

Socrate, Platone e l'utilità della metafisica.

Note a margine della lettura del *Socrate* di Hannah Arendt

di Emanuele Maffi

I.

Nel corso del Novecento, soprattutto dopo il secondo conflitto mondiale, la figura di Socrate è stata oggetto di considerevoli riflessioni da parte di alcuni dei più importanti pensatori del XX secolo da Patocka a Foucault, da Jonas a Rorty fino alla Arendt. Nella figura di Socrate questi grandi intellettuali (o la maggior parte di essi) hanno visto realizzarsi il modello di un pensiero non meramente contemplativo o astratto ma libero, critico e vigilante nei confronti di ogni possibile forma di dominazione. Come messo in luce da Simona Forti ciò che essi traggono da Socrate è soprattutto “l'esempio di come una vita singolare possa fare scudo contro gli eccessi del potere: dal potere dei *topoi* linguistici, morali e sociali al potere delle istituzioni della città.”¹ Un Socrate di questo tipo era già descritto in un romanzo di Steinbeck pubblicato nel 1942 dal titolo *La luna è tramontata*. Il sindaco Orden, quando decide di non consegnare la città al colonnello che guida l'esercito invasore e sceglie così la morte piuttosto che una confortevole via di fuga, cita a giustificazione della sua scelta alcuni passi dell'*Apologia di Socrate*, opera che lui stesso aveva messo in scena, diversi anni prima, con altri compagni di scuola². Nel coraggioso gesto di Orden, dal cui sacrificio nascerà la resistenza della città contro gli occupanti, vibra ancora la lezione politica di Socrate: meglio la morte sancita arbitrariamente da chi detiene il potere piuttosto che una vita macchiata dalla vergogna di aver commesso ingiustizia e di aver chinato supinamente il capo alla mera logica utilitaristica del potere stesso.

Nel breve e intenso saggio significativamente intitolato *Socrate*, pubblicato nel 1954 ma tradotto per la prima volta in lingua italiana nel 2016, Hannah Arendt espone con la consueta efficacia e chiarezza le ragioni per cui è necessario, dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale, ritornare alla filosofia di Socrate: proprio il tradimento e l'abbandono del suo *modus philosophandi* ha inesorabilmente aperto la strada a quel lungo percorso che ha portato la tradizione occidentale fino alla tragedia dei totalitarismi. Nelle pagine che seguono è mia intenzione: a) illustrare da un lato le argomentazioni mediante cui la Arendt difende la via socratica volta a salvare e conservare il binomio filosofia-politica e dall'altro invece le ragioni per cui individua in Platone, il principale discepolo di Socrate, il traditore del tentativo socratico facendone

¹ S. Forti, “Letture socratiche. Arendt, Foucault, Patocka”, in H. Arendt, *Socrate*, (a cura di Ilaria Possenti), Cortina Editore, Milano 2016, p. 100.

² J. Steinbeck, *La luna è tramontata*,

così colui che distrugge questo rapporto e condanna i due saperi a quella ineliminabile distanza che si rivelerà esiziale nel corso della storia occidentale; b) riflettere sul fatto che le penetranti considerazioni della Arendt portano con sé un potenziale pericolo e che invece, a mio giudizio, è proprio la filosofia di Platone uno degli strumenti migliori per non cadere in quel pericolo.

II.



La Arendt apre il suo saggio, che originariamente era la terza parte di un corso da lei tenuto presso la Notre Dame University dal titolo “*Philosophy and politics: The problem of action thought after the French revolution*”, con una sentenza lapidaria: “l’abisso tra filosofia e politica si apre storicamente con il processo e la condanna di Socrate, che nella storia del pensiero politico rappresenta un punto di svolta analogo a quello rappresentato dal processo e dalla condanna di Gesù nella storia della religione”³. Questa svolta epocale è dovuta al fatto che Platone fu così segnato dalla condanna a morte del maestro da mettere in dubbio i fondamenti del suo insegnamento. Questo abbandono del magistero socratico condusse Platone ad una reazione spropositata che la Arendt ricostruisce nella prima

parte del suo lavoro.

La risposta platonica è di per sé nota: occorre che il filosofo governi la città perché essa sia governata correttamente, giacché solo chi conosce le realtà in sé (il bene, il giusto, il bello) è in grado di realizzarle nella *polis*. Rivendicando il ruolo di governante per il *sophos* Platone infatti, “oppose alla *polis* due argomenti: in primo luogo sostenne che l’interesse del filosofo per le cose eterne non rischiava affatto di farlo diventare un buono a nulla; in secondo luogo affermò che le cose eterne, pur non avendo in senso stretto alcun “uso” [per la vita della *polis*] erano comunque più preziose che belle”⁴. Cresciuto nell’ideale greco del *kalos k’agathon*, Platone, dopo la condanna di Socrate, opta per il buono anziché per il bello e lo fa, nel mito della Caverna, quando sceglie “di portare l’idea del bene al vertice del mondo delle idee, assumendola come ‘idea delle idee’”⁵. Si tratta per Arendt di una mossa tutt’altro che ovvia perché, se a differenza del bello “il buono può essere applicato ad altro, ossia ha in sé l’elemento dell’‘utile per’”, allora Platone in questo modo può utilizzare le idee per scopi politici e può così erigere la sua “ideocrazia, in cui le idee eterne si traducono in leggi umane, solo perché il mondo delle

³ Arendt, *Socrate*, p. 25.

