

Ricerche critiche

Filosofia e vita

Riconsiderare con gli antichi la dimensione pubblica del pensare: un confronto con Hannah Arendt

1. *Filosofia, linguaggio e scelta di vita: la prassi del filosofare.*

Cogliere l'ineliminabile e necessaria connessione fra il nostro pensare ed il nostro vivere è un compito cui la filosofia non può e non deve sottrarsi. In quanto esseri pensanti tutti gli esseri umani sono coinvolti nella riflessione sul mondo e sul loro posto in esso, nessuno è del tutto estraneo alla filosofia. A volte però la ricerca filosofica sembra smarrire il suo originario nesso con la vita umana; e non basta sfuggire al rischio esiziale, che pur si annida spesso nel pensiero filosofico, di un soggetto che per pensare si isola dal mondo, un soggetto che fa proprio il monito *lathe biosas*. Non si tratta semplicemente di recuperare una dimensione pubblica del filosofare grazie alla specializzazione del sapere filosofico attraverso le sue declinazioni, la Filosofia politica, la Filosofia della scienza, la Filosofia del diritto, che appaiono certamente più immuni della Filosofia teoretica dalla tentazione di un pensare elitario o comunque sempre più distante dalla vita nel mondo naturale e interumano. La questione di fondo è ripensare il legame imprescindibile che lega la vita individuale, e la vita associata, alla filosofia. E qui risultano determinanti le radici greche del pensiero filosofico.

Ma si potrebbe subito obiettare: non è forse il pensiero metafisico greco che ha teorizzato il distacco della filosofia dagli affari del mondo? Sarebbe infatti arduo negare che la vita contemplativa sia collocata dalla filosofia greca classica, e da Platone e Aristotele in particolare, su un piano gerarchicamente superiore alla *vita activa*, alla «vita dedicata alle questioni pubblico-politiche»¹. Significativa da questo punto di vista è l'argomentazione portata avanti da Aristotele nella *Politica*, in cui il buon funzionamento dell'organizzazione domestica e la stabilità sociale nella *polis* garantiscono la libertà dalle necessità della vita

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, ed. M. Canovan, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 12; tr. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 11.

e la protezione dalla prevaricazione altrui, che sono in definitiva indispensabili condizioni perché la vita contemplativa possa serenamente svolgersi. Così come è altrettanto innegabile che l'intera riorganizzazione della *polis* di Platone con la sua rigida assegnazione di compiti e ruoli alle diverse fasce sociali che la compongono in ultima analisi «non ha altro scopo che rendere possibile il modo di vita del filosofo»².

Lo iato fra filosofia e vita rimane però – è questa la tesi che cercheremo di sostenere – sostanzialmente estraneo alla filosofia greca, pur in presenza di chi (i sofisti-politici principalmente) anche in quel mondo ha fatto oggetto di derisione il continuare a filosofare anche in età adulta, come Platone ironicamente ci ricorda in numerosi dialoghi. C'è in particolare un'esperienza filosofica, quella di Socrate, che – a dispetto della aspra critica deleuziana, che vede in primo luogo in Socrate «l'amico del solo concetto» – più d'ogni altra testimonianza come *logos* filosofico e *bios* stiano in un «accordo armonico, che è anche un'armonia dorica»³ per usare le parole di Foucault.

Emblematico da questo punto di vista è il concetto di *parresia*, termine che i Greci impiegavano per indicare il parlar con franchezza, con sincerità, ma anche in definitiva impiegavano per intendere il “dire la verità”: non ogni dire la verità è *parresia*, non lo è quello riferito da un maestro al suo scolaro, ma solo quel dire la verità con cui l'individuo si mette in gioco, corre un rischio che può essere per esempio quello di risultare invisibile ad un sovrano o un potente o di incorrere nel biasimo di un amico. Insomma una verità responsabile che implica una scelta, in ultima istanza una scelta etica, una *proairesis tou biou* come la definisce Aristotele in *Metafisica* Γ, la scelta di chi vuole *stare al discorso*, di chi dà un significato determinato (*semainei ti*) alle parole che dice, come d'altra parte è costretto a fare anche chi vuol negare che ciascuna cosa abbia un numero circoscritto di significati, chi vuol negare il “postulato della determinatezza di senso”, cioè i Sofisti che un tale postulato avversano. Il principio della determinatezza di senso, come è noto, ha rappresentato nei secoli il riferimento essenziale della tradizione metafisica, e al tempo stesso stringe per il tramite essenziale del linguaggio il legame irrisolvibile tra filosofia e vita, se si concede che non violare il principio di non contraddizione sia anche una scelta di vita.

Il “ricorso” al pensiero greco resta in primo luogo emblematico di come il discorso filosofico metta direttamente in gioco la nostra vita in un senso radica-

² *Ibi*, p. 14; tr. it. cit. p.12.

³ M. Foucault, *Discourse and truth. The problematization of Parrhesia*, ed. J. Pearson, Northwestern University Press, Evanston, 1985; tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005, p. 65.

le e costitutivo, ovvero in un senso che ha a che vedere con la nostra originaria costituzione di esseri umani: tutti siamo intimamente coinvolti nella filosofia in quanto esseri finiti, ed il legame tra finitezza e origine della filosofia è ben chiaro sin dal pensiero greco arcaico. In generale, come ha detto efficacemente Pierre Hadot a proposito della filosofia antica,

«non si tratta di contrapporre e di separare da un lato la filosofia come modo di vivere, e dall'altro il discorso filosofico che sarebbe in qualche modo esterno alla filosofia. Al contrario, si tratta di dimostrare che il discorso filosofico fa parte del modo di vivere: [...] bisogna riconoscere che la scelta di vita del filosofo ne determina il discorso»⁴.

