidentale.

Ciò è ulteriormente provato da una densa annotazione che racchiude un vero e proprio programma di indagine di ispirazione socratica, tra *vita activa* e *vita contemplativa*:

«Presupposto: che io, quando sono solo con me stesso (= pensare), sia due e non uno. La pluralità penetra nell'essere soli. Perciò non contraddirsi – sul piano logico e etico. [...] Socrate: sii come vorresti apparire; parte dalla dimensione pubblica, dal suo fulgore e dalla sua apparenza».<sup>17</sup>

«Wege, nicht Werke»: sul rilievo dei progetti per la *Introduzione alla politica*

Per valorizzare ancora di più il contributo socratico della Arendt, è opportuno ritornare sulla centralità del progetto della *Introduction into Politics* nella ricerca complessiva da lei portata avanti dal dopoguerra.

Nella richiesta di sovvenzione alla Rockefeller Foundation (1959), la Arendt delinea i contorni di un'opera divisa in due parti: un riesame critico dei concetti tradizionali del pensiero politico; un esame sistematico di quelle sfere del mondo e della vita umana che indichiamo generalmente come politiche<sup>18</sup>. Si tratta di un approfondimento e di una diversa articolazione di elementi presenti già all'inizio degli anni Cinquanta nelle indagini intorno al pensiero di Marx, di cui abbiamo traccia non solo per quanto

---

<sup>14</sup> ) *Ivi*, p. 160.

<sup>15</sup> ) *Ivi*, p. 119.

<sup>16</sup> ) *Ivi*, p. 155.

<sup>17</sup> ) *Ivi*, pp. 155-156.

<sup>18</sup> ) *Ivi*, pp. 160-161.

pubblicato (in *Vita activa*, in particolare), ma soprattutto per il progetto (1951-2) sottoposto alla Guggenheim Foundation per una ricerca su *Totalitarian Elements in Marxism*, a integrazione del volume – allora appena pubblicato – su *Le origini del totalitarismo*, e per un ciclo di lezioni (*Karl Marx and the Tradition of Political Thought*) professato, nell'ottobre-novembre 1953, alla Princeton University.

In quella occasione la Arendt sostenne la tesi che la tradizione del pensiero politico occidentale si fosse aperta con Platone-Aristotele e chiusa definitivamente con le teorie di Marx. Più precisamente ella enucleava e distingueva analiticamente due diverse tradizioni, in realtà storicamente intrecciate: (i) quella del pensiero politico cristallizzatosi sulle forme di potere, sulla esperienza pre-politica del governare divenuta modello di tutte le dottrine del potere; (ii) quella del pensiero cristallizzatosi nel concetto di lavoro (nel dominio della necessità e non della libertà)<sup>19</sup>. Non a caso la Arendt giustificava il proprio ritardo nei progetti per la *Introduction* con la esigenza analitica di focalizzare convenientemente la principale attività politica umana - l'*azione*: «per giungere a una adeguata comprensione della azione è stato necessario separarla dalle altre attività umane con cui viene confusa (*labor, work*)»<sup>20</sup>.

Lo scopo della *Introduzione alla politica* era duplice. Da un lato scoprire la provenienza delle strutture concettuali portanti della nostra tradizione, esaminando le concrete esperienze storiche e politiche alla loro origine: in questo senso esse andavano «ricatturate e riattualizzate», per evitare pericolose generalizzazioni. Dall'altro esaminare sistematicamente le sfere del mondo e della vita umana considerate propriamente politiche: sfera pubblica e azione. In relazione a ciò, la Arendt rileva:

«In termini di pluralità umana, vi sono due modi fondamentali dell'essere-insieme: l'essere-insieme con gli altri uomini e con i propri pari, da cui scaturisce l'azione, e l'essere-insieme con il proprio Sé, cui corrisponde l'attività di pensare. La conclusione dovrebbe dunque vertere sulla relazione tra agire e pensare, tra politica e filosofia»<sup>21</sup>.

È chiaro come nel disegno della autrice la ricerca tracciasse un ponte tra quello che era stato concretamente il suo contributo teorico negli anni Cinquanta (*The Human Condition*) e quella che sarebbe diventata la prospettiva teoretica di *The Life of the Mind*: come marcato in precedenza, tale spazio fu parzialmente riutilizzato per gli «esercizi di pensiero politico» contenuti nella raccolta *Between Past and Future* (1961), in *On Revolution* (1963), oltre che nei corsi universitari<sup>22</sup>. Gettando un ultimo sguardo al contenuto previsto dal progetto arendtiano, secondo i frammenti e le linee guida conservati e editi da Ursula Ludz, è inoltre possibile intravedere il contesto in cui maturò l'interesse per la terza Critica kantiana, come chiave di volta per un radicale ripensamento della politica, che tanta parte avrebbe avuto nella ultima riflessione della Arendt:

---

<sup>19</sup> ) *Ivi*, pp. 116-117.

<sup>20</sup> ) *Ibidem*.

<sup>21</sup> ) *Ibidem*.

<sup>22</sup> ) Fondamentale per il nostro tema la serie di lezioni dalla Arendt tenuta nel marzo 1954 presso la Notre Dame University, la cui terza e ultima parte è stata pubblicata come *Philosophy and Politics*, «Social Research» LVII, 1, 1990, pp. 73-103; trad. it., a cura di Maria Giungati, «Humanitas», Nuova Serie, LIII, n. 6, dicembre 1998, pp. 941-976. Importante – a conferma di un interesse perdurante – anche il corso alla New School for Social Research del secondo semestre 1969, dal titolo *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, tradotto parzialmente da Simona Forti, *Che cos'è la filosofia politica?*, in «Micromega» 1/2007, pp. 99-116.

«Introduzione alla politica.

Prefazione o primo paragrafo: l'uomo si preoccupa di se stesso (scoperta del Sé). Questo a partire dall'età moderna. Invece: al centro della politica vi è sempre la preoccupazione per il mondo. Il deserto e le oasi. Il rischio di portare il deserto nell'oasi. Scopo della politica è cambiare o conservare o fondare un mondo.

I soli che credono ancora al mondo sono gli artisti: persistenza dell'opera d'arte, che riflette il carattere persistente del mondo. Essi non possono permettersi di alienarsi dal mondo. [...]

Deserto: quando incombe la minaccia di sterminio della vita organica, la preoccupazione non è più l'uomo.

Scoperta kantiana della dimensione pubblica e della pluralità sulla scorta del bello. Nel bello appare il mondo abitato dagli uomini, non l'umanità»<sup>23</sup>.

Nella fase più cupa del confronto politico-militare tra grandi potenze, al vertice delle campagne maccartiste<sup>24</sup> (esauritesi solo nel 1954), all'interno di uno scenario reso pre-apocalittico dalla *escalation* nucleare (di cui si ha ancora chiara eco in *The Human Condition*), la Arendt, da un lato, coglie il compimento del processo di «alienazione dal mondo», esemplare portato dell'età moderna, dall'altro, di fronte al «deserto» che avanza, ribadisce due punti fermi della sua teoria politica: (i) «scopo della politica è [cambiare o conservare o] fondare un mondo»; (ii) il mondo è «abitato dagli uomini», non dalla «umanità»: la «pluralità» è un elemento fattuale imprescindibile. Rispetto a ciò arte e bellezza rappresentano le «oasi»: (a) in quanto l'opera persiste, contribuendo alla persistenza del mondo; (b) in quanto – nella lettura kantiana della Arendt – il giudizio estetico implica la «dimensione pubblica» e si fonda su una sorta di pluralità interiorizzata nel *sensus communis*: «mettersi col pensiero al posto di ogni altro (massima della mentalità “ampia”)<sup>25</sup>».

### Arendt e Socrate

Catherine Vallée ha di recente valorizzato il confronto arendtiano con la figura socratica, evidenziandone «tre volti»: (i) il cittadino-filosofo che aiuta a ripensare la relazione tra filosofia e politica (in questo senso elemento concettuale guida sarebbe la «pluralità»); (ii) il moralista che aiuta a ripensare il nesso tra politica e morale (in forza della nozione fondamentale di «due-in-uno»); (iii) il pensatore critico che consente di indagare il rapporto tra il pensiero (o la assenza di pensiero) e la facoltà di discriminare il bene dal male (in relazione al «giudizio»)<sup>26</sup>. Si tratta di tre aspetti che la Arendt non avrebbe sempre sviluppato e approfondito contestualmente; il loro rilievo nella sua riflessione, anzi, potrebbe essere distribuito su tre decenni: il primo è sondato in particolare nelle ricerche degli anni Cinquanta<sup>27</sup>, il secondo nei saggi degli anni Sessanta<sup>28</sup>, il terzo soprattutto negli ultimi lavori, a partire dal saggio *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971).

### Socrate e la filosofia politica

---

<sup>23</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 151-152.