⁴ Arendt, *Socrate*, p. 29

⁵ *Ivi*, p. 30

idee è illuminato dall'idea del bene"⁶. Risiederebbe qui, pertanto, le genesi della platonica "tirannia del vero secondo cui la città non dev'essere governata dal bene temporale, di cui gli uomini possono reciprocamente convincersi, bensì dalla verità eterna che non può essere oggetto di persuasione"⁷. Con l'intenzione di impedire che la verità del filosofo, ossia il riverbero delle cose eterne, venisse dispersa nella caotica molteplicità delle opinioni della *polis*, Platone, "giunse a formulare sia il suo concetto di verità, che intese come l'esatto opposto dell'opinione, sia la sua concezione di una forma specificamente filosofica del discorso, il *dialeghesthai* che intese come l'opposto della persuasione e della retorica"⁸. Così in virtù della sua scienza, cioè della conoscenza di quelle realtà metafisiche (le idee) che fungono da criteri assoluti capaci di discernere il bene dal male, il filosofo platonico ha il diritto di imporre il suo giudizio sulle opinioni degli altri abitanti della *polis*.

Il tradimento di Socrate da parte di Platone si consuma in questa tirannia del vero che ha separato i destini di filosofia e politica e che ha oscurato il tentativo socratico di elaborare una filosofia a misura della *polis*. Per Arendt infatti Socrate incarna quella posizione filosofica, mai più praticata nella tradizione occidentale, volta ad intrecciare sempre più il legame tra i due ambiti. Socrate è infatti il filosofo della *doxa*, perché sa che solo nella *doxa* emerge la comprensione del mondo così come esso si apre a ciascun uomo. "Ogni essere umano" – scrive Arendt – "ha la propria *doxa*, la propria apertura al mondo, e per questo Socrate doveva sempre cominciare con delle domande: non potendo sapere in anticipo quale fosse il *dokei moi* dell'altro (il 'mi pare' dell'altro) faceva appunto le domande per capire quale fosse la posizione del suo interlocutore nel mondo comune". Il Socrate maieutico che si prende cura delle anime dei suoi interlocutori voleva aiutare gli altri a trovare la verità nella *doxa* e voleva quindi rendere la città più veritiera facendo partorire ad ogni cittadino la propria verità. Il metodo per realizzare questi compiti è proprio il *dialeghesthai* "ma quest'arte dialettica, che porta alla luce la verità non distrugge la *doxa*, l'opinione; al contrario ne rivela la veridicità" (35).

Il progetto socratico infatti non vuole imporre una verità assoluta e unica che prescinde dalle *doxai* degli altri ma vuole mostrare che solo attraverso il confronto tra le diverse *doxai* può emergere la medesimezza del mondo, può rendersi evidente l'essere-in comune-del mondo: aver ragionato insieme di qualcosa, cioè della *doxa* di un singolo cittadino permette agli interlocutori di riconoscere che, per quanto si apra a ciascuno in maniera differente, esiste tra loro un terreno comune che è appunto il mondo. Attraverso il *dialeghesthai* Socrate vuole perciò favorire il sorgere di quella capacità di comprensione tra le persone (che Aristotele chiamerà *philia*) che conduce a comprendere in quale articolazione specifica il mondo comune appare all'altro; anzi questa è per lui la vera funzione politica del filosofo: "aiutare a stabilire un mondo comune di questo tipo, costruito sulla capacità di comprensione propria delle relazioni tra amici, in cui non c'è bisogno che qualcuno stia al comando." (39).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 31

⁸ *Ivi*, p. 32

Il fattore indispensabile perché il filosofo possa restare fedele a questo compito politico è quello che Arendt chiama “la scoperta del due-in-uno”: poiché il pensiero è un dialogo di me con me stesso, cioè è un dialogo tra due io che sono, ciò significa che nel pensiero io appaio a me stesso e quindi sono inesorabilmente “due-in-uno”, dal momento che il sé con cui io dialogo quando penso “è l’unica persona da cui non posso separarmi, che non posso lasciare, a cui sono saldato”. (42). Si tratta di una dimensione peculiare dell’essere umano perché è la condizione di esistenza della moralità stessa: secondo Socrate infatti “il principio guida per l’uomo che espone in modo veritiero la propria *doxa* è “essere d’accordo con sé stesso”, non contraddirsi e non dire cose contraddittorie.” (41). Tutto ciò viene chiarito poco dopo da Arendt con un esempio efficace: “la ragione per cui non devi uccidere, neanche quando nessuno può vederti, è che non è possibile che tu voglia vivere con un assassino; e che invece, commettendo un omicidio, ti consegnerai per sempre alla compagnia di un assassino”. Questo principio dell’agire morale non ha valore solo nella sfera privata dell’individuo ma assume anche una rilevanza politica, o detto più precisamente è la sua *doxa* ad assumere rilevanza politica. Se l’uomo è quell’ente il cui pensiero accompagna sempre e inevitabilmente le azioni e se la *doxa* è l’esito di quel pensiero in cui si realizza il due-in-uno, allora la *doxa* diventa il luogo in cui io appaio pubblicamente, cioè mi apro agli altri e al mondo.