Non soltanto la filosofia si radica nel vivere, nella costituzione originaria dell'uomo, ma la tendenza propria e caratteristica della speculazione filosofica ad analizzare e a ricercare il significato originario di termini divenuti fondamentali nella storia del pensiero non è un semplice esercizio retorico. La filosofia in ambito continentale, come è noto, spesso svolge le sue analisi in un fecondo intreccio con la filologia ad essa accomunata dall'intento di comprensione del linguaggio che noi oggi parliamo e che un tempo parlavano gli antichi. Comprendere la genesi delle parole attraverso cui pensiamo e parliamo non è un inutile auto-compiacimento del filosofo avulso dalle questioni essenziali che legano filosofia e vita, ma può rappresentare un modo di comprendere il legame fra il pensiero e la prassi: diviene lo spazio germinale di un *responsabile* e consapevole dare ragione, l'inizio necessario di ogni rendere conto di ciò che si pensa e ciò che si fa.

L'attitudine filosofica a ricercare a partire dal linguaggio ciò che permane al di là del mutevole si radica in una *cura* della filosofia per la finitezza dell'uomo: si radica cioè in realtà nella ricerca filosofica sull'*effettività* dell'esistenza, per dirlo con le parole del giovane Heidegger, al quale, come è noto, all'epoca del *Natorp-Bericht* stava molto a cuore il legame fra indagine razionale e cura del vivere, contro ogni primato del conoscere teoretico sulla fattualità dell'esistenza. Cogliere la motilità della vita nella sua inquietudine significa in questo senso cogliere il carattere essenziale della filosofia. Ma comprendere il legame tra ciò che permane e la finitezza propria dell'uomo è per certi versi proprio la cifra della filosofia greca, che vede i mortali misurarsi sempre con l'immortalità divina, cercare di colmare la distanza da essa. Di questo vi sono numerosissime testimonianze tanto nel pensiero arcaico quanto in Platone e Aristotele. Così infatti nel *Protreptico* Aristotele: «Ma anche il fatto che la gente fugga la morte

⁴ Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. di E. Giovannelli, Einaudi, Torino 1998.

rivela il desiderio di apprendere che è proprio dell'anima» (fr. 102 Düring): che è come dire che il desiderio di sapere nasce insieme al desiderio di vivere oltre, al desiderio di eternità. L'amore per la sapienza, la ricerca filosofica è l'opportunità per i mortali di tentare incessantemente di partecipare all'immortalità, di portarsi nella felice condizione in cui l'anima umana si trova solo talvolta (*ποτέ*) cioè quando svolge l'attività teoretica, la più piacevole ed eccellente, quella in cui dio si trova sempre (*ἀεί*)⁵: il mortale ha sempre davanti il proprio limite che è allo stesso tempo un termine di relazione essenziale. «La filosofia è esercizio della finitezza proprio perché è esercizio e frequentazione della morte; dunque interrogazione sulla morte»⁶. Tutta l'inquietudine umana per la caducità e fragilità dell'esistenza si rivela nel carattere insieme raro e prezioso, occasionale e costitutivo, della prossimità umana con il divino.

La tradizione greca sin dall'età arcaica voleva che l'immortalità fosse il destino dei governanti. Con Platone dominio e immortalità sono affidati invece ai filosofi, che *conversano* con l'eterno, ovvero giustificano il loro titolo all'immortalità perché sono coloro che «riescono ad arrivare a ciò che sempre permane invariabilmente costante, mentre coloro che non ci riescono si perdono nella molteplicità del variabile»⁷. Nella *Repubblica* appare chiaramente il nesso teorico che lega cura della finitezza, filosofia e politica, emerge cioè un interessante nesso tra fragilità dell'esistenza umana, bisogno di salvezza e vita associata. Se infatti, da una parte non v'è dubbio alcuno che la filosofia sorga connaturata al bisogno umano di superare la propria finitezza, d'altra parte quello che è più arduo da dimostrare è perché essa non sia estranea alla prassi e all'agire, in particolare all'agire politico. Questa è una difficoltà con cui i filosofi sovente si confrontano. Non a caso, nel IV libro della *Repubblica*, Platone si dedica a dimostrare la necessità per la comunità statale dell'*engagement* del filosofo, il quale, a torto, viene invece percepito dalle masse come avulso dalla realtà e incapace sul piano dell'azione. Al contrario il filosofo è colui che può e deve legittimamente assumere il compito di guidare la città, proprio perché la prassi politica non può che fondarsi sulla conoscenza del vero. Il filosofo, in quanto conoscitore della verità, non può non impegnarsi politicamente: è colui che proprio in virtù del legame al vero può svolgere al meglio questo compito.

L'amore per il sapere, l'aspirazione a conoscere quel che non muta è ciò che rende il filosofo in grado di orientare una prassi politica responsabile. La contemplazione non esclude affatto l'azione, essa è invece il presupposto che

⁵ Aristot., *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957, Λ 7, 1072b 23.

⁶ M. Ruggenini, Intervista *Ermeneutica della finitezza* Napoli 1994 (www.emsf.rai.it).

⁷ Plat. *Resp.* 484b.

orienta la prassi. La filosofia, sia come cura della finitezza, che come presupposto di un agire politico responsabile, si lega sin dalle sue origini al *λόγος* e alle sue norme, norme che oltre a rendere possibile la comunicazione ispirano il modo in cui l'uomo regola il proprio agire e la propria convivenza con gli altri uomini.