<sup>24</sup> ) Non deve essere stato facile tirare avanti in quel clima di sospetto soprattutto per il compagno della Arendt, Heinrich Blücher, ex spartachista!

<sup>25</sup> ) H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 109.

<sup>26</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, p. 25.

<sup>27</sup> ) Penso soprattutto ai frammenti della *Introduzione alla politica* e alle lezioni del 1954 alla Notre Dame University.

<sup>28</sup> ) Tra gli altri, in particolare, *La crisi della cultura* (1960), *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), *Verità e politica* (1967).

Ma perché la Arendt ritiene Socrate tanto importante per la tradizione della filosofia politica occidentale? Nella sua prospettiva Socrate è essenziale per la nostra comprensione della tradizione, in quanto incarna «il momento prefilosofico-politico»<sup>29</sup>, ovvero è esemplare di una relazione tra filosofia e politica che Platone avrebbe sconvolto. D'altra parte il pensiero socratico è oggettivamente fondamentale perché manifesta una autentica comprensione della politica: nella ricerca proposta dalla Arendt, esso offre dunque una vera opportunità ermeneutica.

Convinta, dalle tragedie della prima metà del XX secolo e dalla contemporanea minaccia nucleare, che l'esito della politica moderna fosse stato fallimentare ed essa fosse in genere percepita come discutibile, dominata da pregiudizi e concetti ormai logori (in conflitto con la realtà), la Arendt puntava – nei frammenti della *Introduzione alla politica* - a ricondurre i pre-giudizi ai giudizi e questi alle esperienze su cui erano stati fondati: una analisi – come rileva la Ludz<sup>30</sup> - «di profondità analoga a quella sul senso della politica».

L'elemento *politico* andava allora sviluppato a partire dal significato originario del termine e dalla realtà empirica della *polis*, che potevano essere ri-pensati con nuova libertà dal momento che (altra fondamentale convinzione arendtiana, di notevole impatto ermeneutico) i fenomeni totalitari avevano spezzato «il filo della tradizione», favorendo, nello specifico, le possibilità di emancipazione dal passato della «filosofia politica», che aveva franteso - da Platone a Marx - la esperienza originaria della politica. Risalire a Socrate, quindi, ha di fatto significato per la Arendt potersi costantemente rapportare a una controtradizione<sup>31</sup>, a qualcosa di rimosso nel corso della riflessione occidentale: possiamo aggiungere anche, a qualcosa di ancora importante, dal punto di vista di Hannah Arendt, per una filosofia politica incentrata sulla pluralità umana.

#### *Polis, libertà, politica*

Nei frammenti della *Introduzione alla politica* – ma anche parzialmente in alcuni dei saggi di *Tra passato e futuro* e nei corsi universitari - la *polis* è dunque caratterizzata storicamente e sistematicamente, nello sforzo di manifestare le esperienze sedimentate nella sua struttura: la *polis* non è allora intesa dalla Arendt come un «modello» da riabilitare, ma come un nodo da dipanare per «comprendere» (la tradizione, la tensione tra filosofia e politica, la nostra posizione nei confronti della politica ecc.). In questo suo sforzo, ella ricorre alla cultura greca arcaica (Omero, Esiodo, Erodoto, presocratici), oltre a Tuciddide, Platone e soprattutto Aristotele: privilegiato, quest'ultimo, forse perché, nel suo costante confronto con i fenomeni (della natura e della cultura), aveva avuto il merito – pur coinvolto nella svolta rappresentata dalla filosofia politica platonica – di conservare anche alcuni elementi della esperienza politica di base delle città stato greche.

Ciò è essenziale nella prospettiva della Arendt, in quanto la questione del senso della politica e la diffidenza nei suoi confronti sono, per lei, antiche almeno quanto la filosofia politica, risalgono a Platone o addirittura a Parmenide: la politica vi appare come un mezzo per ottenere un fine superiore. Contro tale impostazione il ricorso ad Aristotele, per il quale il termine *politikon* (*politico*, non *sociale*) si riferisce alla *polis*,

---

<sup>29</sup> ) Barbara Cassin, *Les paradigmes de l'Antiquité*, in Aa.Vv., *Politique et Pensées*, Payot, Paris 1996, p. 29.

<sup>30</sup> ) *Commento del curatore*, in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 123.

<sup>31</sup> ) *Ivi*, p. 130.

cioè alla organizzazione che rappresenta la forma più alta di convivenza umana, non dunque una generica convivenza: è una peculiarità dell'uomo poter vivere in una *polis* e questa è specificamente umana<sup>32</sup>. *Politeuein* – rimarca la Arendt - significa vivere in una *polis*: essa, in origine una altura circondata da mura, poi *akropolis*, si distingue per opposizione al mero vivere insieme (*metoikein*). La distinzione equivale a quella tra privato e pubblico, muoversi tra ciò che è proprio (*idion*) e muoversi tra ciò che è comune<sup>33</sup>.

Il *politeuein* era contraddistinto dalla libertà: ma non nel senso che la politica fosse funzionale a una vita libera. Per vivere in una *polis* l'uomo doveva già essere libero, essersi emancipato dalle incombenze quotidiane, dalle necessità vitali: a tale scopo doveva servirsi di mezzi come la schiavitù. Questo affrancamento (in cui risiedeva, secondo la Arendt, il vero senso della *scholē* greca e dell'*otium* latino), fondato sulla coercizione, sulla potestà assoluta che ogni padrone di casa esercitava in ambito domestico, emancipava i padroni dal lavoro e li rendeva liberi per la politica<sup>34</sup>. La nozione di libertà, insomma, è radicata nella concreta esperienza storica dell'essere liberi:

«non si potrebbe conoscere la libertà interiore senza aver fatto esperienza della libertà come realtà concreta della vita del mondo. Per libertà si intendeva la condizione dell'uomo libero, ciò che gli consentiva di muoversi, di lasciare la propria casa, uscire nel mondo, incontrare – nella parola e nella azione – altri uomini»<sup>35</sup>.

La libertà assume «portata reale» solo dove l'uomo, affrancato dal peso delle necessità materiali della vita, incontra, in uno spazio pubblico comune, altri uomini nella sua stessa condizione. La convivenza dà luogo a una società politica solo quando il mondo costruito dagli uomini diventa scenario dell'«azione e della parola», quando, in altre parole, la libertà ha spazio per «apparire» nel mondo: in questo senso, libertà e politica coincidono<sup>36</sup>.

A dispetto della tradizione della «filosofia politica», dunque, la esperienza storica concreta della *polis* manifesta come originariamente l'elemento «politico» non costituisca un mezzo ma il fine: la liberazione prepolitica dalle incombenze vitali era funzionale alla libertà nella *polis*. A dispetto della nostra esperienza della politica, il «politico» in senso greco è incentrato sulla libertà: in negativo, come ambito estraneo alle relazioni di dominio proprie della dimensione pre-politica (tipicamente domestica); in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e dove ognuno si muove tra i suoi pari.

In ogni caso il «vincolo dello spazio» è determinante nella ricostruzione arendtiana: essere liberi significava originariamente poter circolare a piacimento, potersi allontanare dalla sfera della costrizione (casa, «famiglia»). Una libertà disponibile solo per il padrone di casa: l'unico che potesse abbandonare l'ambito domestico. D'altra parte i confini della *polis* racchiudevano l'unico spazio in cui fosse possibile, nella libera comunicazione tra uguali nella *agora*, essere liberi: uno spazio – si badi bene - non necessario, anzi tendenzialmente di impaccio, per la cura dell'esistenza, esterno rispetto

---

<sup>32</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 28-29.

<sup>33</sup> ) Hannah Arendt, *Che cos'è la filosofia politica?*, in «Micromega» 1/2007, p. 107.

<sup>34</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 29-30.

<sup>35</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 199.

<sup>36</sup> ) *Ivi*, p. 200.

alla tutela della «casa» (*oikos*) e dunque potenzialmente a rischio. Libero era allora, per la Arendt, chi fosse disposto a rischiare la propria vita<sup>37</sup>.

#### *Polis greca e agora omerica*

Tesi arendtiana, ribadita in varie occasioni, è quella secondo cui per i Greci istituzione e fondazione della *polis* fossero strettamente legate al mondo omerico: i concetti di *isonomia* e *isegoria* (che la Arendt associa: *isonomia* - letteralmente uguaglianza di fronte alla legge - indicherebbe il pari diritto alla attività politica, quindi prevalentemente *isegoria* - letteralmente libertà di parola)<sup>38</sup>, centrali nella *polis*, deriverebbero dal modello di vita tra uguali prefigurata nell'epica omerica. In un certo senso, nota la Arendt, è come se l'esercito omerico non avesse mai levato le tende, ma, tornato in patria, avesse trovato un modo e uno spazio per rimanere unito. In questo spazio il concetto di libertà si andò modificando: passò in secondo piano il significato dell'impresa, dell'avventura, mentre risaltarono lo stare insieme, la costante presenza degli altri, la comunicazione tra uguali. L'attività più importante per essere liberi si spostò allora dall'agire al parlare<sup>39</sup>.