Per Arendt Socrate è colui che non solo “ha il merito di confrontarsi con la pluralità delle opinioni, costringendo ciascuno dei suoi interlocutori a darne conto, a verificarle insieme di modo che esse non rischino di cristallizzarsi in verità arbitrarie” (86) ma è anche colui che, per restare coerente con il suo stesso metodo, decide di sottoporre la propria *doxa* a quella dei suoi concittadini accettando il rischio di non essere compreso e, come poi accadrà, di essere condannato a morire. Agli occhi di Platone però, la condanna di Socrate è anche la sua sconfitta, ed è, di fatto, la sconfitta del suo *modus philosophandi* che necessita perciò di essere ampiamente rivisitato. Questa rivisitazione trova nel mito della caverna esposto nel VII libro della *Repubblica* il suo modello emblematico. Anziché soffermarsi, come avrebbe fatto Socrate, a guardare insieme agli altri uomini le immagini proiettate sul muro della caverna il filosofo platonico, questo avventuriero solitario, decide di uscire dalla caverna perché non gli basta la luce del fuoco ma vuole raggiungere il cielo limpido là dove brilla la vera luce. Il che fuori di metafora significa: anziché fermarsi a analizzare, discutere e cercare di cogliere la verità delle *doxai* dei suoi concittadini affinché all’interno del dialogo emergesse ciò che le accomunava, così come era solito fare Socrate, Platone si dirige spedito fuori dalla *polis*, fuori dal mondo e dal consorzio umano per contemplare quei criteri assoluti e metafisici (le idee) su cui poi modellerà la verità della filosofia con l’intento di mettere a tacere la pluralità di opinioni che caratterizza la vita della città.

A giudizio della Arendt però l’allegoria della caverna nasconde qualcosa di importante: Platone infatti non esplicita due affermazioni senza delle quali il significato del mito medesimo è destinato a rimanere oscuro. La prima affermazione è molto nota e si trova nel *Teeteto* (155d) quando Platone fa dire a Socrate che non c’è altra origine della filosofia che la meraviglia; ora, poiché quest’affermazione è pronunciata da Socrate in un dialogo in cui egli è impegnato a distinguere l’*episteme* dalla *doxa*, Arendt vede nella meraviglia provata dal filosofo il fondamento del suo sapere scientifico, della sua

sophia. La seconda è invece tratta da un altrettanto famoso passo della *Settima Lettera* in cui Platone scrive che di alcune cose che impariamo è impossibile parlarne, perché solo restando in stretto contatto con esse si può accedere d'un tratto alla loro comprensione, come se all'improvviso si accendesse una luce che brilla come un fuoco vivo. "In queste due affermazioni" – commenta Arendt – "troviamo l'inizio e la fine della biografia del filosofo, ossia quello che il racconto della caverna non ci dice" (55): l'inizio e la fine perché la filosofia comincia con l'esperienza estatica della meraviglia e finisce nello stesso modo, ossia senza trovare le parole per comunicare ciò che si è contemplato.

Ma la meraviglia platonica è altra cosa dalla meraviglia socratica. Il *thaumazein* platonico è la meraviglia di fronte a ciò che è così com'è e come deve essere e consiste "in un *pathos*, in qualcosa che viene subito e che, in quanto tale si distingue totalmente dal *doxazein*, dal formarsi attivamente un'opinione su qualcosa. La meraviglia che l'uomo patisce, o che lo colpisce non può tradursi in parole perché è troppo smisurata per le parole." (55). Questa esperienza della meraviglia è gravida di conseguenza, ma una è più deleteria di tutte le altre: nello sforzo di prolungare oltre ogni limite l'esperienza non discorsiva della meraviglia Platone "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." (60). Anche per Socrate la filosofia ha inizio con il *thaumazein* ma questa esperienza non lo conduce a rivendicare il possesso di una verità speciale inaccessibile alla moltitudine perché la meraviglia di Socrate non consiste nella contemplazione muta di ciò che è come deve essere. La meraviglia socratica infatti nasce dall'esperienza vissuta del sapere di non sapere, ossia dalla consapevolezza di non essere in grado di rispondere in maniera definitiva alle domande ultime dell'esistenza ma di esservi invece incessantemente aperto attraverso il confronto tra le *doxai* che impedisce di cristallizzare in dogmi le nostre opinioni.

La morte di Socrate segna però anche la sconfitta del suo tentativo ed apre la strada a quello platonico che segnerà indelebilmente la storia della tradizione occidentale: il regime del vero che predica la legge dell'uno, cioè di un'unica universale verità, si impone così in modo improprio e illegittimo sull'ambito naturalmente plurale della politica come spazio dell'interagire tra punti prospettici diversi.

