

segni e comprensione

International

RIVISTA TELEMATICA QUADRIMESTRALE - ANNO XXVII
NUOVA SERIE - N. 87 - SETTEMBRE-DICEMBRE 2015

1

This Review is submitted to international peer review

ISSN:1121-6530

Segni e comprensione International

Publicazione promossa nel 1987 dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Lecce, oggi Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche" con sede in Roma, diretto da Angela Ales Bello.

La versione elettronica della rivista *Segni e Comprensione* è disponibile ai seguenti indirizzi:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://dipfil.unisalento.it/>

<http://www.mannieditori.it/rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)"

NOTE PER GLI AUTORI

I contributi scientifici dal prossimo numero dovranno **essere scritti in inglese**, si richiede anche la versione in italiano. L'articolo deve riportare, prima del testo, il titolo, Autore e il relativo istituto di appartenenza, indirizzo per la corrispondenza e un abstract (di max 900 battute, scritto in italiano/inglese/francese) con parole-chiave (fino a 5) ed essere redatto secondo le norme redazionali riportate sul sito.

Per la sezione "Saggi" i testi non dovranno superare le venti cartelle di 30.000 battute, spazi inclusi e comprese le note bibliografiche. Per le "Note" non si dovranno superare le 10.000 battute, spazi e note inclusi, con le medesime caratteristiche dei Saggi.

I testi vanno inviati alla Direzione, indirizzati alla seguente e-mail: segniecomprensione@unisalento.it e per conoscenza a daniela.deleo@unisalento.it

I testi, in forma anonima, verranno esaminati da due referees, esterni al Comitato Direttivo, e competenti nelle diverse tematiche trattate dai contributi. Questi forniranno al Comitato Direttivo gli elementi necessari per valutare la correttezza e l'utilità, segnalando la necessità di modifiche o integrazioni per migliorarne le caratteristiche o evidenziando gli aspetti che, se non correttamente modificati, ne potrebbero impedire la pubblicazione.

News di Redazione

L'Anvur ha classificato la Rivista Segni e Comprensioni come **Rivista Scientifica** nell'Area 11

Direzione

Giovanni Invitto (Direttore, g.invitto@virgilio.it)
Daniela De Leo (Co-direttore - daniela.deleo@unisalento.it)

Comitato di Redazione

Giovanni Invitto, Università del Salento (Editor/Direttore responsabile),
Angela Ales Bello, Università Lateranense; Angelo Bruno, Università del
Salento; Daniela De Leo, Università del Salento; Antonio Delogu, Università
di Sassari; Marisa Forcina, Università del Salento; Elena Laurenzi, Università
del Salento; Aniello Montano[†], Università di Salerno; Paola Ricci Sindoni,
Università di Messina.

Comitato scientifico

Nicola Antonetti, Università di Parma (I); Jean-Robert Armogathe, École
Normale Supérieure de Paris (F); Renaud Barbaras, Paris I – Sorbonne (F);
Francesca Brezzi, Università di Roma 3 (I); Bruno Callieri[†], Università di
Roma 1 (I); Mauro Carbone, Université Jean Moulin Lyon 3 (F); Gennaro
Carillo, Università di Napoli (I); Giovanni Cera, Università di Bari (I); Claudio
Ciancio, Università del Piemonte Orientale (I); Dino Cofrancesco, Università
di Genova (I) - Françoise Collin[†], fondatrice di "Les Cahiers du Griff"(F);
Umberto Curi, Università di Padova (I); Roger Dadoun, Université de Paris
VII-Jussieu (F); Franco Ferrarotti, Università di Roma 1 (I); Renate Holub,
University of California – Berkeley (Usa); Roberto Maragliano, Università
Roma Tre (I); William McBride, Purdue University, West Lafayette, Indiana
(Usa); Augusto Ponzio, Università di Bari (I); Pierre Taminiaux, Georgetown
University (Usa); Christiane Veauvy, Cnrs (F); Sergio Vuskovic Royo,
Universidad de Valparaiso (RCH); Chiara Zamboni, Università di Verona (I).

2

Staff di redazione

Daniela De Leo (responsabile); Siegrid Agostini, Lucia De Pascalis; Maria
Teresa Giampaolo.

Sede

Comitato Scientifico e Segreteria hanno sede presso il Dipartimento di Studi
Umanistici, Università del Salento – Via M. Stampacchia – 73100 Lecce
Periodico iscritto al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di
Lecce.