La *polis* greca si sarebbe così costituita intorno alla *agora* omerica, il luogo di incontro e di dialogo di uomini liberi: il fattore specificamente *politico* – proprio solo della *polis* e degli uomini liberi – risultava il «parlare agli altri e insieme agli altri», centrato sulla forza di *persuasione* che regna tra uguali, escludendo violenza e costrizione. La Arendt coglie, tuttavia, un ulteriore e più profondo elemento di continuità con il mondo omerico, valorizzato in diversi contesti: l'aspirazione alla «immortalità». Sarà proprio intorno a questo «immortalarsi» (*athanatizein*) che, nella lettura della Arendt, si svolgerà il conflitto tra politica e filosofia. La città doveva essere fondata per assicurare alla «grandezza delle parole e dei gesti umani» una dimora più affidabile del ricordo che il poeta fissava in versi. In questa prospettiva, in Omero si radicava la politica delle *poleis* greche, ma anche (nell'episodio di Ulisse alla corte del re dei Feaci) la storia come categoria della esistenza umana<sup>40</sup>.

Dal modello omerico derivò alla *polis* anche il concetto di combattimento come forma di convivenza umana in un certo senso superiore: da Nietzsche la Arendt eredita il convincimento che lo spirito agonale dia conto della concentrazione di genialità in tutti i campi del sapere e delle attività nei due secoli di fioritura greca. Esso si sarebbe tradotto, da semplice aspirazione a dimostrarsi i migliori, in una vera e propria attività (indicata come *aristeuein*). In Omero sono indistinte la potenza delle grandi gesta e la forza trascinante delle grandi parole: nella *polis* esse si scindono nelle gare (dove la potenza si esprime senza violenza) e nei certami oratori<sup>41</sup>. Da questa metamorfosi politica dell'universo umano omerico, la Arendt ricava due durature indicazioni, sul terreno della interpretazione storico-filosofica e della teoria politica.

Da un lato ella rileva come i discorsi abbiano la peculiarità di manifestare a un tempo l'oratore e l'oggetto su cui vertono: nel confronto, infatti, coloro che intervengono si mostrano, appaiono agli altri sostenendo un punto di vista, si espongono rendendo palese la propria prospettiva sul tema dibattuto; ma anche gli oggetti, discussi da tanti in

---

<sup>37</sup>) H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 34.

<sup>38</sup>) *Ivi*, p. 30.

<sup>39</sup>) *Ivi*, pp. 35-36.

<sup>40</sup>) Questo aspetto è sviluppato soprattutto nel primo paragrafo (“Storia e natura”) saggio *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, raccolto in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit..

<sup>41</sup>) H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 73-74.

presenza di tanti, sono in questo modo portati «alla luce della sfera pubblica». Essi sono, in altre parole, costretti a rivelare le loro sfaccettature, apparendo, in tale «poliedricità», nella loro realtà multiforme. Dal momento che per i Greci lo spazio pubblico è l'elemento comune (*koinon*) in cui tutti gli uomini liberi si raccolgono per discutere e agire, esso diviene lo spazio destinato alle apparizioni degli uomini, ma anche il solo ambito in cui tutti gli oggetti possono risaltare in pieno<sup>42</sup>.

Dall'altro non sfuggono alla Arendt le implicazioni teoretiche della pratica dialettica del considerare i lati opposti di una stessa cosa, manifestatasi con una intensità unica nell'antichità, come attestato ancora negli stratagemmi dei sofisti. Ella mette in valore la loro spesso esecrata attività, essenziale invece per l'affrancamento del pensiero umano dai vincoli dogmatici: nella sua prospettiva non è tanto decisivo il fatto che fossero rivoltati gli argomenti e capovolte le affermazioni, quanto che si acquisisse la capacità di vedere realmente le cose da diversi lati<sup>43</sup>. Dalle strategie argomentative dei sofisti si imparava a scambiare il proprio punto di vista, la propria *opinione* (*dokei moi*, da cui *doxa*), con quella dei concittadini. In questo modo i Greci imparavano a *capire*, a guardare una stessa cosa sotto aspetti molto diversi e spesso contraddittori, così garantendole oggettività<sup>44</sup>.

Sul piano politico ciò comporta che si fosse in grado di assumere le tante possibili posizioni presenti nel mondo reale: tale facoltà di osservare la stessa cosa da punti di vista disparati, sostituendo alla propria posizione quella degli altri che condividevano lo stesso mondo, avrebbe contribuito a una vera libertà di movimento nel «mondo dello spirito». Essa è implicita in quel rapporto tra i liberi cittadini all'interno della *polis* che la Arendt riconosce autenticamente politico: la reciproca *persuasione*, il cui valore presso i Greci è centrale. *Peithein* era la forma specificamente politica del discorso, di cui gli Ateniesi erano fieri, avendo, nella conduzione degli affari politici, a differenza dei barbari, sostituito la forma del discorso alla costrizione violenta: in questo senso la retorica era l'arte più elevata e genuinamente politica<sup>45</sup>.

È proprio sul terreno della *persuasione* che matura – nella interpretazione della Arendt – non solo la originale posizione socratica, ma anche la svolta della successiva «filosofia politica».

#### *La polis e il mondo*

Nella analisi della *polis* - che ho condotto sostanzialmente a partire dai frammenti della *Introduzione alla politica* – risulta centrale, anche se non specificamente tematizzata come nel coevo *The Human Condition* (1958), la nozione di *mondo*, introdotta in opposizione a *natura* per indicare ciò che si frappone e serve da scudo nel rapporto tra l'uomo e la natura. Il *mondo* è l'artificio umano di manufatti e istituzioni che forniscono all'uomo un rifugio permanente, necessario per vivere una vita umana, irriducibile alla mera ciclicità naturale: esso ci ospita e rende visibile, resistendo all'attrito con la natura, il significato delle nostre esistenze individuali, emancipandole dal flusso incessante

---

<sup>42</sup> ) *Ivi*, p. 75.

<sup>43</sup> ) *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>44</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 82. Le orazioni in cui Tucidide fa vivere i punti di vista contrapposti costituiscono – secondo la Arendt - un importante contributo alla obiettività storica, che integra la «imparzialità» omerica nel cantare sia le gesta dei greci sia quelle dei troiani, esaltando la gloria di Ettore non meno di quella di Achille, ripresa sul terreno storiografico da Erodoto.

<sup>45</sup> ) H. Arendt *Filosofia e politica*, «Humanitas», Nuova Serie, LIII, n. 6, dicembre 1998, p. 946.

della natura<sup>46</sup>. Grazie a questa “intercapedine”, risultato del loro concreto *operare*, gli uomini creano le condizioni mondane per quell’«*infra*» intangibile di relazioni umane («the “web” of human relationships») in cui si esprime la loro libertà, dalla Arendt identificato come il campo specifico della politica<sup>47</sup>. Proprio a partire dall’esame storico del modello della *polis*, il fine e la ragion d’essere della attività politica sono ritrovati nella delimitazione e conservazione di uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto «realità terrena», espressa tangibilmente in parole e azioni alle quali si possa assistere, in eventi discussi, ricordati, trasformati in storia<sup>48</sup>. Si tratta, dunque, di uno spazio a un tempo tangibile e intangibile, come scrive la Arendt in uno dei suoi frammenti:

«Al centro della politica è la preoccupazione per il mondo, non per l’uomo; un mondo senza il quale, coloro che giudicano reputano la vita indegna di essere vissuta. Dovunque si radunino uomini, il mondo si frappone tra loro: è in questo *infra* che si svolgono tutte le faccende umane. Lo spazio tra gli uomini che è il mondo non può certo esistere senza di essi, sarebbe una contraddizione (a differenza di un universo senza uomini). Il mondo e le cose del mondo risultano dalla umana facoltà di produrre: la sfera spirituale può diventare realtà durevole, in cui muoversi, solo come realtà concreta, come mondo materiale»<sup>49</sup>.

La *polis* viene privilegiata come opportunità analitica: essa fu quella organizzazione che offriva agli uomini lo spazio (non scontato in ogni comunità) per apparire, un teatro in cui la libertà poteva fare la sua comparsa. Gli elementi della politica, nel suo caso, sono più facilmente focalizzabili in quanto ridotti all’essenziale: la condivisione del mondo con altri che sono diversi, la discussione e l’azione con essi. Fare politica significa allora fare esperienza della comunità e della reciprocità tra esseri diversi<sup>50</sup>: la politica è «lo spazio in cui si istituisce e si rivela la comunità del mondo»<sup>51</sup>. Già in un frammento dell’agosto 1950, la Arendt aveva chiaramente espresso questa convinzione di fondo:

«La politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini: essa tratta della convivenza e comunanza dei diversi»<sup>52</sup>.