Ciò è colto in modo puntale da Adriana Cavarero quando scrive che agli occhi della Arendt "Platone è il padre nobile di un'ontologia falsa perché incentrata su enti fittizi, generici, universali – quali: l'Uomo, e nel vocabolario filosofico posteriore, l'Individuo o il Soggetto – , ossia di un'ontologia astratta che se, da un lato, impedisce alla tradizione metafisica di pensare un concetto "puro" di politica, dall'altro, e proprio per questo, non è in grado di opporre alcuna resistenza teorica alla nientificazione fattuale della pluralità, criminalmente perpetrata nel Lager nazista."⁹ Significative in proposito sono le parole con cui la Arendt conclude il suo saggio: "Biblicamente parlando, [i filosofi] dovranno accettare [...] il miracolo che Dio non creò l'Uomo ma 'maschio e

⁹ A. Cavarero, "Il Socrate di Hannah Arendt", in Arendt, *Socrate*, pp. 79-80.

femmina Li creò'. Dovranno accettare, con qualcosa di più della rassegnazione alla debolezza umana, il fatto che 'non è bene per l'uomo essere solo'¹⁰.

III.

Anche la Arendt nel suo saggio dedicato a Socrate si unisce quindi alla schiera di intellettuali che vedono in Platone il fautore di quel pensiero metafisico che tanto ha segnato, più nel male che nel bene, il destino dell'Occidente. La mossa platonica di intendere il sapere come visione (*theoria*) di un tutto organico, eterno e perfetto – mossa che fa balzare in primo piano la coincidenza tra Verità e Unità e che soppianta la pluralità del mondo reale – porta con sé una nefasta conseguenza che è anche la colpa più grave di Platone: egli ha sacrificato il mondo plurale all'effetto totalizzante dell'Uno, così come il potere totalitario ha fatto sparire la pluralità degli uomini in un unico Uomo dalle dimensioni gigantesche. L'atto di nascita della metafisica è pertanto l'atto di nascita della violenza teoretica della ragione filosofica che vuole ergersi sopra tutte le altre opinioni: di questo incolmabile abisso tra filosofia e politica, tra ideale e reale Platone è il primo responsabile. Alle colpe di Platone la Arendt contrappone invece i meriti di Socrate in quanto unico a coltivare la possibile amicizia tra filosofia e politica: l'attitudine al confronto interiore, alla verifica della propria condotta e dei propri criteri morali, che scopre la dualità insista nell'attività del pensiero costituiscono l'eredità più preziosa di Socrate contro la banalità del male. Si tratta, in sintesi, della "scoperta della coscienza come effetto di un'attività che, proprio in grazia dell'interno interrogarsi e risponderci, mette in discussione ogni cliché e si rivela perciò strutturalmente antiautoritaria e anticonformista".¹¹ Socrate per Arendt incarna la cifra del pensare poiché per lui "la riflessione, in senso stretto, si svolge in solitudine ed è un dialogo fra me e me; ma questo dialogo del due-in-uno non perde il contatto col mondo dei miei simili perché essi sono rappresentanti nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero"¹². A questa lettura della Arendt si potrebbe obiettare in via preliminare l'uso piuttosto schematico del principio ermeneutico per cui nei primi dialoghi platonici sarebbe rappresentata la filosofia di Socrate storico che, invece, nei dialoghi della maturità è solo il portavoce delle dottrine di Platone. Contro l'adozione unilaterale di questi principio basterebbe ricordare che proprio uno di quelli che Arendt considera tra i capisaldi della filosofia di Socrate, ossia l'idea che il pensiero sia un dialogo silenzioso che l'io svolge con se stesso, è in realtà una tesi che Platone espone in due dialoghi (*Teeteto* 189e-190a e *Sofista* 263d-e) scritti in età avanzata e quindi nel pieno della sua maturazione filosofica. Il pensiero come dialogo interiore che l'anima svolge con sé stessa è perciò una tesi più platonica che socratica. A livello più generale comunque ritengo che la tesi per cui nei primi dialoghi Platone esporrebbe il pensiero di Socrate distaccandosene poi sempre più marcatamente nelle altre fasi della sua produzione

¹⁰ Arendt, *Socrate*, p. 62.

¹¹ Cavarero, "Il Socrate di Hannah Arendt", p.92.

¹² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, p. 652.

filosofica mi pare tutt'altro che ovvia o pacificamente assodata giacché risolve meno problemi di quanto possa apparentemente sembrare.

Si potrebbe replicare che questi argomenti tecnici di natura storiografica mal si adattano al lavoro speculativo dell'Arendt perché, come è stato giustamente messo in luce “non è come storica della filosofia che Hannah Arendt si interessa a Socrate; sottraendolo alla sua epoca, vede in lui l'esempio o il modello di atteggiamenti di vita e di pensiero che costituiscono, a suo avviso, i soli antidoti efficaci contro il male del XX secolo: il dominio totale”.¹³

Non credo però che si tratti solo di una pedanteria da storici della filosofia quella di non voler accettare supinamente all'interno del *corpus platonicum* la distinzione tra un Socrate socratico e un Socrate platonico; credo invece che metterla in discussione possa offrire un'ulteriore prospettiva alle penetranti osservazioni della Arendt.