Per il pensiero greco classico, è nel *discorso* filosofico, nel *discorso vero* che si trovano sempre le risorse ed i rimedi per curarsi dalla fragilità che la natura ci ha assegnato. La filosofia quale scienza della verità è *cura*, cura che *salva* l'uomo dalla propria precarietà. Altrove si è cercato di mostrare come nel pensiero platonico e aristotelico siano presenti numerose motivazioni specifiche che legano indissolubilmente cura e discorso⁸. Lo si è fatto anche cercando di mostrare come la scelta della verità sia allo stesso tempo la scelta di fare parte di una comunità di individui che dialogano e si comprendono grazie ad un comune riferimento, che è l'assunzione del principio più saldo e più sicuro di tutti: quello che fonda la possibilità stessa di comprendersi. Il carattere di inaggrabilità di questo principio, che consente la comprensione reciproca di noi parlanti, che regola la comunicazione umana, è quello che mette in relazione il pensiero con l'esistenza di qualcosa che non muta, e che come tale rende comprensibile, possibile e insieme anche accettabile l'essere mutevole. Non a caso Aristotele, distinguendo la predicazione *accidentale* da quella *essenziale*, sottolinea come il linguaggio umano sia capace di esprimere sia ciò che muta sia ciò che permane, il *poté* e l'*aei*. La predicazione essenziale è quella che non avviene secondo il tempo, *kata kronon* (*De int.* 16a 18), ma quella in cui si predica semplicemente, *haplos*, e al di fuori del tempo, quando per esempio si devono assumere le premesse delle dimostrazioni scientifiche, che come sappiamo dagli *Analitici secondi* sono espressioni definitorie (*An. Post.* B 3, 90b 25): è dunque un tipo di predicazione in cui il vero è sempre dato come necessario, il falso come *adunaton*, impossibile. In questo senso il divieto di contraddirsi, lungi dall'essere esiziale per il pensiero, conferisce all'opposto alla filosofia il potere di fare esperienza, nel *colloquio*, del rapporto con l'eterno.

Del legame fra cura e filosofia anche il vocabolario filosofico di Platone è forse la testimonianza più chiara con la frequente ricorrenza di termini che hanno a che vedere con la cura e con la salvezza (*ἐπιμέλεια*, *σώζειν*, *σωτηρία*). La cura però, come Heidegger ha mirabilmente messo in luce, non ha a che vedere soltanto con il sentimento d'angoscia che deriva dalla finitezza, ma è anche l'*avvedutezza* di tutte quelle pratiche che costituiscono l'umano stare al mondo: la

⁸ Su questo tema mi permetto di rimandare alla mia monografia *Cura di sé e filosofia. Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Mimesis, Milano 2010.

cura del mondo avviene sempre in una determinata modalità d'incontro, quella del λόγος⁹.

La relazione dell'individuo con il mondo che lo circonda e con gli oggetti del conoscere è mediata dal dialogo e dal rapporto con altri individui. La dialettica, da metodo di discussione fra dialoganti, diviene autentica possibilità di conoscenza dell'intero, e il percorso verso la conoscenza degli enti immutabili si intraprende in dialogo con un *altro*. La finitezza umana si connota perciò non soltanto a partire dalla mortalità ma anche a partire dalla sua originaria costituzione di animale che ha il λόγος e dal suo essere al contempo in ragione di ciò un animale sociale, politico, come sottolineato dai notissimi passi della *Politica*: dal suo essere con *altri* che fanno parte in primo luogo della comunità più "antica" di tutte, quella dei parlanti. La convivenza degli uomini, il vivere insieme si origina per Aristotele nella comune condivisione di discorsi e ragionamenti e non, come per il gregge, nel pascolare nello stesso luogo (*Eth. Nic.* 1170b 10-14 ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγον καὶ διανοίας). Ben comprendiamo perciò la motivazione originaria delle parole gadameriane a proposito del richiamo platonico all'universalità del principio del bene, che è guadagnato proprio a partire dal campo esperienziale «dell'attuazione di una ricerca comunitaria»¹⁰. La finalità naturale di questo animale politico, che ha il *logos*, non è semplicemente il vivere, ma il vivere bene, cioè l'*eudaimonia*, e il fine stesso della città è il vivere bene (*Pol.* 1280b 39). Per questo l'uomo ancora oggi come all'epoca dei Greci fugge la propria mortalità non soltanto con la religione o più in generale con la ricerca di trascendenza, ma anche in un certo senso nel bisogno di comunità, nella *Voglia di comunità*¹¹ – per parafrasare il titolo di un noto saggio di Bauman –, una comunità che appare comunque nonostante tutto «un luogo "caldo", un posto intimo e confortevole»¹².

⁹ «Al mondo ci si appella sempre in un determinato modo- ed è in una determinata forma di appello (λόγος) che esso viene incontro». M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)*, in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, ed. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, p. 353; tr. it. di A. Ardivino - A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, in «Annali del dipartimento Fieri. Università degli studi di Palermo» 3(2005), p. 171.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, Meiner Verlag, Hamburg 2000, p. 44; tr. it. di G. Moretto, *Studi platonici*, Marietti, Genova 1998, p. 51.

¹¹ Z. Baumann, *Voglia di comunità*, tr. it. di S. Minucci, Il Mulino, Bologna 2009.

¹² *Ibi*, p. 3.

2. Hannah Arendt: il conflitto interno all'*athanatizein* del sapere metafisico

Nella cultura greca il tentativo degli uomini di rendersi immortali si esprime dunque nella forma più radicale nella vita politica, mentre la vita teoretica è dominata dalla ricerca di un rimedio a quella tragicità in cui la congenericità agli dèi getta gli uomini. Il rapporto fra i due ambiti, nella comune pretesa di *athanatizein*, è attraversato da una cruciale aporia: proprio su questa difficoltà di comprendere il tratto antinomico che caratterizza la relazione fra due delle più alte espressioni della cultura greca – la filosofia e la politica – la riflessione di Hannah Arendt diventa un riferimento ineludibile. Lo sguardo heideggerianamente formato con cui Arendt rilegge alcuni tratti fondamentali del pensiero antico certamente è orientato dall'idea di un radicamento profondo del conoscere filosofico nella vita effettiva. Questo sguardo però non impedisce ad Arendt di sottolineare il carattere solitario ed elitario di un certo modo di intendere la contemplazione filosofica. L'analisi arendtiana va ben oltre questo rilievo, e, come vedremo a breve, è mossa a partire dal tratto contraddittorio e paradossale della pretesa umana di *athanatizein*. L'accusa mossa alla filosofia platonica di essersi resa responsabile della degradazione dell'ambito della vita ad opera della ragione filosofica, che naturalmente dispone anche di buoni argomenti, come si cercherà di mostrare è radicalizzata dall'assunzione di una posizione ermeneutica che oppone e mantiene in una irriducibile distanza il *nous* ed il *logos* lasciando in ombra l'origine e l'aspetto intersoggettivo e dialettico dell'interrogare filosofico.