PER UN SAPERE PLURALE E CONDIVISO. HANNAH ARENDT LETTRICE DI SOCRATE E DI KANT

Stefania Tarantino

Abstract

In questo saggio è messa in luce la profonda influenza che Socrate e Kant hanno avuto sul pensiero di Hannah Arendt. Infatti, l'elaborazione di una nuova filosofia politica è possibile, a suo avviso, soltanto attraverso un nuovo contatto tra verità e politica e attraverso un rinnovato senso della pluralità umana, della coesistenza e della condivisione. La Arendt elogia l'eccezione di questi due filosofi che, seppur così diversi e lontani nel tempo, condividono una concezione della pluralità umana fondata sulla differenza e, con essa, inaugurano una idea della politica intesa come *infra, tra*, come spazio di mediazione aperto e in comune.

In this essay is shown the influence of Socrate and Kant in the thought of Hannah Arendt. Indeed for her a new political philosophy is possible only through a new link between truth and politic and through a renewed sense of human plurality, coexistence and sharing.

98

Key words

Pluralità – filosofia politica – essere-due-in-uno – verità – apparenza – coesistenza – Socrate – Kant

Plurality - political philosophy - be - two - in-one - truth - apparently - coexistence - Socrate - Kant

Come la filosofia che riguarda l'uomo al singolare comincia sul serio soltanto dopo che l'uomo ha compreso che si può dire sì o no alla vita, così la politica che riguarda gli uomini al plurale forse comincia sul serio soltanto ora che sappiamo di poter dire sì o no all'umanità. Hannah Arendt

Socrate e Kant sono due filosofi che hanno avuto un ruolo di primo piano nel pensiero di Hannah Arendt. A loro, citati spesso insieme per alcuni motivi di cui cercherò di rendere conto in questo contributo, Arendt ha infatti dedicato molte pagine e lezioni universitarie. Li considerava essenziali per

l'elaborazione di una nuova filosofia politica⁹⁴, centrata non più sulla concezione metafisica dell'Uomo, ma sulla pluralità degli esseri umani che abitano su questa terra. Convinzione profonda della filosofa è che bisogna "interrogare da capo il fenomeno politico, dal momento che non è possibile restare nel solco di una tradizione filosofico-politica che ha inizio con Platone⁹⁵. Contro una tradizione che ha privilegiato il potere dell'uno sui molti, del monologo sul dialogo, che ha inteso la verità come sorgente accessibile soltanto a pochi eletti disprezzando il mondo delle apparenze e delle opinioni intese come appannaggio dei molti, la Arendt elogia l'eccezione di questi due autori che, seppur così diversi e lontani nel tempo, condividono una concezione della pluralità umana fondata sulla differenza e, con essa, inaugurano una idea della politica intesa come *infra, tra*, come spazio di mediazione aperto e in comune. Riconosce in loro anche il senso e la pratica di un sapere plurale e condiviso rilanciandolo verso il futuro.

A Socrate, considerato l'autentico esploratore del pensiero critico, la filosofa dedicò un corso nel 1954 presso la Notre Dame University negli Stati Uniti. Il punto cruciale su cui invitava i suoi studenti a riflettere era la grande separazione tra verità e politica e la messa in questione del grande tradimento di tutta la tradizione filosofico-politica occidentale nei suoi confronti, a partire proprio dal suo allievo più prossimo: Platone. Questa separazione, infatti, raggiunse il suo culmine con il processo a Socrate che la Arendt legge come un evento politico di straordinaria importanza, visto che segna in maniera definitiva il corso intrapreso successivamente dal pensiero politico occidentale. L'impostazione antisocratica che lo caratterizza non le sfugge e, anzi, diventa motivo di riflessione profonda, poiché proprio in quel processo si stabiliva, senza più mezzi termini, la sfiducia assoluta nella *doxa*, nell'arte della persuasione, nella pluralità delle voci e delle opinioni a favore di criteri universali ed eterni dettati da una voce unica. Fu, innanzitutto, la distinzione tra i pochi e i molti ad essere, a suo avviso, la causa della svalutazione della politica da parte della filosofia. L'accesso alla verità da parte di pochi, il fatto che la filosofia segnerà una linea di confine tra la riflessione isolata e distaccata del filosofo dagli affari umani e l'*agorà* in cui si ritrovano i molti, è ciò che sancì questo conflitto insanabile tra *polis* e filosofia. Su questo nodo, vissuto ed ereditato in tutta la sua portata da Platone, la filosofa ebreo-tedesca lavorerà instancabilmente lungo tutta la sua opera⁹⁶. Convinzione di Arendt è infatti quella che per dare vita a una nuova tradizione che sappia mantenere, senza sussesumerle, le voci molteplici che si riuniscono nell'*agorà* è necessario tornare a Socrate che ha fatto leva sulla condizione plurale dell'esistenza e che colse la verità nella *doxa*, intesa mai come qualcosa che sta al di fuori o al di sopra della *polis*.