Innanzitutto è significativo il fatto che Arendt attribuisca a Socrate la tesi del pensiero come dialogo interiore che l'anima fa tra sé e sé, nonostante essa sia esposta in due dialoghi tardi come *Teeteto* e *Sofista* e dunque in linea teorica debba essere una tesi eminentemente platonica. Ma la fermezza con cui la Arendt associa questa tesi a Socrate è molto significativa: ella reperisce nella fase avanzata della filosofia platonica qualcosa di così propriamente socratico che non può non attribuirlo al Socrate storico. Ciò a mio avviso suggerisce l'ipotesi che alcuni elementi socratici permangano in maniera sostanziale anche nel pensiero del maturo Platone, il quale, al fondo, rimane sempre un po' socratico¹⁴. Se ciò fosse vero, in Platone allora coesisterebbero due anime, quella socratica e quella metafisica-dogmatica; anche in Platone dunque sarebbe presente una sorta di principio del “due-in-uno”: in una sola filosofia si trovano nello stesso tempo sia le istanze socratiche sia tesi molto impegnative sul piano metafisico. Spiegare come ciò sia possibile implicherebbe un percorso che va molta al di là degli scopi di questo contributo, anche perché per giustificare adeguatamente la coesistenza di queste due prospettive all'apparenza così poco compatibili occorrerebbe almeno lo spazio di una monografia¹⁵.

C'è però un aspetto proprio tra quelli esaminati dalla Arendt che può avere una funzione paradigmatica ed esplicativa, almeno a livello iniziale, della ipotesi prima menzionata.

¹³ C. Vallée, *Hannah Arendt: Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006, p. 9. Considerazioni analoghe si trovano anche in Cavarero, “Il Socrate di Hannah Arendt”, pp. 79-82: “suo unico scopo è lavorare senza pregiudizi sulla figura di Socrate, per approfondire il discorso che le sta a cuore, ossia l'analisi del rapporto tra filosofia, politica e pluralità umana dopo la catastrofe totalitaria.”

¹⁴ Al riguardo rimando agli studi di F. Trabattoni, “Alcune considerazioni generali sul Socrate di Platone”, in *RSF*, LI, 1996, pp. 895-906, di C. Rowe, *Plato and the Art of philosophical writing*, CUP, Cambridge 2007, e di E. Maffi, “Sapere dialettica e sapere tecnico: due esempi del socratismo di Platone”, in *RSF*, LXIII, 2008, pp.266-277.

¹⁵ In proposito mi sia concesso rimandare a E. Maffi, *Lo spazio della filosofia: una lettura del Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli 2014, pp. 249-300.

Arendt vede in Socrate il difensore della *doxa* che è la modalità in cui il mondo si apre a me, poiché la *doxa* è intrinsecamente personale, ma, per quanto mia, è una forma di conoscenza del mondo inesorabilmente fragile e limitata. Eppure poiché la sapienza è riservata solo agli dei – come si ricava dal socratico “so di non sapere”, la *doxa* è quanto di meglio gli uomini hanno a disposizione nel dialogo interpersonale: per questo Socrate con le sue domande parte sempre dalle *doxai* dei suoi interlocutori e non trascende mai il piano della *doxa* perché l'*homologia*, l'accordo tra i dialoganti, è quel grado di verità che si può raggiungere al termine del confronto tra le diverse *doxai*. Nella ben nota metafora della linea nel VI libro della Repubblica, Platone invece sembra degradare la *doxa* alla mera opinione, a quel sapere instabile e fallace che si rivolge agli enti sensibili per natura in continuo mutamento. In questo modo Platone rompe inesorabilmente il legame tra *doxa* realtà sensibile e *aletheia* ed afferma invece con forza quello tra *episteme*, *aletheia* e mondo metafisico, poiché il supremo oggetto di conoscenza della filosofia sono quelle realtà immutabili che egli chiama Idee. La metafora della linea infatti indica il lungo percorso che il filosofo deve compiere muovendo dall'indagine degli enti sensibili, fino a giungere, attraverso lo studio delle matematiche, alla conoscenza delle Idee, soprattutto alla contemplazione dell'Idea del Bene. Il possesso da parte del filosofo di questa idea instaura, come già detto, quella che Arendt chiama la “tirannia del vero”. La perentorietà di queste affermazioni di Platone sembra confermare la lettura arendtiana di un Platone distruttore della pluralità delle *doxai* e fautore di una verità assoluta che si impone su ogni altra forma di sapere.

Ora – poiché appare impossibile che lo stesso autore possa affermare allo stesso tempo sia che il filosofo è il solo che ha il diritto di imporre il proprio punto di vista su quello degli altri perché è l'unico che vede con chiarezza il Bene e le altre idee, sia che il pensiero è quel dialogo che l'anima fa con se stessa in silenzio finché non giunge a formulare la propria *doxa* sulle cose – non deve sorprendere che la Arendt assegni a Socrate questa seconda tesi scaricando su Platone la dogmaticità della prima. Eppure, com'è noto, Platone offre questa descrizione del pensiero in testi come *Teeteto* e *Sofista* che sono opere che seguono la *Repubblica*; il che significa che si tratta di tesi che il maturo Platone sostiene consapevolmente e di cui è fermamente convinto. Perciò, tralasciando il fatto che sempre nella *Repubblica* quelle affermazioni così forti e perentorie sul sapere del filosofo sono mitigate ed attenuate in vari modi, il problema è capire invece se non esiste una soluzione ermeneutica capace di far coesistere nella filosofia di Platone queste posizioni così divergenti senza derubricarne una al Socrate storico. Platone può essere al tempo stesso il filosofo della verità come *theoria* delle Idee e il filosofo della *doxa* intesa come esito di quel dialogo interiore che l'anima svolge con sé stessa?