L'analisi arendtiana mette in luce un paradosso *grave e doloroso*¹³, che per la studiosa è al centro dell'ambizione di immortalità, ricercata attraverso la poesia nella cultura arcaica, e, nella filosofia o nella politica, nell'età classica. Il paradosso è rappresentato dal fatto che se da una parte tutto è misurato nel costante raffronto delle cose che sono sempre con l'immutabile, dall'altra la vera grandezza dell'uomo, per quello che riguarda la cultura arcaica, era misurata da gesti e parole:

«Questo misurare la grandezza in termini di stabilità, paradossalmente accompagnato dall'identificazione della grandezza umana proprio con le attività dell'uomo più labili e vane è stato l'incubo costante della poesia e storiografia elleniche, così come ha turbato la pace dei filosofi»¹⁴.

¹³ H. Arendt, *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, p. 45; tr.it. di A. dal Lago, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2011, p. 75.

¹⁴ *Ibidem*.

Con l'età classica il compito di rendere immortali gli umani attraverso la narrazione delle loro imprese come è noto non appartiene più ai poeti: è ora la politica l'ambito in cui l'uomo supera la finitezza individuale nell'appartenenza al corpo politico della *polis*:

«Fuori dall'organizzazione politica la vita dell'uomo non era soltanto (e neppure in primo luogo) malsicura, esposta cioè alla violenza altrui: era soprattutto priva di significato e dignità perché in nessun caso avrebbe potuto lasciare traccia di sé»¹⁵.

Il paradosso assume una nuova forma con la condanna a morte di Socrate, segnando in modo decisivo il rapporto tra filosofia e politica. Arendt sottolinea come con la filosofia di Platone e Aristotele l'*athanatizein* significhi «dimorare nei pressi delle cose che sono per sempre, trovarvisi presente in uno stato di attiva attenzione, ma senza fare nulla, senza compiere gesti o realizzare opere». Quindi, giunti nei pressi dell'immortalità, i mortali potevano soltanto tenere un'attitudine di contemplazione inattiva e addirittura muta: l'aristotelico *νοῦς*, la facoltà più elevata, «non può tradurre in parole quello che contempla»¹⁶. La riflessione della filosofa prende a questo punto una direzione in cui emerge, per quanto riguarda Platone, l'idea di un pensare filosofico solitario, che attraverso la congenericità all'eterno esperita nella *theoria*, si va progressivamente distaccando dalla vita condivisa dai mortali, dalla vita associata. Così si esprime Arendt sul mito della caverna, in cui il filosofo «liberatosi dalle catene che lo legavano ai suoi simili, lascia la caverna in perfetta "singolarità", cioè né accompagnato né seguito da altri»¹⁷.

Arendt, come abbiamo ricordato, ha dunque ricercato nel mondo greco il fondamento teorico del primato della politica. Ma vedendo nella vita contemplativa propria della filosofia una tendenza contrastante con il fondamento politico della cultura greca, ha sempre sottolineato la differenza fra il nesso fondativo che lega la necessità di superare la fragilità dell'esistenza e rispettivamente la *theoria* e la politica. Entrambe le attività si connettono all'*athanatizein* ma in modo differente, e tale differenza ha a che vedere, come vedremo a breve, anche, ma non soltanto, con la distinzione fra eternità e immortalità.

Quando Arendt mostra in *Vita activa* come lavoro, opera e azione siano intimamente connessi con le condizioni generali dell'esistenza umana – natalità e

¹⁵ *Ibi*, p. 71; tr. it. cit. p. 106.

¹⁶ *Ibi*, p. 47, tr. it. cit. p. 77.

¹⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, cit. p. 20; tr. it. cit., p. 16.

mortalità –, sottolinea anche un fatto decisivo rispetto al tema del primato della vita politica: l'azione, «attività politica per eccellenza»¹⁸, è fra le tre attività umane quella in più stretto rapporto con la natalità. Ogni *nuovo venuto* possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo: «la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico»¹⁹. Il rilievo dato alla capacità di rinnovamento e dunque, per certi versi, alla capacità di continuare l'esistenza attraverso una permanenza nel divenire riscontrata nell'azione, mette allo stesso tempo in risalto un conflitto interno all'*athanatizein* del sapere metafisico quale desiderio di immortalità che rischia di risolversi in una statica contemplazione di ciò che è immutabile. Alla metafisica così intesa si oppone un altro modo di cercare l'immortalità, quello proprio dell'azione che attraverso la politica può tradursi in capacità di generare qualcosa di nuovo, di far *nascere* e rinnovare l'esistente.

La lettura di Arendt, richiamando, come si accennava, una importante distinzione fra eternità e immortalità, mette in luce in un modo peculiare il movimento proprio della *theoria* che nella sua tendenza verso la vita fugge da essa. L'immortalità intesa come permanenza, vita senza morte in questo mondo, era concessa secondo la tradizione greca alla natura e agli dèi olimpici. Agli uomini mortali è data l'opportunità di compiere cose immortali attraverso opere, azioni e parole così da rivelare una natura divina²⁰. Accade invece con Platone per la prima volta che «l'attenzione verso l'eterno e la vita del filosofo sono considerate essenzialmente contraddittorie fra loro, e che la ricerca dell'immortalità entra in conflitto con il modo di vita del cittadino, il *bios politikos*»²¹. La *Theōria* è l'esperienza dell'eterno che viene distinta «da tutti gli altri modi di atteggiarsi in relazione all'immortalità»²². La filosofia, nel suo voler fare esperienza dell'eterno per sfuggire alla mortalità, secondo Arendt si fa paradossalmente somigliante alla morte in quanto esperienza vissuta in singolarità: «l'esperienza dell'eterno è una specie di morte e la sola cosa che la distingue dalla morte reale è il fatto che essa non è definitiva perché nessuna creatura vivente può permanervi per un tempo indeterminato»²³.