A Kant, invece, avrebbe voluto dedicare la terza e ultima parte della sua opera *La vita della mente*, ma la morte improvvisa non le permise di portare a termine questo progetto. Ci restano però le lezioni che tenne all'Università di Chicago nel 1964 e quelle del 1970 alla New School for Social Research⁹⁷. Com'è stato opportunamente sottolineato, quella di Arendt è "un'interpretazione di Kant, originale, profonda, che scava a fondo, oltre quelle che sono state le stesse «scoperte» kantiane, comparandole su più fronti, ampliandole e facendo luce sulla portata tanto teoretica quanto etica di tali scoperte"⁹⁸. E, in effetti, in una lettera che la Arendt scrisse a Karl Jaspers nell'agosto del 1957, si capisce quanto e come siano state feconde per lei queste scoperte di Kant, soprattutto quelle legate alla *Critica del giudizio* che, a suo avviso, contengono una vera e propria filosofia politica basata sull'elogio del *tanto denigrato* senso comune, sul fenomeno del gusto come fondamento del giudizio e sul pensiero aperto affinché si possa pensare e *giudicare* mettendosi al posto di ogni altro⁹⁹. Ciò perché per Kant la filosofia non può essere relegata in una torre d'avorio dal momento che riguarda tutti gli esseri umani. Tutt'al più, suo compito più specifico, è quello di chiarire esperienze comuni a tutti¹⁰⁰.

Questi tre aspetti sono centrali anche in Socrate cui però, la Arendt, attribuisce anche altre due importanti scoperte. Innanzitutto quella del pluralismo della soggettività e poi quella che nessun essere umano può, in realtà, essere saggio¹⁰¹. Riguardo la prima scoperta, su cui ritornerà spesso, ciò che Socrate scopre è che non siamo mai uno, ma sempre due in uno. Per lei Socrate è il filosofo che svela il processo del pensiero, che s'interroga su ciò che accade in chi pensa, sul suo meccanismo interno segnato da una dualità originaria. Rintraccia così nei dialoghi di Platone, come nel *Gorgia*, nel *Teeteto*, nel *Sofista*, i passaggi in cui Socrate spiega o fa riferimento al rapporto che ciascuno intrattiene con se stesso e dell'importanza che questo rapporto ha non solo per la coscienza di sé, ma anche per il corretto uso della ragione nella vita sociale e civile. Tale elemento è molto importante per la rilevanza politica della capacità di pensare, ed è inteso dalla filosofa come una delle espressioni più incisive della nostra singolarità alla luce della pluralità umana. Infatti, l'essere due in uno ci consente di essere non solo coscienti di noi stessi, ma anche parlanti con noi stessi¹⁰². Questo parlare tra noi e noi è la condizione del dialogo con altri e, in definitiva, ciò che costituisce la nostra stessa umanità. Socrate – scrive Arendt – pensava che gli uomini fossero due-in-uno, non nel senso che avessero tutti una coscienza e un'autocoscienza, ma nel senso più attivo e peculiare di quel dialogo silenzioso, di quel rapporto intimo e costante che tutti intrattengono con se stessi. Se solo avessero capito questo, così probabilmente Socrate pensava – gli uomini avrebbero anche capito quanto fosse importante non

rovinare questo dialogo interiore con se stessi. In questo silenzioso dialogo tra me e me risiede la mia stessa umanità¹⁰³. Il dialogo silenzioso tra sé e sé è dunque qui da intendersi non solo come la condizione in cui è possibile *conoscere se stessi*, ma anche come la condizione di possibilità del dialogo con gli altri. Ciò perché, secondo lei, il criterio del giusto e dell'ingiusto dipende solo da ciò che io decido di fare guardando a me stesso in una solitudine che non è isolamento¹⁰⁴. Una grande studiosa del pensiero arendtiano, ha scritto che "la solitudine, a differenza dell'isolamento, comporta per lei [la Arendt] l'istanza del dialogo: dialogo di sé con sé che prefigura in qualche modo ed è a volte designato come la forma fondamentale della pluralità"¹⁰⁵.