### *Socrate nella città*

È a partire da questi elementi essenziali della politica, ricavati dalla analisi della *polis*, che la figura intellettuale di Socrate risulta al centro dei progetti (non dei frammenti) della *Introduzione alla politica* e della riflessione teorica degli anni Cinquanta, per rimanere poi esemplare di una autentica filosofia politica.

Egli, infatti, ha nella propria pratica (che la Arendt documenta essenzialmente attraverso le testimonianze platonica e senofontea) preso atto del dato ontologico fondamentale della «pluralità umana», che implica a un tempo riconoscere differenza e comunità. A tale contezza la Arendt riconduce la *maieutica*, intesa come esercizio discutivo che

---

<sup>46</sup> ) Margaret Canovan, *The political thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London 1974, pp. 81 ss..

<sup>47</sup> ) Jacques Taminiaux, “Athens and Rome”, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit. p. 167.

<sup>48</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 207.

<sup>49</sup> ) H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 18.

<sup>50</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, p. 29.

<sup>51</sup> ) Anne-Marie Roviello, *Sens commun et Modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 25.

<sup>52</sup> ) H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 5. Ora il frammento si può leggere in contesto anche in Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, edizione tedesca a cura di U. Ludz e I. Nordmann, edizione italiana a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 20.

sollecita ognuno ad assumere il proprio punto di vista tra i suoi pari (in questo senso *apparendo*), ma anche a contribuire al *mondo comune*, all'apparire delle cose nella loro oggettività. Nessuno, da solo e senza compagni, può in effetti comprendere adeguatamente tutto ciò che è obiettivo, in quanto gli si rivela sempre e solo in una unica prospettiva, conforme alla sua posizione nel mondo. Soltanto nella libertà di dialogare il mondo appare quello di cui si parla, nella sua obiettività visibile da ogni lato. Vivere in un mondo reale e parlarne con gli altri sono in fondo la stessa cosa<sup>53</sup>.

Socrate cittadino è fondatore del dialogo che chiamava maieutica, l'arte di interrogare e rispondere: anzi, tale pratica costituisce la maniera socratica di essere cittadino, con cui egli voleva aiutare gli altri a dare alla luce ciò che essi in qualche modo già pensavano, a far trovare la verità nella loro *doxa*<sup>54</sup>, una nozione portante nella riflessione della Arendt fino a *The Life of the Mind*. A dispetto della successiva torsione platonica (già parzialmente eleatica), insistendo sulla radice etimologica, ella la propone non come illusione soggettiva, né come probabilità o verosimiglianza, bensì come «formulazione di ciò che *appare a me (dokei moi)*», comprensione del mondo nel modo in cui esso si apre a me<sup>55</sup>:

«Non si trattava, insomma, di fantasia soggettiva e arbitraria, né di qualcosa di assolutamente valido per tutti. L'assunto era che il mondo si apre per ciascuno in modo diverso, secondo la posizione che il singolo uomo occupa in esso: la sua comunanza (*koinon* alla greca: ciò che è comune a tutti) o oggettività (come diciamo noi dal punto di vista soggettivo della filosofia moderna) risiede nel fatto che lo stesso mondo si apre a ciascuno e che – nonostante le differenze tra gli uomini e le loro posizioni nel mondo, dunque le loro *doxai* – “io e te siamo entrambi umani”»<sup>56</sup>.

Ma la parola *doxa* significa anche «splendore», «fama»: in quanto tale essa si collega al campo della politica, la sfera pubblica in cui ciascuno può apparire e mostrare chi è, privilegio assente invece in quella privata e familiare, dove si è nascosti e non si può né apparire, né risplendere. Essenziale nella lettura arendtiana (da *Philosophy and Politics* a *Thinking and Moral Considerations*) è il fatto che Socrate non si ritirasse mai a vita privata, decidendo di continuare a muoversi sulla piazza del mercato (*agora*), in mezzo alle *doxai*, di rimanere «sempre un uomo tra gli uomini [...] cittadino tra cittadini».

D'altra parte, sin dagli anni Cinquanta, la Arendt è consapevole della difficoltà insita nella proposta della attività dialettica socratica come attività politica: il dialogo si fa in due e la politica presuppone la pluralità<sup>57</sup>. In fondo, in quanto comunicazione a due, la maieutica non ha nulla di politico, e manifesta piuttosto quel dialogo interiore identificato con il pensiero. Tuttavia, in considerazione del luogo in cui si tengono, della partecipazione e dei ruoli, i dialoghi di Socrate sono politici<sup>58</sup>.

Egli, dal momento che ogni uomo ha la propria *doxa*, la propria apertura al mondo, deve partire dalle domande, per sapere quale sia l'apertura dell'altro, il suo *dokei moi*. Attraverso questo interrogare, Socrate intendeva «rendere la Città più vera facendo partorire a ogni cittadino la propria verità»<sup>59</sup>. Per la Arendt, Socrate nei dialoghi ha interpretato la funzione politica del filosofo come contributo alla costruzione del

---

<sup>53</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 39-40.

<sup>54</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 954.

<sup>55</sup> ) *Ivi*, p. 953.

<sup>56</sup> ) *Ibidem*.

<sup>57</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, p. 65.

<sup>58</sup> ) *Ivi*, p. 66.

<sup>59</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 954.

«mondo comune»: per lo spazio pubblico (la *agora*) in cui si svolgono, per i temi che affrontano (non fenomeni di intimità, ma «il mondo che è tra noi»: coraggio, giustizia, pietà ecc.), per il coinvolgimento indiretto degli spettatori che vi assistono. Essi, per la Arendt, sono sempre dei giudici: quando Socrate interroga e uno risponde per dire quello che crede, chi assiste impara a guardare il mondo dal punto di vista dell'altro, acquisendo «un modo di pensare ampliato», che consente di giudicare e che è la funzione politica per eccellenza<sup>60</sup>.

#### *Memorabili socratici*

Prendendo sul serio la dimensione plurale dell'esistenza umana - nel pluralismo dei punti di vista, che si traduce nel confronto di opinioni -, il Socrate della Arendt presenta tratti quasi sofistici, attenuati solo dalla sua convinzione che le *doxai* contengano verità e partecipino alla costruzione del mondo comune: in ogni opinione, infatti, c'è qualcosa che appare a un individuo e sfugge a un altro, una apertura al mondo che differisce da quella degli altri. Le opinioni si fondano sulla esperienza che modella e limita la prospettiva del suo possessore: la nostra comprensione degli altri è legata all'accoglimento di questi diversi punti di vista<sup>61</sup>.

Dal momento che, a differenza di Platone, Socrate non si proponeva di educare i cittadini, ma di migliorarne - chiarendole, focalizzandole - le *doxai*, costitutive di quella vita politica di cui egli stesso era parte, la maieutica socratica era una attività politica svolta su base di uguaglianza. Questo è un elemento cruciale nella interpretazione politica della Arendt, in quanto ella - sulla scorta di Aristotele - ritrova nella pratica maieutica una forma di dialogo appropriata alle relazioni tra amici: Socrate, dunque, parlando di politica, cercò di trasformare i cittadini ateniesi in amici<sup>62</sup>. In un certo senso, in effetti, egli aveva percepito che lo spirito agonistico (quello *aei aristeteuin* che avrebbe, secondo la pensatrice tedesca, in fine prodotto la rovina delle *poleis* greche) metteva a repentaglio il bene comune. La Arendt recupera da Aristotele la tesi secondo cui una comunità non sarebbe costituita da eguali, ma da persone che sono differenti e ineguali, e verrebbe in essere attraverso un processo di eguagliamento (*isasthēnai*) politico, garantito dalla amicizia (*philia*). L'eguagliamento nella amicizia significa che gli amici diventano soci alla pari in un mondo comune: essa è il legame della comunità<sup>63</sup>.

Socrate - secondo la Arendt - credeva che la funzione politica del filosofo consistesse nel contributo alla costruzione di questo mondo comune, attraverso l'amicizia: nel dialogo sincero ciascuno degli amici può comprendere la verità inerente alle opinioni degli altri, in quale articolazione il mondo comune appare all'altro. Tale comprensione, operando di fatto una comunicazione tra i cittadini e le loro opinioni, costituisce la capacità di discernimento politico per eccellenza<sup>64</sup>.

La Arendt, tuttavia, accanto a questa fondamentale chiave di lettura politica della pratica socratica, offre, già nei corsi, nei frammenti e nei saggi degli anni Cinquanta, anche una importante prospettiva "critica", destinata a incrociarsi e integrare la precedente, fino alle riprese degli anni Settanta. Socrate non avrebbe svolto, infatti, solo il ruolo di

---

<sup>60</sup> ) *Ivi*, p. 67.

<sup>61</sup> ) Frederick M. Dolan, "Arendt on philosophy and politics", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit., p. 265.