L'analisi di Arendt mostra dunque la complessità del rapporto fra filosofia e vita nella cultura greca, in particolar modo nel riferimento al momento cruciale rappresentato dalla cesura introdotta dalla filosofia platonica con l'esperienza

¹⁸ *Ibi*, p. 9; tr. it. cit. p. 8.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibi*, p. 19; tr. it. cit. p. 15.

²¹ *Ibi*, p. 20; tr. it. cit. p. 16.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

dell'eterno, ben distinta dalla brama per l'immortalità, che originariamente era la *fonte e il centro della vita attiva*, e tale da inaugurare il processo di totale separazione fra *vita contemplativa* e *vita attiva* pienamente realizzato dal pensiero medievale. Si fa strada una lettura della *theoria* come fare esperienza dell'eterno da parte del filosofo che può realizzarsi «soltanto al di fuori del regno degli affari umani e al di fuori della pluralità degli uomini»²⁴: il che accentuerà sempre più una separatezza fra *theoria* e prassi politica. Le radici di una tale lettura affondano nell'opposizione fra un sapere "intuitivo" ed uno "discorsivo", in cui non è difficile scorgere l'influenza filosofica dei corsi heideggeriani su Platone²⁵. Nella filosofia di Platone Arendt ravvisa infatti il culmine di un processo di sgretolamento della concezione unitaria di pensiero parola e linguaggio che caratterizza in profondità il mondo greco. La progressiva disgiunzione sarebbe dovuta ad un certo modo di fare filosofia, tale da separare sempre più nettamente l'"animale dotato di *logos*" e l'"animale politico". Questa separazione è il simbolo della contraddizione strutturale e profonda insita nei rapporti tra filosofia e politica. In Platone la filosofia vede la naturale evoluzione di quel percorso, avviato con Parmenide, che ponendo l'identità di Essere, Pensiero e Verità in realtà contribuisce ad un processo di svuotamento di senso della *Lebenswelt*, di tutto ciò che resta al di fuori di questa identità. Interpretando risolutamente il *nous* come "occhio della mente", che irrigidisce in una visione immobile la molteplicità della vita reale, Arendt vede nell'inizio parmenideo un incamminarsi sulla strada che divarica un pensiero dell'unico e dell'immutabile dalla molteplicità dei singoli *logoi*²⁶. La critica di Platone investe tutti gli aspetti della filosofia dell'ateniese. A partire da *thaumazein*, che «non può mai concernere qualcosa di particolare, ma è sempre suscitato da una totalità che diversamente dalla somma degli enti non è mai manifesta»²⁷, Arendt ribadisce con insistenza come la filosofia platonica sia responsabile di una degradazione dell'ambito della vita ad opera della ragione filosofica e della politica ad opera della metafisica. L'abbandonarsi al puro pensiero viene visto come una dimensione singolare, vissuta

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Su questi temi ed in particolare sul rapporto fra *nous* e *logos* nella filosofia aristotelica e platonica mi permetto di rimandare alla mia monografia *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, Il Melangolo, Genova 2006.

²⁶ La distinzione fra *nous* e *logos* ha molto peso nell'interpretazione della filosofia antica di Arendt. Sull'argomento Cfr. W.P. Wanker, *Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*, New York-London, Garland Publishing, 1991.

²⁷ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1981, p. 144; tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 234.

e assaporata solitariamente, tale da allontanare inesorabilmente la filosofia dalla politica²⁸.

Da una parte la lettura di Arendt ha il merito di riconoscere che filosofia e politica hanno in comune l'*athanatizein*, dal momento che la *polis* nel suo massimo splendore rappresenta l'emblema di come l'agire ed il vivere insieme siano un ponte verso l'immortalità, affidata all'immediato riconoscimento degli altri²⁹, e di come la filosofia sia impossibilità di accettare il finito, anelito a permanere nel tempo. D'altra parte però l'insistenza su una dimensione solitaria del pensiero e poi della dialettica, depotenziata della sua natura intersoggettiva – che le era connaturata dall'origine con Socrate – introduce nell'interpretazione arendtiana una tendenza a tralasciare l'originaria forma di un sapere che alla base del suo costituirsi ha la forma dell'interrogare e del rispondere, del dialogo, in ultima analisi del *logos*³⁰.

Arendt pone invece più l'accento sull'idea che il filosofo voglia imporre alla collettività e applicare alla *praxis* quanto ha sperimentato come *aletheia/orthotes* nella condizione di singolarità del pensiero. A supporto di questa interpretazione, Arendt richiama anche, come si diceva innanzi, l'argomento del *nous* quale ragione filosofica, che pensa l'eterno in una dimensione solitaria, a scapito del *logos* e della sua costitutiva intersoggettività, caratterizzante il legame dell'uomo alla *polis*.

Prima di giungere alle considerazioni che riguardano la politica occorre ritornare sul legame fra filosofia e *athanatizein* cui accennavamo innanzi. Lo scavo teorico con cui Arendt affronta il tema del nesso fra filosofia e desiderio di immortalità è particolarmente accattivante perché rileva quella che la filosofia definisce una «incrinatura decisiva» nel desiderio umano di farsi *simili agli*

²⁸ Gran parte delle critiche più esplicite su questo punto condotte da Arendt sulla filosofia platonica sono contenute in una conferenza inedita dal titolo *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, Lecture, New School for Social Research, 1969, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division "The Papers of Hannah Arendt", Box 40.

²⁹ H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, in H. Arendt, *Papers*, cit., Box 40, p. 024439.