Sulla conoscenza di sé, sulla questione riguardante il soggetto e la verità si è soffermato anche Michel Foucault che ha mostrato come la formula socratica del "conosci te stesso" sia poi stata sostituita dalla "cura di sé", del prendersi *cura* della propria anima¹⁰⁶. Tale cura di sé rimanda al senso più profondo di ciò che significa "rendere conto di sé e di ciò che si dice" nel sapere di cui ci avvaliamo. Nell'assunzione della propria responsabilità si delinea la possibilità di costruire un nuovo orizzonte etico-politico. Orizzonte che non va da sé, tanto che nella tradizione della storia della filosofia sarà trascurato, a parte ovviamente l'eccezione socratica e kantiana. E, di questa mancanza, accusa in primo luogo Platone e cerca di comprendere fin dove e per quale motivo il suo pensiero tradisce lo spirito autenticamente socratico di cui si era nutrito¹⁰⁷. Quando il filosofo sancirà, infatti, che l'io pensante non può mai apparire nel mondo delle apparenze, si aprirà quella cesura incolmabile tra verità e apparenza, tra filosofia e politica, tra pensare e agire, che segnerà quella tradizione di pensiero che Hannah Arendt tenta di smantellare. L'intuizione *tradita* di Socrate era che questo dialogo è sempre aperto, mai finito, riguarda un interrogare costante che ci accompagna sempre e che ci trasforma nel suo produrre effetti concreti sul senso del nostro vivere in comune. Il dialogo silenzioso del pensiero tra noi e noi, non solo porta verso la conoscenza di noi stessi, dei nostri pensieri e delle nostre azioni, ma porta anche ad avere un'autentica relazione con gli altri all'insegna del dialogo e della costruzione di una verità comune¹⁰⁸. Ecco perché, come è stato giustamente detto, il pensiero arendtiano ha "un vero potere di rivelazione riguardo la «dignità ontologica» del politico: il suo pensiero ci ricorda che la questione del politico non è nient'altro che la *questione del senso*; la sfera del politico è anche per noi il luogo dove noi ci interroghiamo gli uni con gli altri sul *senso* del nostro vivere in comune, dove comprendiamo che la politica richiede in maniera essenziale il nostro potere di distinguere tra senso e non senso, come potere umano fondamentale"¹⁰⁹. Solo partendo da questo presupposto è possibile inaugurare una nuova

filosofia all'altezza della *polis*. Per Socrate la verità appartiene al mondo della *polis*, alla sfera dell'apparire, dell'opinione e della pluralità. Il suo riferirsi alla necessità del dialogo, più che alla contemplazione, rende conto di questo aspetto legato al senso della verità comune e della necessità della sua condivisione¹¹⁰. Questo passaggio è estremamente importante ai fini della condotta morale e di un sapere plurale e condiviso perché significa, in fondo, che soltanto chi è capace di un rapporto intimo con sé impara a *pensare* e a far sì che questo sapere porti dei frutti per sé e per gli altri. Tale idea si traduce in Kant come quell'esigenza di imparare ad avere rispetto di sé prima che degli altri. È importante riflettere su questo aspetto in cui per Kant i doveri dell'essere umano verso se stesso vengono prima dei doveri verso gli altri, cosa che – sottolinea Arendt – per certi versi è sorprendente, perché contraddice l'idea che noi tutti ci facciamo normalmente del comportamento morale¹¹¹. Questa priorità, accordata al rispetto di sé più che all'amore di sé, emerge in tutta la sua portata nel capitolo terzo della *Critica della ragion pratica* in cui Kant scrive che "il rispetto per noi stessi facilita l'accesso alla coscienza della nostra libertà"¹¹². Dopo aver citato per intero il famoso passo posto nelle conclusioni del libro, in cui Kant scrive che sono due le cose che riempiono il suo animo di ammirazione e venerazione, il cielo stellato sopra di sé e la legge morale dentro di sé¹¹³, Hannah Arendt commenta questo passo chiarendo come quelle "due cose", in realtà, non siano sullo stesso piano e non colpiscano l'animo con la stessa intensità, poiché "ciò che ci salva dall'annientamento, o dall'essere un «semplice puntino» nell'infinità dell'universo, è per l'appunto questo «io indivisibile», capace da solo di contrapporsi all'universo infinito"¹¹⁴. È su questo secondo aspetto che si sofferma lungamente, non solo per affermare che non è mai esistita una filosofia morale prima di Kant, ma anche per mostrare come la *fierezza* della nostra umanità sia intimamente legata all'io e alla sua capacità di *discernimento* e non a qualcosa che sta fuori di lui. Anche per Socrate questa *fierezza* e questo *discernimento* coincidono, come abbiamo visto, con l'attività del pensiero e della memoria. Tutti questi aspetti le consentono di scorgere in Kant una potente filosofia politica che emerge in tutta la sua portata nella *Critica del giudizio*.