Trovare una risposta positiva a questa domanda non è soltanto un mero esercizio storiografico o interpretativo ma è essenziale per poter comprendere meglio tutto ciò che di promettente la Arendt vede in Socrate e che, a mio avviso, è identico a quello che Platone stesso vede nel maestro. Va da sé che la giustificazione di una soluzione di questo tipo richieda una serie di argomentazioni ben maggiori dello spazio che ho attualmente a disposizione, qui pertanto mi limito solo a delineare sinteticamente i contorni principali di questa soluzione.

La questione è ormai chiara: come armonizzare una tesi dogmatica così forte sulla scienza del filosofo come quella esposta nella *Repubblica*, con una tesi 'epistemologicamente debole' come quella del *Teeteto* in cui si afferma che la scienza disponibile all'uomo è definibile come opinione vera accompagnata dal ragionamento (*alethes doxa meta logou*)? Una tesi, sia detto per inciso, che è la logica conseguenza del brano tanto caro alla Arendt in cui Platone fa affermare a Socrate che l'esito a cui giunge l'anima dopo il suo dialogo interiore che si chiama pensiero è proprio una *alethes doxa*. Una risposta positiva al problema è possibile solo se si accetta, come suggerito da Franco Trabattoni, di prendere sul serio la dottrina della reminiscenza perché essa è la chiave di volta per comprendere la metafisica di Platone¹⁶. Rifacendosi a dottrine orfico-pitagoriche Platone nel *Fedro* racconta che le anime, prima di incarnarsi nel corpo, abbiano contemplato in quel luogo divino che viene chiamato "iperuranio", la Verità, che è il nutrimento proprio della parte migliore dell'anima. Questa verità ha per Platone la natura delle Idee, cioè quelle realtà che possiedono in senso pieno l'essenza di una determinata qualità: quelle che Platone cita con maggior frequenza sono Bene, Bellezza, Giustizia, Virtù, Santità, Coraggio, Unità, Identità e Differenza. In questa dimensione oltremondana si realizza una *syngeneia* ossia una forma di parentela ontologica forte, un'affinità, per la quale la struttura e la natura stessa dell'anima è determinata dalla contemplazione delle realtà eidetiche. Tuttavia l'anima, poiché in essa esiste non solo una natura razionale ma anche una natura sensibile-concupiscibile che tende costantemente a trascinarla tutta verso il mondo sensibile e materiale, decade dal mondo intellegibile perdendo il contatto con la Verità e, soccombendo alla forza della sua natura concupiscibile, finisce con l'abitare un corpo sensibile. Il trauma per la perdita del contatto con la Verità fa dimenticare quasi completamente all'anima ciò che ha contemplato nel mondo intellegibile: essa conserva le tracce di questa visione in maniera latente, sotto forma di ricordo. Quando Socrate interroga i suoi concittadini chiedendo loro se esista qualcosa come la Bellezza e che cosa essa sia, egli riattiva nell'animo dei suoi interlocutori quel ricordo rimasto sopito e rimette in moto il percorso della conoscenza¹⁷. Come mostrato con chiarezza da Trabattoni la dottrina della reminiscenza non è una dottrina gnoseologica, un metodo di conoscenza, ma è la condizione metafisica che garantisce

¹⁶ Tra i tanti lavori di Trabattoni in proposito cito qui due dei principali: F.Trabattoni, "Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di episteme del *Teeteto*", in G.Mazzara-V. Napoli (ed.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 295-317 e F.Trabattoni *Platone. Fedone* (a cura di F. Trabattoni), Einaudi, Torino 2011, pp. XXXIV-XLVIII.

¹⁷ Questo processo di recupero dei ricordi non è innescato solo dall'incontro con Socrate, ma, come Platone illustra nel *Menone* e nel *Fedone*, da un'analisi non superficiale della realtà empirica. Nessuna cosa sensibile è mai "perfettamente" e "assolutamente" quadrata, circolare, rettangolare o uguale, eppure noi possediamo nella mente queste nozioni di quadrato, circolo, rettangolo o uguale "assolutamente perfetti". Come si spiega questo dislivello tra le conoscenze imperfette dei sensi e le corrispondenti conoscenze perfette scovate dal nostro intelletto. Questo possesso non è prodotto dalla nostra mente ma è scoperto e ritrovato da lei in sé stessa, nella forma di un ricordo che gradualmente riaffiora.