³⁰ Su questo punto interessanti considerazioni si trovano in S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996. Cfr. p. 121: «Deliberatamente sacrifica alla *vis* polemica e al *pathos* dell'argomentazione la problematicità che ogni lettura platonica presenta e, forse senza avvedersene, si avvicina paradossalmente ad una prospettiva interpretativa neokantiana. Insiste unilateralmente sul Platone della *Ideenlehre*: un'enfatizzazione, questa, funzionale a mettere in risalto lo iato fra idea e realtà ed il primato dell'idea sulla realtà. E da un Platone così schematizzato, un po' manualisticamente irrigidito nella contrapposizione tra vero essere e mero apparire, ha buon gioco a derivare tutte le altre dicotomie. Dalla separazione gerarchica tra l'universale e il particolare, all'opposizione tra l'eterno e il transeunte, dalla contrapposizione di *episteme* e *doxa*, a quella di mente e corpo. E ovviamente la scissione tra discorso filosofico e discorso politico».

dèi: gli dèi appunto «sono immortali, non eterni»³¹, e, se la *Teogonia* esiodea attesta proprio che gli dèi tutti sono stati generati e la loro esistenza aveva una origine nel tempo, la filosofia sin dai suoi primi passi introduce con Anassimandro un'archè quale principio assoluto «esso stesso senza principio, permanente e non generata fonte di generazione»³². Con Parmenide, sottolinea Arendt, l'essere che è *per sempre*, ingenerato e imperituro, prende definitivamente il posto della esistenza senza fine, ma generata, che caratterizzava gli dèi olimpici. Sebbene somigliante all'impostazione schematica di certa storiografia filosofica di stampo positivista³³ per la quale la filosofia sembra avvicinarsi alla religione (segnando la nascita del pensiero scientifico), la lettura della Arendt ha il merito di far risaltare come lo scarto essenziale fra bisogno di immortalità e ricerca d'eternità sia proprio della filosofia, grazie alla quale l'uomo non deve affannarsi a "guadagnare" immortalità attraverso il permanere di fama, memoria, opere, perduranti sulle *vie incerte della posterità*, ma dimora stabilmente presso le cose che sono per sempre. Anche nel contesto in cui viene elaborata questa idea della filosofia che va oltre il bisogno di immortalità per attestarsi come familiarizzare con l'eterno, la filosofa però mantiene ferma la rigida divisione di compiti fra *nous* e *logos*, che certamente influisce molto sull'idea della contrapposizione tra filosofia e politica e di una "degradazione" della politica ad opera della metafisica. Dicendo con Parmenide che

«è il *nous* che corrisponde all'essere [...] si sta già affermando implicitamente ciò che Platone e Aristotele affermarono poi in modo esplicito: c'è qualcosa nell'uomo che corrisponde esattamente al divino, poiché gli consente di vivere, per così dire, nella sua prossimità»³⁴.

In questo quadro viene sempre più accentuata una cesura netta fra *nous* e *logos* che contribuisce a sostenere l'idea che la ragione filosofica, familiare con l'immutabile, abbia compiuto un'opera di progressiva svalutazione della prassi politica troppo legata invece alla temporalità. Il solco ermeneutico tracciato da Heidegger viene percorso con una risoluta radicalizzazione della rigida suddivisione di compiti fra *nous* e *logos* già propria del maestro³⁵, e così Arendt giunge ad affermare che

³¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit. p. 134; tr. it. cit. p. 223.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*; tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1982.

³⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 136; tr. it. cit. p. 225.

³⁵ Sul rapporto fra *nous* e *logos* in Heidegger mi sono soffermata nella mia monografia *Heidegger e Aristotele. Verità e linguaggio*, cit.

«solo il *nous* consente all'uomo di attingere l'eterno e il divino mentre il *logos*, deputato a dire ciò che è, *legein ta enta* (Erodoto), è la capacità specificamente e unicamente umana che si applica parimenti al mero "pensiero mortale", opinioni o *dogmata*, a ciò che accade nella sfera degli affari umani e a ciò che semplicemente "pare" e non è»³⁶.

La visione dell'eterno del filosofo è tradotta in parole da un *logos non divino* che produce somiglianza muovendo dalla visione procurata dal *nous* che Arendt – citando Cornford³⁷ – risolutamente asserisce essere priva di ragionamento discorsivo.

Con esplicito richiamo al noto corso dedicato da Heidegger al *Sofista* di Platone nel semestre invernale 1924/25, l'allieva assume quasi assiomaticamente la convinzione che il *logos* sia subordinato alla visione e che il *legein* si origini integralmente nell'*horan*. E, forse in modo ancor più radicale del maestro, propone in puro stile neo-kantiano una tesi secondo cui esisterebbe una «virtuale incompatibilità tra l'intuizione – la metafora guida della verità filosofica – e la parola – il medium in cui si manifesta il pensiero»³⁸. La parola costituirebbe per Platone un semplice strumento a servizio dell'intuizione e tale concezione rimane lungo tutta la storia della filosofia fino a Kant per il quale *ogni pensiero è un mezzo per raggiungere l'intuizione*.

Arendt, come gran parte dei fautori del primato di una *verità cognitiva ultima e suprema*³⁹ fondata sulla visione, si rifà all'*excursus* filosofico della *Settima lettera*, e vede in definitiva la metafisica attraversata sin dai suoi esordi da una «tensione naturale tra *theōria* e *logos*, tra visione e ragionamento verbale»: una tesi che a nostro avviso ha un legame con l'idea secondo noi conseguentemente elaborata dalla Arendt stessa che la metafisica abbia iniziato a degradare l'ambito della politica proprio in virtù di questa radicale cesura *nous/logos*, in virtù di un modo di concepire il *nous* quale ragione filosofica che pensa l'eterno, in una condizione solitaria, ed il *logos* legato alla temporalità, e caratterizzante la dimensione intersoggettiva dell'uomo nella *polis*.

Che la tradizione esegetica dei testi platonici sia attraversata da due diverse direzioni ermeneutiche, rispetto al rapporto fra visione intellettuale e discorso definitorio non è certo un fatto nuovo. Può però essere utile richiamare qui brevemente alcuni argomenti utili quanto meno a comprendere che un'opposi-

³⁶ H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 136; tr. it. cit. p. 227.

³⁷ Cfr. V.F. Mac Donald Cornford, *Plato's Theory of knowledge*, New York 1957.

³⁸ H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 118; tr. it. cit., p. 206.