Hannah Arendt riconosce che tra i tanti filosofi fu solo Kant a prendere sul serio e a dare una risposta a Socrate sulla questione del nostro sentirci *obbligati* a compiere alcune azioni: "Sintanto che la ragione pratica avrà il diritto di guidarci – scrive Kant – noi non considereremo le azioni come obbligatorie, perché sono comandate da Dio, ma piuttosto le riterremo comandate da Dio, perché noi siamo internamente tenuti a compierle"¹¹⁵. In un'altra riflessione contenuta nell'*Enciclopedia filosofica*, Kant annota: "imparare una filosofia dire imparare la filosofia soggettivamente, ossia ciò

che si è effettivamente pensato, senza però poter giudicare. Imparare a filosofare vuol dire in senso oggettivo: imparare come si deve pensare, ossia le regole del corretto uso della ragione¹¹⁶. Questo corretto uso della ragione o, più semplicemente, il capire che cosa ci fa pensare, è uno degli aspetti più importanti che la Arendt trae dalla figura di Socrate. Del resto, lo stesso Kant, proprio riguardo a questi aspetti, nutriva un'infinita ammirazione per Socrate, tanto che di lui scriverà che egli "fu il primo a vedere la differenza tra filosofia come speculazione e filosofia come sapienza, e proprio di Socrate si diceva che la sua filosofia provenisse dal cielo"¹¹⁷. Seppure il nome di Socrate appaia poche volte nelle sue opere, non mancano significativi riferimenti, legati soprattutto al 'genio' socratico e al suo essere, prima di tutto, un maestro di saggezza, una guida per il pensare. Nonostante questo riferimento possa sembrare in contraddizione su ciò che Socrate diceva, e cioè che nessuno può essere saggio, per Kant la grandezza dell'insegnamento socratico riposa proprio sul fatto che la conoscenza di sé significa in primo luogo rendersi conto dei propri limiti, giungere alla consapevolezza che il sapere più alto è quello di sapere di non sapere. E, in un altro passaggio dell'*Enciclopedia filosofica*, scrive che "chi vuole comportarsi bene agisca come Socrate, chi vuol essere felice come Cesare e così via. Per unire il comportarsi bene con la felicità, è necessario postulare un ente supremo. Se non postuliamo un simile ente, ci comporteremmo o come dei folli, o come degli scellerati"¹¹⁸. Tale saggezza è fondamentale non per la vita contemplativa, intellettuale, ma per la vita politica. La Arendt, ne mette in luce la portata, attraverso la spiegazione di ciò che il termine *phronesis* significava per i Greci: e cioè la capacità di uscire dal proprio personalissimo punto di vista per collocarsi in una prospettiva quanto più ampia possibile in cui era possibile avere "un quadro quanto più vasto possibile dei possibili punti di vista e posizioni dai quali la situazione può essere considerata e giudicata"¹¹⁹. Ma, questa capacità, non è stata coltivata abbastanza, tanto che "di quella *phronesis*, che per Aristotele è la vera virtù cardinale del politico, si perdono le tracce per molti secoli. La ritroviamo in Kant, nell'analisi del senso comune quale facoltà del giudizio. Egli la chiama il "pensiero aperto" e la definisce espressamente la capacità di "pensare mettendosi al posto di ogni altro"¹²⁰. Dunque, si tratta di una facoltà eminentemente politica, non solo perché riguarda l'assunzione della propria responsabilità, ma anche perché si riferisce alla capacità di pensare insieme agli altri, in relazione. Qui la Arendt sottolinea come, in effetti, questo mettersi al di sopra di sé, delle proprie condizioni soggettive e individuali, non abbia nulla a che fare con il libero arbitrio – secondo cui ogni persona è libera di scegliere da sé gli scopi del proprio agire –, ma abbia a che fare con una determinata forma di organizzazione interumana, in quell'infra che si crea