<sup>62</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., pp. 954-955.

<sup>63</sup> ) *Ivi*, p. 956.

<sup>64</sup> ) *Ivi*, p. 957.

“levatrice”, ma rivendicato anche quello di “tafano”, impegnato a stimolare i propri concittadini a pensare autonomamente. Ciò, a sua volta, coinvolge la dimensione “morale” della lezione socratica. In *Philosophy and Politics* viene marcato come il criterio fondamentale per l’uomo che esprimeva sinceramente la propria *doxa* fosse l’accordo con «se stesso»: la paura della contraddizione deriverebbe dal fatto che ciascuno di noi, «essendo uno», può allo stesso tempo parlare con se stesso come se fosse due. Essendo già «due-in-uno» quando cerco di pensare, posso fare esperienza di un amico come di un «altro sé»:

«Facoltà del discorso e il fatto della pluralità umana si corrispondono l’un l’altro, non solo nel senso che io mi servo di parole per comunicare con quelli con cui sto insieme nel mondo, ma anche nel senso più rilevante che parlando con me stesso, io vivo assieme a me stesso»<sup>65</sup>.

Il rilievo del principio di non contraddizione aristotelico sarebbe già chiaramente rintracciabile in questa posizione socratica: nella misura in cui sono uno, non contraddirò me stesso, ma posso contraddire me stesso perché sono «due-in-uno». La Arendt ne ricava un dato cruciale per la sua riflessione sulle attività spirituali (come ben sanno i lettori de *La vita della mente*): la pluralità degli uomini non può mai venire del tutto abolita e la presunta fuga (tipica del filosofo) dal regno della umana pluralità è sempre illusoria. Anche solo con me stesso, vivo in una condizione di pluralità, devo vedermela con me stesso<sup>66</sup>.

Socrate dunque insegna che soltanto colui che sa come vivere con se stesso, in accordo con se stesso, è adatto a vivere con gli altri. Il sé è l’unica persona da cui non posso allontanarmi: «meglio essere in disaccordo con il mondo intero, piuttosto che, *essendo uno*, essere in disaccordo con me stesso». Non solo la logica ha radice in questa affermazione, ma anche l’etica: aver coscienza in senso morale si basa sul fatto che, nel pensiero, posso essere in accordo o disaccordo con me stesso, cioè che appaio non solo agli altri, ma anche a me stesso. Contraddizione logica e cattiva coscienza etica costituivano per Socrate uno stesso fenomeno, da cui egli ricava ancora una importante implicazione politica.

Partendo dall’assunto che solo nel pensiero realizziamo il dialogo tra i «due-in-uno» che siamo e che il loro accordo è essenziale nella relazione pubblica con gli altri, Socrate comprende, infatti, che la solitudine (essere in compagnia di sé stessi) del «dialogo di me con me stesso» (tradizionalmente costume professionale del filosofo, sospetto alla *polis*) è requisito necessario per il buon funzionamento della *polis*. La Arendt insiste anche su una massima socratica desunta da Senofonte: «sii quale desideri apparire». Bisogna essere di fronte a sé stessi come di fronte agli altri: il testimone interiore è anche il rappresentante della pluralità; il dialogo nella solitudine interiorizza il punto di vista degli altri<sup>67</sup>.

Passando attraverso il dialogo interiore e la coscienza morale, arriviamo in fine alla prospettiva “critica” di cui sopra. Il «tafano» Socrate stimola dialetticamente i suoi concittadini, li desta a una vita più consapevole attraverso l’uso del pensiero: definendosi in tal modo, egli dimostrava di conoscere bene la natura critica e tendenzialmente conflittuale (rispetto ai costumi della *polis*) del suo insegnamento. Quale il beneficio del pensare? La distruzione di pregiudizi, credenze infondate, verità

---

<sup>65</sup> ) *Ivi*, p. 959.

<sup>66</sup> ) *Ibidem*.

<sup>67</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, p. 43.

di senso comune mai veramente comprese: Platone (iniziatore della tradizione filosofico-metafisica), rilevava come il risultato del metodo socratico fosse la purificazione dell'anima. La negatività del pensiero critico è però solo apparente: esso prepara a giudicare nel particolare, a discernere personalmente il bene dal male.

#### *La lezione politica di Socrate*

La unità tra parola e azione è la cifra politica delle figure degli eroi omerici (Achille – come viene ricordato in varie occasioni - è «uno che compie grandi azioni e che dice grandi parole»), la radice politica che la Arendt riconosce essenziale<sup>68</sup> alla vita della *polis*: essere politici, cioè vivere nella *polis*, significò che tutto si decideva con le parole e la persuasione (e non con la «muta» violenza). Pur rimanendo al limite della attività politica, Socrate fu interprete consapevole di tali condizioni e delle connesse difficoltà, aiutando i propri concittadini a prendere coscienza della e a svelare la propria *doxa*, il proprio punto di vista sul mondo, così cooperando al costituirsi e conservarsi di un mondo comune.

Nella lettura arendtiana l'obiettivo della maieutica non è superare le *opinioni* per giungere alla *Verità*, ma far rendere conto a ognuno, con coerenza, della propria apertura al mondo, in una pratica dialogica che valorizzava amicizia e uguaglianza. A questo quadro – in cui centrali sono *pluralità* e *parità*<sup>69</sup> - la Arendt ha fatto costantemente riferimento per evidenziare alcuni caratteri essenziali della esperienza politica<sup>70</sup>:

- i) la possibilità di vedere il mondo dal punto di vista degli altri;
- ii) la libertà di accedere alla realtà spostandosi tra differenti punti di vista;
- iii) la gioia di rivelarsi agli altri, di apparire in pubblico (*doxa* come splendore e gloria);
- iv) la gioia di non essere soli, di condividere il mondo con gli altri.

#### La filosofia e l'esperienza politica

Nell'impegno della Arendt a ri-pensare la politica – come abbiamo in precedenza rilevato - Socrate è, dunque, un nodo decisivo, per la comprensione della originaria esperienza della politica e della successiva tradizione della «filosofia politica».

A varie riprese la Arendt ha modo di segnalare come il contributo socratico si inserisse in un processo di dissoluzione della *polis*, cui concorsero diversi fattori: lo spirito agonistico che metteva a repentaglio bene comune (producendo divisioni tra le città greche e al loro interno); il dibattito pubblico che era scaduto a eristica; la stessa organizzazione della vita privata imperniata sulla schiavitù, che esercitava un effetto inquinante sulla comprensione greca della politica (conducendo alla piaga politica della «dominazione», trasposizione delle relazioni domestiche nello spazio pubblico). Non deve quindi sorprendere del tutto il fatto che, in presenza di tali condizioni, potesse generarsi incomprensione nei confronti della «posizione socratica». In questo senso Socrate è anche colui con il quale sorge il conflitto tra filosofia e politica e che ne fa comprendere la origine:

«Come il dio Giano, il Socrate di Arendt ha necessariamente due volti: da un lato, unisce il mondo del pensiero e quello della politica, dall'altro, fa capire perché questi due mondi così

---

<sup>68</sup> ) Nei frammenti della *Introduzione alla politica*, ma anche in *The Human Condition*: Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000, p. 20.

<sup>69</sup> ) U. Ludz, *Commento del curatore*, in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 134. La Ludz utilizza – oltre ai testi che abbiamo consultato – anche alla lezione del 1963 *Introduction into Politics*, inedita.

<sup>70</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, pp. 69 ss..

spesso si oppongono; egli rivela il conflitto tra il mondo del pensiero e quello dell'azione»<sup>71</sup>.

Il conflitto tra filosofia e politica ebbe origine dal fatto che Socrate – pur non volendo giocare direttamente un ruolo politico – intendeva rendere la filosofia rilevante per la *polis*<sup>72</sup>: il suo richiamo alla coscienza entrava, però, in tensione con il rispetto delle leggi, mentre la ricerca della verità nella *doxa* poteva condurre al catastrofico risultato della distruzione della *doxa* stessa, la specifica realtà politica dei cittadini<sup>73</sup>. Nella figura di Socrate si presagiva allora l'abisso tra verità e opinione.

In realtà, come sopra abbiamo sottolineato, la maieutica socratica non tendeva a distruggere le *doxai*, ma a rivelarle nella loro veridicità e, in questo senso almeno, Socrate non operò una netta distinzione tra filosofia e persuasione, l'arte politica per eccellenza<sup>74</sup>. Egli, tuttavia, più che la persuasione, praticò l'arte di interrogare e rispondere: la retorica persuasiva si rivolge sempre a una moltitudine (*peithein ta plētē*), mentre la dialettica è possibile solo in un dialogo tra due. Da cui l'errore di Socrate, attestato dalla *Apologia*: rivolgendosi ai giudici in forma dialettica, non riuscì a persuaderli<sup>75</sup>.