³⁹ *Ibi*, p. 121; tr. it. cit. p. 209.

zione così netta fra conoscenza intuitiva⁴⁰ e discorso possa essere quantomeno messa in discussione e forse non sia neanche troppo feconda rispetto ad una visione complessiva della filosofia platonica.

Proprio in quei luoghi in cui Platone è massimamente impegnato a mettere in chiaro la necessaria connessione tra filosofia e politica partendo dal ritratto ideale del filosofo delineato nel libro VI della *Repubblica* e continuando con il ruolo riservato alla conoscenza rispetto ai compiti propri del filosofo politico, egli presenta la metafora della linea, che, secondo uno schema manualistico, propone una *dianoia* quale pensiero discorsivo e proposizionale (dunque riconducibile al *logos*), ed una *noesis* rappresentata come pensiero intuitivo e non proposizionale⁴¹.

Come è noto la letteratura critica sulla metafora della linea è sterminata⁴² e non ci proponiamo certamente di affrontare qui l'argomento se non per segnalare che il tema di una netta separazione di compiti fra *noesis* e *dianoia*, riconducibili rispettivamente a pensiero di carattere intuitivo e pensiero discorsivo, non sia proponibile in questi termini. Come è stato da più parti dimostrato⁴³ è l'abbondanza di metafore ottiche soprattutto nei libri centrali della *Repubblica* a condurre a concepire una "visione intellettuale" delle idee. Questa concezione però non soltanto non spiega perché l'uso dei *verba videndi* non possa essere considerato come esclusivamente metaforico ma soprattutto non tiene conto di un fatto che rompe in partenza questo schema, cioè il fatto che anche la *dianoia* "vede" le idee, cioè fa quello che dovrebbe fare solo la *noesis*.⁴⁴ È stato utilmente dimostrato come lo schema oppositivo *pensiero intuitivo* e *pensiero discorsivo non proposizionale* non trovi facilmente riscontro nel testo e come per quello che riguarda la *noesis* l'uso di metafore ottiche o tattili nulla dica di decisivo sulla

⁴⁰ Una rassegna di interpretazioni che ammettono una forma di intuizione intellettuale in Platone si trova in P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, de Gruyter, Berlin-New York 1992, pp. 214-215.

⁴¹ La critica contemporanea si divide sull'argomento all'inizio degli anni '50 in due linee che vedono contrapposti R.C. Cross e R.S. Bluck, fautori rispettivamente di un sapere proposizionale e un sapere intuitivo; su tale controversia si veda Y. Lafrance, *La doctrine platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, Paris 1981, pp. 215-225.

⁴² Sulla metafora della linea un panorama della bibliografia fino al 1984 è fornito da Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Bellarmin- Les Belles Lettres, Montréal-Paris 1987.

⁴³ Nel panorama di studi italiano Franco Trabattoni ha efficacemente argomentato l'insostenibilità di questa semplicistica schematizzazione, cfr. F. Trabattoni, *Il sapere del filosofo*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003, vol. v, pp. 151-186.

⁴⁴ Su questo punto M. Dixsaut, *What is it Plato Calls 'Thinking'*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» XIII (1997), eds. J. Cleary - G. Gurtler, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 1-27.

natura di una conoscenza «che ha pienamente a che vedere con il *logos* inteso nella capacità di *dialeghestai* cioè di ragionare dialetticamente»⁴⁵.

Ciò che a noi qui preme osservare è che il depotenziamento della natura intersoggettiva della dialettica – in ultima analisi derivante dall’operato solitario di un *nous* che aspira al sapere eterno a detrimento di un *logos* caratterizzante invece l’orientamento dell’uomo nella *polis*⁴⁶ – riposa, a nostro avviso, su una opposizione radicale *noesis/dianoia* che come si è visto risulta quantomeno vacillare.

3. *Filosofia e vita. Conflitto o ricomposizione?*

Per Arendt non v’è dubbio che Platone abbia contribuito notevolmente a far considerare la filosofia politica “figliastra” (*stepchild*) della filosofia. Conseguente all’idea che la *praxis* sia subordinata alla *theoria*, in quanto quest’ultima è rivolta all’eternità mentre la prima è rivolta alla temporalità, è anche una altra distinzione fra filosofia e politica: quella fondata sull’opposizione finitezza-solitudine da una parte e “vivere-con” e nascita dall’altra⁴⁷. La metafisica rappresenta la fuga dalle cose temporali verso la sfera di ciò che non può essere diversamente, di ciò che non muta. Essa in definitiva “degrada” la vita e con essa l’ambito della politica quale regno della molteplicità, del “tempo finito”: ed in ogni caso il ritorno del filosofo nella caverna rappresenta la volontà di imporre agli altri ciò che il filosofo ha esperito in quiete e solitudine e prescrive poi alla collettività come «*standard* fissati da una ragione filosofica»⁴⁸, senza che ciò abbia nulla a che vedere con la condivisione implicata dalla natura dialogica dell’essere umano.

Se è innegabile che la *theoria* presenti un nesso fondativo con il bisogno umano di trascendere la propria finitezza è pur vero però che è altrettanto difficile negare che la dialettica, cuore pulsante della filosofia, si radichi nella di-

⁴⁵ Cfr. F. Trabattoni, *Il sapere del filosofo*, cit., p. 159 e p. 162. Trabattoni vede alla base di questa invecchiata schematizzazione manualistica almeno tre “elementi di disturbo”: l’invadenza del lessico visivo, la tradizione che va dal medio platonismo fino a Plotino, Porfirio e Proclo, e la difficoltà di capire come si articolino la differenza fra *dianoia* e *noesis*. Cfr. *ibi*, pp. 162-163.

⁴⁶ H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, cit., p. 024446.

⁴⁷ *Ibidem*: «Parlando in termini di modalità esistenziali, la differenza tra, o l’opposizione di, Politica e Filosofia equivale alla differenza tra, o all’opposizione di, Nascita e Morte, o, in termini concettuali, all’opposizione di Natalità e Mortalità. La Natalità è la condizione fondamentale di ogni vivere insieme, e pertanto di ogni politica; la Mortalità è la condizione fondamentale del pensiero, nella misura in cui il pensiero si riferisce a qualcosa che è irrelato, a “qualcosa che è come è e che è per se stesso”».