soltanto dove si radunano molte persone e che può sussistere soltanto finché rimangono insieme¹²¹. Da questo punto di vista, è chiaro come non le sfugga il fatto che "nella Critica del giudizio Kant non parla mai dell'uomo come di un essere capace di intelletto e di conoscenza. La parola verità non compare, salvo una volta in un contesto particolare. La prima parte parla di uomini al plurale, come effettivamente sono vivendo in società, la seconda parla del genere umano"¹²².

Essere giusti ed essere felici con altri: questa è la grande sfida socratica in un mondo sempre soggetto all'egoismo personale e alla ricerca di una felicità ridotta a mero benessere per sé. Socrate ha insegnato che non si può essere felici e giusti se tutto il resto attorno muore, se il senso della vita si degrada e si umilia. L'intreccio tra oggettivo e soggettivo nel sapere indica una precisa modalità di essere al mondo con altre e con altri e rimanda altresì al valore esemplare di un'azione, di una figura quale, appunto, fu quella di Socrate. Un orientamento pratico di cui anche Kant tesserà le lodi, tanto che nella *Logica* scriverà: "l'epoca più importante della filosofia greca comincia con Socrate. Fu questi, infatti, che dette allo spirito filosofico e a tutte le menti speculative un orientamento pratico del tutto nuovo. Ed egli è stato anche fra tutti gli uomini forse l'unico il cui comportamento più si avvicina all'idea di un saggio"¹²³. Ecco perché per lui il metodo socratico è il miglior metodo d'insegnamento. Capire e pensare hanno per questi due autori sempre la priorità sul conoscere. Riprendendo la distinzione kantiana tra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*), tra pensare e conoscere, la Arendt mostra come il bisogno di ragione, a differenza del bisogno dell'intelletto, sia connesso a ciò che in sé permane ignoto e invisibile. La ragione, nell'urtare contro i limiti oggettivi di ciò che è conoscibile, coglie nella ricerca di significato il bisogno di comprendere, di trarre un senso, mentre l'intelletto, nel suo rimanere entro i limiti di ciò che è visibilmente e oggettivamente dato, corrisponde piuttosto alla ricerca della verità. Per quanto la tradizione filosofica abbia tendenzialmente sovrapposto i due termini, sottomettendo la ricerca del significato agli stessi criteri della verità, essi stanno a indicare, invece, due modi diversi di presa sul reale. È questo, infatti, ciò che la filosofa tenta coraggiosamente di rintracciare nell'attività del pensare: la sua effettiva ricaduta sulle faccende morali, il peso che esso ha nella scelta che facciamo di noi stesse/i e sulla responsabilità che abbiamo verso gli altri.

Saper riconoscere la propria alterità e saper ricordare, essere capaci di guardarsi dall'interno con gli occhi dell'anima, può impedire di compiere il male. "Sono certa – scrive – che i peggiori crimini cui ci è dato di assistere non si devono a persone capaci di guardarsi allo specchio e incapaci di dimenticare. Al contrario, i peggiori malfattori sono coloro che non

ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e – senza ricordi – niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno¹²⁴. Memoria, ricordo, pensiero, dialogo, relazione, sguardo su di sé, pluralità, sono le “armi” del pensiero critico, vigile, che Socrate rappresenta e incarna nel suo modo di essere e di *agire* il sapere. Il peggior male – scrive – non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici. E perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero¹²⁵. È qui molto vicina all’idea dello *sradicamento* di Simone Weil. Il *male*, l’orrore, si producono quando non si è radicati a sé, quando si è *dis-tratti* da sé a tal punto che il pensiero ha una presa irreal e mortifera sul mondo. Giustamente è stato notato come “da una tale angolatura [il male] non può che rivelarsi come un nome che indica la morte, cioè la distrazione totale dalla vita e che, proprio perciò, implica e mette in evidenza la necessità di ricominciare a pensare la nascita¹²⁶”.