all'uomo la possibilità di apprendere e di conoscere. Non a caso nel *Menone* la dottrina dell'*anamnesis* è introdotta da Socrate per uscire dal circolo vizioso generato dal cosiddetto paradosso di Menone ossia la tesi per cui la ricerca è impossibile dal momento che, se conosci qualcosa è inutile cercarlo perché già lo conosci mentre se non lo si conosce è assurdo cercarlo perché non si saprebbe nemmeno che cosa cercare. Socrate è dunque chiamato a trovare una condizione sufficiente che renda possibile la ricerca e più in generale l'apprendimento o almeno un incremento di conoscenza. Si tratta di un aspetto decisivo: ciò che consente di uscire dal "paradosso di Menone", ossia la dottrina dell'anamnesi, viene infatti ad essere *tout court* la condizione di possibilità che permette l'apprendimento e la ricerca. Perché la reminiscenza è indispensabile per tenere insieme il Platone delle Idee e il Platone della *doxa*? Dalla reminiscenza deriva la tesi che conoscere è ricordare; se questa tesi è vera ciò significa che in linea di principio l'anima di un uomo, dopo un lungo percorso (magari il percorso esposto nell'immagine della linea o nel mito della Caverna), potrebbe recuperare i completi ricordi di ciò che ha visto prima di entrare nella realtà sensibile incarnandosi. Ma se questo percorso gnoseologico è in linea teorica possibile all'atto pratico esso diventa impossibile da realizzare per l'uomo nella vita terrena perché, come si ricava dal *Fedone*, finché l'anima si trova in un corpo non sarà mai nella disposizione adeguata per riacquisire la visione diretta delle Idee. Se l'*episteme* in quanto *theoria* delle Idee è lo stato proprio dell'anima prima di entrare in un corpo ed è anche lo stato epistemico che l'anima recupera dopo che si è separata dal corpo, allora quando l'anima è nel corpo il suo stato gnoseologico più elevato è quello della *alethes doxa* accompagnata dal *logos* che non a caso nel *Teeteto* è la miglior definizione di conoscenza a cui Platone riesce a giungere. Ecco la ragione per cui Platone, sempre nel *Teeteto*, chiama "l'opinare un ragionare e l'opinione un ragionamento pronunciato, ma non ad altri né a voce, bensì in silenzio a sé stessi" (190a4-6)". La ricerca delle *doxai* migliori cioè quelle sostenute dal ragionamento più difficile da confutare è uno dei lasciti socratici che per Platone è necessario conservare poiché nel mondo degli uomini la ricerca della verità non può mai trascendere il livello della *doxa* o meglio dell'accordo tra le *doxai* sulla base di *logoi* sempre e progressivamente migliorabili. In proposito è significativo che anche nella *Repubblica* quando è chiamato ad illustrare la natura ed il funzionamento causale dell'idea del Bene, Platone fa dire a Socrate di poter offrire ai suoi interlocutori niente più che la sua *doxa* al riguardo utilizzando per parlare del Bene soprattutto metafore ed analogie piuttosto che dimostrazioni logiche incontrovertibili. Se si accetta questa prospettiva "socratica" quale significato va allora attribuito alle affermazioni dogmatiche presenti nei dialoghi platonici? Va innanzitutto detto che queste affermazioni sono necessarie nella filosofia platonica tanto quanto quelle che rimarcano la parzialità e l'incompiutezza del sapere umano. Da un lato infatti ogni uomo ha il compito, socratico, di impegnare la propria vita nella ricerca della verità e a questo compito nessun uomo può sottrarsi perché la verità esiste e l'anima ne conserva le tracce: il percorso gnoseologico che il filosofo compie nella *Repubblica* è una sorta di modello ideale e paradigmatico, nei fatti irrealizzabile ma a cui l'uomo deve, per quanto possibile, ispirarsi affinché le sue *doxai* siano il più possibile vicine alla verità. È indispensabile che le idee esistano ed è altrettanto necessario che l'anima ne abbia fatto esperienza, anche se poi l'ha in gran parte

dimenticata, e che essa, in linea di principio, possa, per quanto possibile mentre si trova nel corpo, e compiutamente dopo la morte tornare ad averne di nuovo esperienza, perché se così non fosse gli uomini nella loro vita mortale non avrebbero alcun criterio, alcun punto stabile su cui costruire le proprie *doxai*, non avrebbero nessun criterio con cui confrontare le proprie opinioni e non avrebbero nemmeno nessun fattore comune a partire da cui imbastire un dialogo effettivo. Anche solo ad una superficiale lettura dei dialoghi platonici è facile notare che in gran parte di essi la domanda che Socrate rivolge al suo interlocutore per aprire la discussione assume grosso modo la seguente forma: «tu ritieni che la giustizia sia qualcosa o niente del tutto?»; di fronte alla sua ammissione che la giustizia è qualcosa e non un puro nulla, Socrate lo incalza di nuovo dicendo: «se per te la giustizia è qualcosa, che cosa credi che sia»¹⁸. Qui non è importante capire se la risposta che l'interlocutore fornisce alla domanda sulla natura della giustizia sia corretta oppure no; il mio interlocutore può dare una risposta che si dimostrerà erronea da più punti di vista ma la sua comprensione della domanda, in base alla quale egli articola la risposta, dimostra in modo inequivocabile l'esistenza di un terreno comune, attesta che fin da principio che i dialoganti si trovano sul terreno dell'universale. Tutto ciò è per Platone un dato di esperienza: chi dice, ad esempio, «questa azione è giusta» ammette esplicitamente che esista qualcosa di universale come «la giustizia» e che l'azione a cui si sta riferendo sia un caso particolare di quell'universale¹⁹. Come già detto per Platone ciò che rende possibile questa comprensione di base su cui si innesta il dialogo e senza della quale non potrebbe esservi comunicazione intersoggettiva è appunto la reminiscenza. Non mi pare allora eccessivo concludere che Platone intende la dottrina della reminiscenza come la condizione metafisica necessaria perché possa esistere il *dialeghesthai* socratico così come lo comprende la Arendt.