⁴⁸ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 128.

mensione plurale dell'interrogare e rispondere socratico. Una dimensione che costituisce il filo rosso che da Socrate giunge ad Aristotele, per il quale l'essere *zoon politikon* si lega all'essere *zoon echon logon* e la politica è cooriginaria alla dimensione intersoggettiva del linguaggio.

Non una dimensione solitaria di un filosofare che vuol imporre alla collettività la verità frutto di intuizione immediata, ma una riflessione teorica che solo la natura intersoggettiva del pensiero è in grado di far diventare scienza: è proprio con Platone che il pensare viene definito un *dialeghestai*, un dialogo dell'anima con se stessa articolato come un domandare e rispondere⁴⁹. Pur riconoscendo le contraddizioni rilevate dalla Arendt, è con Platone che a nostro avviso comincia comunque a venire in luce come il bisogno di sfuggire alla propria finitezza non conduca alla ricerca solitaria di trascendenza, ma si traduca allo stesso tempo nel bisogno di comunità, come si accennava innanzi, nella misura in cui il colloquio scientifico non può fare a meno di un *altro* che stia al discorso e la stessa obiettività del sapere deriva dal confronto con gli altri. La cesura fra pensiero intuitivo e pensiero discorsivo risulta quantomeno attenuata dalle ascendenze socratiche della dialettica platonica, una dialettica che «invece vive della forza intrinseca all'intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell'altro, e ad ogni passo del suo cammino è sostenuta dall'accertato consenso dell'interlocutore»⁵⁰.

L'eredità heideggeriana prende allora con Gadamer la via del *logos* e muove dalla costituzione ontologica dell'uomo come essere comprendente-dialogante per giungere a radicalizzare il ruolo fondamentale dell'*altro* nell'«attuazione del discorso scientifico in quanto intesa oggettiva»⁵¹. L'idea arendtiana che Platone sia l'ideatore di una visione politica in cui c'è chi comanda e chi obbedisce, perché chi comanda conosce il bene ed il fine della comunità avendolo peraltro contemplato in solitudine, mentre chi è privo di sapere deve prestarsi solo a realizzarlo, va dunque posta a confronto con la prospettiva gadameriana che si interroga sul perché il filosofo ritorni dentro la caverna, sul perché la filosofia sia condivisione sin dalle sue radici platoniche, dunque sia in un senso genuino «politica», *attuazione di una ricerca comunitaria* nella misura in cui è sempre e solo grazie alla esperienza intersoggettiva – attraverso la forma indispensabile di una *negatività dialettica* del domandare – che si *apre un senso*, si perviene attraverso uno sforzo comune al *logos* della cosa ricercata⁵². Entrambe le direzioni

⁴⁹ Plat. *Theaet.* 189e-190a; *Soph.*, 263e.

⁵⁰ H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, p. 15; tr. it. cit., p. 17.

⁵¹ *Ibi* p. 22; tr. it. cit., p. 26.

⁵² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 368-369; tr. it. cit., p. 419-420.

ermeneutiche possono vantare numerose frecce al proprio arco: qui però non possiamo fare a meno di osservare che, indipendentemente dalla propensione ermeneutica a radicalizzare l'opposizione *nous/logos*, che vanta probabilmente tanti oppositori quanti difensori, la visione conflittuale tra metafisica e politica così come Arendt l'ha prospettata attraverso le diverse forme del *grave* e *doloroso* paradosso lascia aperti degli interrogativi cui il pensare filosofico non può sottrarsi. Lasciando da parte l'influenza che la divaricazione tra sapere intuitivo e sapere discorsivo possa aver esercitato è innegabile come esista una contraddizione strutturale tra filosofia e politica e come essa abbia originato modi diversi di indirizzare il tendere dell'uomo verso l'immutabile. Da questo punto di vista c'è in Aristotele una prospettiva che anziché radicalizzare l'opposizione cerca ragioni di conciliazione, ricerca dove il mutevole ha ad un tempo il suo vincolo e la sua più alta possibilità nel legame all'immutabile⁵³. E ciò avviene, come innanzi ricordavamo, con l'inaggrabilità del *principio* che fonda la comprensione reciproca. Un principio per il quale le differenze, la molteplicità e il mutevole possono riconoscersi solo nel vincolo allo stesso tempo libero e necessario all'immutabile. È il principio per il quale non tutte le opinioni sono uguali, né hanno lo stesso valore, e grazie al quale si può credere che una politica giusta sia quella che poggia sulla *proairesis tou biou*, nella misura in cui si sceglie per la verità: una verità comune e condivisa, dunque espressione del molteplice e del mutevole, ma allo stesso tempo necessariamente orientata dal riferimento a ciò che non muta. Non occorre peraltro contemplare questo *legame* in solitudine, esso si dà fenomenicamente a noi umani attraverso la straordinaria concrezione di molti ed uno, di mutevole e immutabile, accidentale e necessario, che è la *koinonia* della comunicazione.

ABSTRACT

The essay examines the essential nexus that connects philosophy and life in the Greek classic thought, rejecting the perspective that individualizes in the originary metaphysics the time in which the thought is abstract from the real life to keep itself in an atemporal dimension. The analysis is leaded by a critic comparison with Arendt's reading of Plato, that supposes a radical separation between nous, philosophical reason turned to the eternal, and the logos, connected to the temporality and characteristic of man's intersubjective dimension in the polis. The separation

⁵³ Sull'argomento mi sono soffermata in *Cura e filosofia*, cit., cfr. in particolare pp. 155-172.

between nous and logos typical of Arendt's interpretation of Plato is considered as a basic element of the idea about a metaphysic subordinating praxis and politics, and it is responsible for the degradation of life's sphere in the name of a theoria in which the same life doesn't recognize itself.