#### *Platone: una reazione antisocratica*

È significativo a tal proposito – secondo la Arendt - che Platone, nel *Fedone* (63b), ritenesse di dover scrivere una difesa «più persuasiva», che termina poi con un grande mito dell'aldilà, pensato per intimorire piuttosto che semplicemente per persuadere il pubblico. Effetto del *trauma*<sup>76</sup> patito dall'allievo di fronte allo spettacolo di Socrate costretto a sottomettere la propria *doxa* alle opinioni irresponsabili degli ateniesi<sup>77</sup>, che avrebbe a sua volta indotto due reazioni: i) il dubbio sulla validità della persuasione; ii) il disprezzo delle opinioni e la connessa ricerca di criteri assoluti<sup>78</sup>.

L'esito dell'impegno autenticamente politico della filosofia socratica contribuì a scuotere la fiducia di Platone nelle possibilità del *peithein*. Sforzandosi – di conseguenza - di scoprire un diverso mezzo per indurre gli uomini alla obbedienza senza ricorrere alla forza, egli lo identificò in quelle verità - le «evidenze» - in grado di sottomettere la mente più efficacemente di qualsiasi persuasione, grazie alla «coercizione» operata dalla ragione. Tale influenza razionale, tuttavia, era limitata solo ai pochi che praticavano la ragione: il problema diventava allora quello di ottenere l'assenso alla stessa verità da parte dei molti. Platone nei dialoghi lo risolve con il ricorso al mito dei premi e delle punizioni nell'aldilà<sup>79</sup>.

Se Parmenide fu probabilmente il primo a sostenere che il libero parlare insieme di qualcosa non produce realtà ma illusione, Platone lo seguì certamente lungo la stessa strada<sup>80</sup>: in questo senso la opposizione tra *verità* e *opinione* fu la conclusione più antisocratica che Platone trasse dal processo a Socrate<sup>81</sup>. Il punto di svolta epocale

<sup>71</sup> ) *Ivi*, p. 73.

<sup>72</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 964.

<sup>73</sup> ) *Ivi*, p. 963.

<sup>74</sup> ) F.M. Dolan, *op. cit.*, p. 266.

<sup>75</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 952.

<sup>76</sup> ) Come lo definisce Dolan, *op. cit.*, p. 261,

<sup>77</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 947.

<sup>78</sup> ) *Ivi*, pp. 946-947.

<sup>79</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 150.

<sup>80</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 41-42.

<sup>81</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 948.

rappresentato dalla «filosofia politica» di Platone (e destinato a condizionare tutta la successiva comprensione della politica) si riduce, in estrema sintesi, alla introduzione di criteri del politico desunti non dalla esperienza politica stessa, ma dalla filosofia. Nel trauma di Platone ha dunque radice la *ostilità* della tradizione del pensiero politico occidentale nei confronti della politica. La fine di Socrate, infatti, spinse Platone a ritirarsi dallo spazio pubblico della *polis* - luogo ostile alla verità - e dalla sua idea di libertà, per dedicarsi alla indagine della verità filosofica: l'azione politica corretta avrebbe poi richiesto la subordinazione del politico al filosofico<sup>82</sup>.

Se, come crede la Arendt - ogni filosofia politica si trova di fronte alla alternativa tra interpretare l'esperienza filosofica con categorie tratte dal regno degli affari umani, ovvero reclamare la priorità della esperienza filosofica e giudicare di conseguenza ogni politica<sup>83</sup>, è chiaro dalle pagine più famose dei dialoghi platonici, l'indirizzo imboccato dal filosofo greco e dalla tradizione da lui influenzata.

Nella parabola della caverna, infatti, Platone tratteggia prigionieri intenti essenzialmente al solo «vedere» (le ombre): il mondo umano, invece, non è caratterizzato dalla contemplazione, ma – sottolinea la Arendt - da *lexis* e *praxis*. Analogamente tutta la sfera degli affari umani è da Platone prospettata dal punto di vista della filosofia, per cui anche gli abitanti della caverna sono uomini solo nella misura in cui vogliono vedere. Il governo del filosofo-re, ossia il dominio imposto sugli affari umani da parte di qualcosa di esterno e superiore, è giustificato non solo dalla assoluta priorità del «vedere» sul «fare», ma anche dal presupposto che l'uomo sia umano in quanto posseduto dalla urgenza di «vedere»<sup>84</sup>.

*La caverna: un luogo dove finiscono molte cose*

Nel mito platonico della caverna registriamo la rottura dell'allievo con lo stile filosofico del maestro e con gli obiettivi della sua filosofia. Il risultato: la opposizione tra verità e opinione, dialogo e persuasione, contemplazione e azione, filosofia e cittadinanza.

Di fronte alla tragedia del filosofo che riduce la propria verità a opinione per tentare (invano) di persuadere i concittadini, Platone elabora la sua concezione della verità come autentico opposto della opinione e la nozione di un discorso specificamente filosofico – *dialegethai* – opposto alla pratica della persuasione e della retorica. In altre parole, come rileva la Arendt, delinea la *tirannia della verità*<sup>85</sup>: quando la verità è concepita universale e assoluta, la *doxa* diventa un punto di vista soggettivo, arbitrario, e, soprattutto, la pluralità è conseguentemente negata.

Volto il proprio sguardo dall'ambito del divenire a quello dell'essere immutabile, della verità eterna, il filosofo si impegna a riordinare la *polis* alla luce della sua conoscenza: il filosofo-governante forgia allora lo stato secondo standard ideali che i suoi concittadini non sono in grado di cogliere<sup>86</sup>. A essi è destinata la «nobile menzogna»: consapevole della adeguatezza della persuasione alla moltitudine e convinto che essa significasse imporre la propria opinione (cioè che la persuasione fosse solo un'altra forma – più sottile - di dominio della violenza), Platone ricorse ai miti dell'aldilà, elaborati di proposito nella forma di storie capaci di impaurire (tentativo di far violenza servendosi solo delle parole).

---

<sup>82</sup>) F.M. Dolan, *op. cit.*, p. 263.

<sup>83</sup>) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 965.

<sup>84</sup>) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 158.

<sup>85</sup>) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 951.

<sup>86</sup>) F.M. Dolan, *op. cit.*, p. 263.

Insomma, cercare di persuadere i cittadini, come tentato da Socrate al processo, è inutile; necessario, invece, trovare un principio di coercizione non violento – cioè non esterno: la evidenza della verità, in effetti, non lascia libertà di rifiutare. La verità ha un carattere dispotico. Così l'arte socratica del dialogo si trasforma con Platone in dialettica, in un processo di dimostrazione di concetti che cattura l'interlocutore in una ferrea rete logica, con la coercizione della verità. Come abbiamo sopra ricordato, solo pochissimi sono in grado di accedere a questo procedimento razionale e sono sensibili alla verità: dove non si può costringere con la verità, si costringerà con i miti infernali<sup>87</sup>. In questo modo i fondamenti della vita della *polis* sono andati distrutti, imponendo al libero confronto di opinioni il giogo della direzione di coloro che fanno: la politica cessa di essere partecipazione alla azione comune per diventare governo per gli uni e obbedienza per la massa degli altri. La Arendt ricorda come Platone ricorra spesso – per legittimare la direzione filosofica della città, a modelli di relazione tratti dall'ambito privato delle attività umane (pastore-gregge, pilota-nave, medico-paziente, padrone e schiavo), la cui attendibilità dipende dalla naturale disparità tra chi governa e chi è governato. Nello specifico politico, tuttavia, la capacità di indurre alla obbedienza non è conseguente a una disparità naturale ma inerente alle idee, che il filosofo discerne e possono servire come unità di misura del comportamento umano in quanto trascendono la sfera delle cose umane<sup>88</sup>.

In questo modo Platone, da un lato, trasferisce nella vita politica il principio della dominazione dispotica tipico della vita privata, dall'altro, realizzando la trasformazione delle idee in criteri, prende ispirazione dalla vita pratica, nella quale le arti sono guidate da idee, forme di oggetti che l'artefice immagina con l'occhio della mente e imita nel riprodurle nella realtà. L'azione politica viene, in altre parole, intesa sul modello della fabbricazione, introducendo una dissociazione tra chi conosce, perché ha contemplato l'*eidōs*, e colui che esegue senza sapere. Così, dal momento che un elemento di violenza è insito in ogni processo di fabbricazione e produzione (attività in cui l'uomo si scontra direttamente con la natura), Platone arriva pericolosamente vicino a giustificare il regime del tiranno<sup>89</sup>.