IV.

Quando Arendt elogia i pregi del dialogare socratico ne sottolinea soprattutto la capacità di far venire a galla, di costituire tra i dialoganti quel «qualcosa che sta tra loro», qualcosa che essi «hanno in comune», «un piccolo mondo a parte, che viene condiviso in amicizia». Grazie al *dialeghesthai*, chi partecipa al dialogo può comprendere «la verità insita nell'opinione altrui», può capire «in quale specifica

¹⁸ Tra i numerosi possibili esempi riporto qui una battuta tra Socrate e Protagora nel dialogo omonimo (330b) che rende con semplicità l'idea: «esaminiamo [...] innanzitutto questo: la giustizia è qualcosa o niente? perché a me sembra che sia qualcosa; a te? «Anche a me» disse Protagora.» Sull'importanza dal punto di vista metafisico della domanda di esistenza dell'oggetto da ricercare, prima ancora della domanda relativa all'essenza di tale oggetto, si vedano le decisive considerazioni di F. Trabattoni, in «Unità della virtù e autopredicazione in *Protagora* 329e-332a», in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, 267-291.

¹⁹ Anche qui riprendo e faccio mie le osservazioni di F. Trabattoni, «L'argomentazione platonica» in F. Trabattoni, *Attualità di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 23-27.

articolazione il mondo comune appare all'altro, che resta pur sempre diseguale e differente". Questo "essere-in-comune del mondo", che emerge mediante il dialogare, consiste nel fatto che pur vivendo "sempre, soggetti alle condizioni della terra, non siamo meramente creature legate-alla-terra"²⁰; o ancora nel fatto che seppure da un lato viviamo "in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive e vivrà", dall'altro inesorabilmente "noi siamo tutti uguali, cioè umani"²¹. Questo terreno comune è svelato dal dialogare, emerge nel dialogare ma non è artificialmente prodotto dal dialogare. Anzi questo "essere-in-comune del mondo" deve necessariamente precedere il *dialeghesthai* perché esso abbia luogo. Per Platone questo terreno comune è reso possibile solo dalla reminiscenza che, per sua natura, non è una violenta imposizione dell'idea universale di Uomo cui tutti devono inchinarsi. Proprio perché l'anima recupera parzialmente, e mai definitivamente, i ricordi nel confronto tra le *doxai* ciò di cui la reminiscenza costituisce il fondamento metafisico non è l'idea di Uomo ma più semplicemente l'umano. La reminiscenza indica allora che ciò che originariamente ed effettivamente abbiamo in comune con l'altro non è in primo luogo da ricercare sul piano delle concezioni del mondo, dei valori e delle norme, «bensì di quella soglia indeducibile che si rivela precisamente a partire dall'incontro tra i diversi soggetti incarnati e storicamente determinati, come sua condizione e che abbiamo chiamato "l'umano"»²². Ciò che consente il dialogo con l'altro non sta nel fatto che gli interlocutori conoscano già che cosa è la giustizia ma che per entrambi il giusto sia qualcosa e sia qualcosa che ad entrambi interessa coltivare e ricercare perché viene prima di qualsiasi definizione preordinata di giustizia.

Perché il *dialeghesthai*, che a questo punto si può a buon diritto definire socratico-platonico, non cada in un mero relativismo per cui il dialogare non ha nessun altro fine che il dialogare medesimo, occorre che esso venga ancorato ad una dimensione metafisica, e per Platone questa dimensione assume la forma della reminiscenza. Ma questa metafisica non è come vuole la Arendt una metafisica violenta e distruttrice, bensì come sostiene Trabattoni, una metafisica forte in linea di principio ma debole nei fatti²³. Si tratta di una metafisica debole perché non impone in maniera incontrovertibile nessuna verità, dal momento che la contemplazione della verità rimane un ideale cui il filosofo anela ma che è destinato a realizzarsi *post mortem*, e dunque nel mondo terreno, le provvisorie e sempre migliorabili *doxai* del filosofo sono ciò che più si avvicina alla conoscenza, sono filo-sofia senza mai diventare *sophia*; ma si tratta al contempo di una metafisica sufficientemente forte per sconfiggere il relativismo dei sofisti e garantire agli uomini quegli strumenti minimi

²⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2014, p. 10.

²¹ Ivi, p. 8.

²² Prendo qui a prestito un'efficace formulazione di C. Di Martino, *L'incontro e l'emergenza dell'umano*, in J. Prades (a cura di) *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Milano 2008, p. 95

²³ F. Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo*, cit., pp. 315-317.

necessari per continuare l'esercizio del *logos* e non arrestarsi nella ricerca della verità. Mai come oggi mi pare necessario non buttare a mare una metafisica come quella che Platone ha costruito per rendere sempre attuale il *dialeghesthai* socratico. Se la razionalità occidentale, nonostante tutti i periodi bui della sua storia, non ha ancora perso la sua vivacità e la sua forza critica, ciò è forse dovuto al fatto che essa non ha mai smesso di abitare nel solco creato da quello strano connubio tra tensione alla contemplazione definitiva della verità e continua ricerca del vero attraverso il confronto tra le *doxai*, ossia nel solco creato dalla filosofia di Platone.