Poiché si tratta di essere interamente vivi. E così, la domanda che sta al centro di questo suo interesse e amore per questi due pensatori è la seguente: *Che cosa ci fa pensare?* È la domanda essenziale che apre il paragrafo dal titolo *La risposta di Socrate* inserito ne *La vita della mente*. Qui è contenuta la riflessione sull’incapacità dell’io pensante di rendere conto di se stesso e sulla distanza che il “filosofo di professione” pone tra l’agire e il pensare. Socrate invece, come abbiamo visto, rende conto di se stesso nell’attività del pensiero, poiché in lui “pensare ed essere interamente vivi sono lo stesso, e ciò implica che il pensiero debba cominciare sempre da capo; si tratta di un’attività che è tutt’uno con il vivere, che si occupa di concetti come giustizia, felicità, virtù, offertici dal linguaggio stesso per esprimere il significato di tutto ciò che accade nella vita, che ci capita quando siamo vivi”¹²⁷. *Pensare ed essere* interamente vivi. È questa la grande sfida che Arendt lancia a una tradizione che invece non ha saputo mantenere questo aspetto e che, anzi, nel cercare di afferrare ciò che non è presente, ha perso questo carattere *vitale e amoroso*. Poiché, del resto, come lei stessa precisa, ciò che fino adesso è stato chiamato «ricerca» del significato figura, nel linguaggio di Socrate, come amore, *eros*. (...) Desiderando ciò che non ha, l’amore, infatti, stabilisce una relazione con ciò che non è presente¹²⁸.

Solo attraverso l’amore di noi stessi, della pluralità e delle cose del mondo, è possibile una nuova rinascita della politica che sappia tenere conto della convivenza umana all’insegna del *miracolo* della libertà e della nostra singolare *unicità*.

- ¹ E. Vollrath, *Hannah Arendt*, in *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, a cura di K. Ballestrem e H. Ottmann, Oldenburg, Munchen 1990, pp. 13-32.
- ² I. Possenti, *Introduzione a Socrate di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 13.
- ³ M. Canovan, *Socrates or Heidegger – Hannah Arendt's Reflections on Philosophy or Philosophy and Politics*, in *Social Research*, LVII, 1, 1990, pp. 135-165.
- ⁴ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 2005.
- ⁵ M. L. Genzano, *Hannah Arendt interprete di Immanuel Kant*, <http://mondodomani.org/dialegesthai/mlg01.htm>.
- ⁶ H. Arendt - K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 161.
- ⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, vol. 2, Bompiani, Milano 1989, p. 805.
- ⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, p. 44.
- ⁹ Ivi, p. 49. Qui la Arendt cita il dialogo di Platone *Gorgia* (482b-c), in cui Socrate fa esplicito riferimento all'essere due-in-uno.
- ¹⁰ Ivi, p. 52.
- ¹¹ Ivi, p. 58.
- ¹² F. Collin, *Agir et donné*, in *Hannah Arendt et la modernité*, a cura di A. M. Roviello e M. Weyembergh, Vrin, Paris 1992, p. 32.
- ¹³ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003, pp. 6-7.
- ¹⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 261.
- ¹⁵ B. Impegno, *Hannah Arendt legge Socrate: un dialogo per il nostro tempo*, lectio magistralis per la presentazione del Corso di Counseling Filosofico (Metis) tenuta il 21 Novembre 2015 presso l'Istituto Studi Filosofici di Napoli.
- ¹⁶ A. M. Roviello, *Avant propos à Hannah Arendt et la modernité*, cit., p. 7.
- ¹⁷ Cfr., R. Peeters, *La vie de l'esprit n'est pas contemplative, Hannah Arendt et le démantèlement de la vita contemplativa*, in *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 9-26.
- ¹⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 23.
- ¹⁹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 2012, p. 158.
- ²⁰ Ivi, p. 353.
- ²¹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 23.
- ²² I. Kant, *Critica della ragion pura*, vol. 2, cit., p. 796. Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 22.
- ²³ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2003, p. 204.
- ²⁴ Ivi, p. 109.
- ²⁵ Ivi, p. 193.
- ²⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 76.
- ²⁷ Ivi, p. 77.
- ²⁸ Ivi, pp. 77-78.
- ²⁹ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 26.
- ³⁰ I. Kant, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 23.
- ³¹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 54.
- ³² Ivi, p. 55.

³³ M. Forcina, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, FrancoAngeli, Milano 1995, p. 58.

³⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 272.

³⁵ Ivi, p. 273.