Se guardiamo in profondità, nelle pagine platoniche possiamo cogliere uno svolgimento, da un punto di vista teorico, ancora più drammatico: la Arendt insiste, infatti, sulla metamorfosi delle nozioni di *archein* e *prattein*. Nella unità omerica di parola e azione, nella libertà di parlare (intesa come altra faccia della azione) si radica l'*archein*, la capacità di cominciare qualcosa di nuovo, la *spontaneità*. In origine il capo (*archōn*) cominciava una cosa e cercava compagni per portarla a termine: portare a termine la cosa iniziata era il significato originario del verbo *prattein*, la parola che definiva l'agire. La libertà di opinione - decisiva per la organizzazione della *polis* – si distingue dalla libertà di sancire un nuovo inizio, propria dell'agire omerico, in quanto dipende in misura incomparabilmente maggiore dalla presenza degli altri<sup>90</sup>: i membri della *polis* dotati di pieni diritti concorrevano comunque ad avviare qualcosa di nuovo, e solo con l'aiuto altrui l'*archōn*, il leader iniziatore, poteva effettivamente agire, *prattein*, realizzare quanto avviato<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup>) C. Vallée, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>88</sup>) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 151-152.

<sup>89</sup>) *Ivi*, pp. 153-155.

<sup>90</sup>) H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 37-39.

<sup>91</sup>) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, pp. 220-221.

Accettare, tuttavia, come fa Platone, l'idea di uno specialista che governa, significa affermare che da una parte c'è colui che sa fare e dall'altra colui che non sa e si limita a eseguire: la politica non è più azione comune, ma arte di governo. In questo senso, afferma la Arendt, Platone apre un abisso fra i due modi di azione – *archein* e *prattein* – che nella tradizione erano correlati, per assicurare al promotore il pieno controllo, senza il concorso altrui: questa padronanza solitaria è possibile dove e quando gli altri non siano chiamati ad aggiungersi spontaneamente, ma «usati per eseguire ordini»<sup>92</sup>. Iniziare (*archein*) e agire (*prattein*) diventano due attività del tutto diverse: l'iniziatore diviene colui che comanda (ma non deve agire), coloro che sono implicati nella azione sono gli esecutori delle sue disposizioni.

*Fuori dalla caverna: esperire l'ineffabile*

Si arriva al cuore del problema di fondo della riflessione arendtiana (dai frammenti della *Introduzione alla politica* ai saggi degli anni Settanta) sul senso della politica nella nostra cultura uscendo dalla caverna, compiendo quel passo decisivo nella *teoria*, oltre la umbratile condizione umana. Si tratta di un passaggio segnato da una inconfondibile tonalità emotiva: il *thaumazein*, la meraviglia, lo stupore. Nelle famose battute del *Teeteto* («non c'è altro inizio della filosofia che la meraviglia») e della *Lettera Settima* («una luce si accende improvvisa come da un fuoco volante») troviamo, secondo la Arendt, l'inizio e la fine della vita del filosofo.

Anche nel caso del *thaumazein* la comprensione delle implicazioni è agevolata dal recupero dei contesti originari: affrontando la questione in un corso alla New School for Social Research (secondo semestre 1969), ella risale a Omero, dove il termine significa stupirsi di qualcosa da ammirare, non da temere<sup>93</sup>. Sebbene nella testimonianza aristotelica del primo libro della *Metafisica*, risulti che il primo oggetto di *thaumazein* siano stati i cieli, in Omero l'oggetto è tuttavia costituito dagli dei, dalla loro immortalità e bellezza. Essi, rispetto alla eterna rivoluzione dei corpi celesti, hanno la qualità di poter intervenire, manifestandosi solo a coloro cui si rivolgono, negli affari umani, rimanendo invisibili agli altri: insomma, per Omero gli dei rappresentavano l'elemento invisibile all'interno del mondo sensibile. Oggetto di stupore era dunque qualcosa di divino, immortale e invisibile<sup>94</sup>.

*Immortalità e invisibilità* sono al centro della storia raccontata dalla Arendt. Per quanto possa a noi suonare implausibile, nella sua ricostruzione<sup>95</sup> la fondazione di comunità politiche fu per i greci prodotto della umana tensione verso la immortalità (*athanasia*): Pericle poteva affermare che gli ateniesi non avrebbero avuto più bisogno di un Omero, perché grazie alla *polis* avrebbero lasciato ovunque monumenti imperituri. La fragilità delle azioni e delle parole poteva essere riscattata dalla durevolezza delle istituzioni e del ricordo di cui la organizzazione politica si faceva carico. Il desiderio attivo di immortalità – inesausto dalla generazione di figli – era soddisfatto dalla fama (*kleos*), concessa allo straordinario, alla grandezza che appare a tutti con la chiarezza della luce del giorno, una qualità oggettiva, distinguibile in maniera ovvia<sup>96</sup>.

Lo stesso desiderio dei mortali di diventare immortali (ovvero di partecipare alla immortalità) si esprime anche nella filosofia, la quale, tuttavia, ha direttamente a che

<sup>92</sup> ) H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 163.

<sup>93</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p. 108.

<sup>94</sup> ) *Ivi*, p. 109.

<sup>95</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, p. 107.

<sup>96</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è politica*, cit., p. 110.

fare con ciò che è immortale, invisibile, con le cose che sono per necessità, e con le cose immobili: con cose vere, non con cose che appaiono in un certo modo. L'esatto opposto, in poche parole, degli affari umani<sup>97</sup>. È certezza per Platone e Aristotele – come abbiamo ricordato – che l'inizio della filosofia sia radicato nel *pathos* del *thaumazein*: per la Arendt, heideggerianamente, la meraviglia nei confronti di tutto ciò che è, così come è, non è mai legata a una cosa particolare (richiamando Kierkegaard, ella parla di «esperienza della non cosa, del nulla»)<sup>98</sup>. In questo senso il *thaumazein* è stupore di fronte alla verità ultima, al di là delle parole, esperienza del *nous*, che non ha *logos*, una pura visione impotente a tradurre in parole quello che contempla (la verità ultima, svelata a Platone dalla visione delle idee è *arrēton*, ineffabile)<sup>99</sup>.

«Rifugiarsi nella stabilità della quiete e dell'ordine»

Anche in questa prospettiva sulle origini della tradizione speculativa occidentale, il ruolo di Socrate è cruciale. Il rapito silenzio socratico, sottolineato a due riprese nel *Simposio* platonico, è indicativo del *pathos* della meraviglia, così come il suo «sapere di non sapere» è consapevolezza prodotta da quella esperienza, non meno del suo domandare: secondo la Arendt, non appena lo stato di muta meraviglia si trasforma in parola, formula le questioni ultime (che cosa è l'essere, l'uomo ecc.), manifestando un carattere basilare della condizione umana: l'uomo si rivela come essere che pone domande<sup>100</sup>. A dispetto del fatto che il *thaumazein* – la esperienza ineffabile – lo estraniava dalla politica (in cui la più elevata facoltà umana è il discorso), e che lo *shock* filosofico lo poneva, nella sua singolarità e per un fugace momento, di fronte all'intero universo, alienato dalla città degli uomini, Socrate riuscì a tenere insieme filosofia e politica, investendo la facoltà della meraviglia nel campo degli affari umani.

Se la «posizione socratica» andò perduta non fu perché il filosofo non avesse scritto nulla o il suo pensiero fosse stato distorto da Platone: in realtà, constata la Arendt, si erano perse le intuizioni socratiche, nate da una relazione ancora intatta tra politica e esperienza specificamente filosofica<sup>101</sup>. Ella marca una distinzione tra ciò che vale per la meraviglia (inizio della filosofia) e ciò che vale per il successivo dialogo nella solitudine: il dialogo pensante dei due-in-uno è, infatti, parte integrante del vivere e dell'essere con gli altri. In quella solitudine il filosofo non può fare a meno di formarsi opinioni come gli altri, pur distinguendosi per il fatto di restare sempre pronto a subire il *pathos* della meraviglia. Platone – per sconfiggere le pretese dell'opinare – trasformò la muta meraviglia in uno stile di vita (*bios theōrētikos*): definendo se stesso in base a quella singolarità sperimentata quando subiva il *pathos* del *thaumazein*, il filosofo distrugge la pluralità della condizione umana all'interno di sé<sup>102</sup>. Riassumendo:

i) la filosofia ha la sua origine nella meraviglia (*thaumazein*) di fronte all'essere di ciò che è in quanto è: essa si esprime in domande come «che cosa è l'essere?», «che cosa è l'uomo?», «quale significato ha la vita?», domande che non possono trovare una risposta certa e dimostrabile e che insegnano innanzitutto ciò che è il non sapere;

---

<sup>97</sup> ) *Ibidem*.

<sup>98</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., pp. 970-971.

<sup>99</sup> ) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 77.

<sup>100</sup> ) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 971.

<sup>101</sup> ) *Ivi*, p. 974.

<sup>102</sup> ) *Ibidem*.

ii) Platone trasforma quello che dovrebbe essere solo un momento imprescindibile, fondamentale della esperienza umana, fonte di ogni curiosità filosofica e scientifica, in un modo di vita;

iii) la trasformazione è pericolosa, in quanto il *thaumazein* è esperienza senza parole, senza la possibilità di una presa di posizione, investe l'uomo solo nella sua singolarità; dunque rende estranei al senso comune: frattura con la pluralità, distruzione della pluralità dentro sé stessi, rottura con sé stessi<sup>103</sup>.

Il primato della vita contemplativa, della fuga «dalla futilità delle cose umane per rifugiarsi nella stabilità della quiete e dell'ordine», accompagna dunque in Platone la opposizione tra quelli che decidono e quelli che eseguono, la sostituzione del «fare» all'«agire», secondo il modello della fabbricazione (con la sua intrinseca violenza). Vi riconosciamo complessivamente i tratti di una tradizione in cui la politica, non potendo adeguarsi a modelli assolutamente filosofici, è giudicata affare non etico, addirittura riflesso della malvagità della natura umana, per cui la violenza è legittimata come l'unico mezzo attraverso cui fare una nuova società: il risvolto drammatico è che, in politica, i materiali sacrificati in vista del fine perseguito sono gli esseri umani.

Conclusione: *amor mundi* ovvero la «responsabilità verso il mondo»

In quel che precede ho avuto la pretesa di ripercorrere un breve tratto della ricerca arendtiana sul senso della politica; in particolare ho cercato di mostrare come la Arendt abbia proceduto a una decostruzione delle nozioni portanti della nostra comprensione della politica, impiegando come strumento privilegiato l'analisi della esperienza politica greca, risalendo cioè alla origine di quei concetti. La Arendt è stata spesso accusata di nostalgia per la *polis* perduta: in realtà, come rileva giustamente Dolan, la sua è una forma di elaborazione del lutto, un modo per superare la propria disperazione di fronte alla vita intellettuale moderna, celebrando la *polis*<sup>104</sup>. Nella *polis*, in effetti, ella vede operante una idea non filosofica di libertà, nella convinzione che proprio la tradizione del pensiero politico iniziata da Platone abbia contribuito a stravolgere il significato di quella esperienza.

Così è riproponendo la Atene periclea che la nozione di libertà è ricondotta allo *status* dell'uomo libero, che usciva di casa per confrontarsi pubblicamente con gli altri uomini liberi, in parole e azioni. Come abbiamo ricordato, la Arendt ne individua le condizioni nella esistenza di una sfera privata, in cui risolvere le necessità della vita, e di una sfera pubblica per la vita politica in compagnia di altri liberi cittadini, un ambito di apparenze, una specie di teatro dove la libertà possa apparire. La libertà, in questo senso, non è una qualità del pensiero o della volontà, ma una forma di azione, interazione, in cui l'attore è interessato alla *doxa*, cioè alla apparenza, fama, ma anche alla opinione degli altri<sup>105</sup>. La esperienza politica della *polis* è esperienza di libertà: la libertà coincide con la politica stessa e ne esprime il valore; pluralità, spontaneità, interazione aperta e imprevedibile nel discorso e nei fatti sono i suoi presupposti.

Rispetto a questa concezione *performativa* della politica e della libertà<sup>106</sup>, il reiterato confronto della Arendt con Socrate è indicativo della importanza attribuita al suo atteggiamento verso la politica, in cui ella riscontra quella «responsabilità verso il

---

<sup>103</sup> ) C. Vallée, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>104</sup> ) F.M. Dolan, *op. cit.*, p. 264.

<sup>105</sup> ) *Ivi*, p. 271.

<sup>106</sup> ) Sul presunto *elitismo* di tale concezione si veda la discussione di Hauke Brunkhorst, "Equality and elitism in Arendt", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 178-198.

mondo», cui, invece, la tradizione filosofica (da Platone a Heidegger) avrebbe poi rinunciato. Socrate, infatti, ha tenuto insieme filosofia e politica, investendo la facoltà della meraviglia nel campo degli affari umani, traducendo, in altre parole, lo stupore in interrogativi di senso sul mondo comune, sui suoi valori e sulle sue scelte, senza abdicare alla tentazione di subordinazioni gerarchiche e direttive.

La Arendt ne estrae un modello di pensiero politico che, pur avvicinando criticamente la opinione pubblica da distanza, come qualcosa da interrogare, giustificare e migliorare, non vanta alcuna conoscenza assoluta su cui misurare il valore della opinione pubblica e dunque non si sente obbligato a mettere in ordine gli affari pubblici<sup>107</sup>. Dal momento che l'esperienza della meraviglia è discontinua, il pensatore (politico) socratico è sempre rimandato al mondo del senso comune, senza aver motivo di considerarlo con disprezzo come il pensatore platonico, né di dividerne le tentazioni tiranniche<sup>108</sup>.

Così Socrate ha preso sul serio il dato di fatto della pluralità e lo spazio della opinione, imparando a esprimere la meraviglia per quanto avviene nell'ambito degli affari umani, per quei «miracoli», cioè, che la «spontaneità» - insita nella stessa «natalità» umana – costantemente produce nelle imprese avviate in concorso plurale. Nel rifiuto platonico della opinione si cela, in realtà, la reazione alla pluralità e soprattutto alla connessa «impredicabilità della azione», che secondo la Arendt è risultata offensiva per i filosofi<sup>109</sup>: è per riscattare tale imprevedibilità che Platone avrebbe elaborato le proprie utopie politiche, scindendo *archein* e *prattein*, imponendo il dominio sull'agire. A suo modo egli avrebbe, *in nuce*, anticipato quanto poi manifestatosi negli sforzi totalitari di rimodellazione della realtà secondo la propria ideologia, per i quali la eliminazione dell'incalcolabile – e quindi di pluralità e libertà - era essenziale. Sebbene la Arendt colga nel totalitarismo una *patologia* della modernità, una reazione in cui si esprime il risentimento nei confronti dei limiti della *condizione umana* (mortalità, lavoro, terrestrità ecc.), ella non manca di avvertire come Platone (seguito poi da Aristotele) avesse per primo avviato il processo di revisione di quello statuto di imprevedibilità, imponendo il modello della fabbricazione e l'appello a una istanza trascendente e superiore per rispondere alla sfida rappresentata dalla *fragilità* degli affari umani<sup>110</sup>.

È dunque contro Platone (e contro la tradizione che giunge fino al maestro Heidegger<sup>111</sup>) che la Arendt fa appello a una meraviglia che prenda sul serio la pluralità e sappia stupirsi di fronte al fatto che noi non siamo soli. La filosofia, secondo la Arendt, non potrà mai negare la propria origine nel *thaumazein*: in una vera filosofia politica, allora, oggetto della meraviglia dovrebbe essere la pluralità degli uomini, da cui trae origine l'intero ambito degli affari umani:

«Parlando in senso biblico, essi [i filosofi] dovrebbero accettare – così come, nella muta meraviglia, essi accettano il miracolo dell'universo, dell'uomo e dell'essere – il miracolo che Dio non ha creato l'Uomo, ma che “Egli li creò maschio e femmina”. Essi dovrebbero

---

<sup>107</sup> ) F.M. Dolan, *op. cit.*, p. 272.

<sup>108</sup> ) *Ibidem*.

<sup>109</sup> ) H. Arendt, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p. 116.

<sup>110</sup> ) Su questo punto si veda Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1999, capitolo 8 [*Totalitarianism, Modernity and the Tradition*].

<sup>111</sup> ) È possibile che, nel confronto con Platone, la Arendt in realtà mirasse a Heidegger. La Arendt riprende molto spesso i concetti heideggeriani per “politicizzarli”. Su questo punto Jacques Taminiaux, *La Fille de Trace e le Penseur professionnel*, Payot, Paris 1992 e Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger : The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.

accettare qualcosa che è più che la rassegnazione di fronte alla malvagità umana, cioè il fatto che “non è bene per l’uomo essere solo”»<sup>112</sup>.

Il miracolo rispetto a cui Socrate intendeva interrogarsi in compagnia dei suoi eguali è ciò che nei frammenti per la *Introduzione alla politica* era indicato come il nuovo che si insinua nei processi calcolabili come un imprevisto, inspiegabile in via causale: ogni nuovo inizio – rispetto ai processi che interrompe – è per sua natura un miracolo<sup>113</sup>. A dispetto di una tradizione affermatasi sin dall’antichità, per cui la libertà non risiederebbe nell’agire e nella politica ma nel ritiro dal mondo e nella rinuncia all’agire, la Arendt, attraverso Socrate, poteva invece rinnovare l’idea che gli uomini siano liberi nel momento in cui agiscono: essere liberi e agire sono la stessa cosa<sup>114</sup>. Se il senso della politica è la libertà, è da quella sfera che abbiamo il diritto di aspettarci dei miracoli<sup>115</sup>.

Dario Zucchello

Como, aprile 2008

---

<sup>112</sup>) H. Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 976.

<sup>113</sup>) H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit. p. 24.

<sup>114</sup>) H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 205.

<sup>115</sup>) H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., pp. 26-7.