

SPECIAL ISSUE

PROSPETTIVE FILOSOFICHE NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Editor: Paolo Heritier

Matteo Castorino

Dopo il sapere totale. Maieutica e giustizia in Arendt e Patočka

Abstract

This article explores the relevance of maieutics for legal thought, focusing on its role within legal institutions. It reconsiders the accounts of maieutics proposed by Hannah Arendt and Jan Patočka, employing the distinction between knowing and understanding as a critical lens for legal analysis. Within this framework, Socrates is interpreted as a *parrhesiastēs*, and the distinction between *parrhēsia* and *isegoria* is examined with respect to its juridical significance. The article argues that, in the legal domain, truth, meaning, and justice are inseparable, and that the distinction between knowing and understanding is central to the problem of nomological difference, as theorized by Bruno Romano.

Keywords: justice, truth, maieutics, understanding, *parrhēsia*, legal institution.

Abstract

L'articolo discute l'incidenza della maieutica sul diritto, con particolare attenzione alle sue forme realizzate come istituzioni giuridiche. Si riarticolano le interpretazioni della maieutica da parte di Hannah Arendt e Jan Patočka. Per una incisiva problematizzazione di tale quadro speculativo, si impiega l'alternativa teoretica tra *conoscere* e *comprendere* con riferimento al fenomeno del diritto. Si sceglie, poi, di interpretare il ruolo di Socrate come *parrhesiastēs* e chiarire le differenze che intercorrono tra la *parrhēsia* e l'*isegoria*. In conclusione, è necessario discutere di come, nella dimensione giuridica, la ricerca della verità, del senso e del *giusto* siano radicalmente

collegate e di come la distinzione tra *conoscere* e *comprendere* investa il problema della *differenza nomologica* teorizzata da Bruno Romano.

Parole chiave: giustizia, verità, maieutica, comprensione, parrhesia, istituzione giuridica.

1. Maieutica e comprensione del diritto

La maieutica è il momento centrale dell'attività socratica nello spazio condiviso della città. Ha uno scopo duplice: attraverso il movimento mai anticipabile del *domandare* e del *rispondere* illumina le ipotesi di senso dell'interlocutore di Socrate, compiendosi come arte ostetricia. Inoltre, dal momento che in uno stato di isolamento nessuno può del tutto comprendere la propria opinione, la maieutica serve allo stesso Socrate a chiarire la sua visione del mondo che si costituisce nei rinnovati incontri con un'alterità dialogante. Dunque, esiste un senso soltanto laddove ne esistono almeno due. In alternativa, le ipotesi di senso restano asfittiche o, al più, comandate dall'alto verso il basso. L'obiettivo ultimo dell'arte della maieutica è quello di investigare la verità, mediante l'opera della comprensione. Nell'ambito pubblico e *comune* delle istituzioni giuridiche, tale impegno si articola come *ricerca del giusto* oltre le rigide maglie di una legalità procedurale.

Arendt sostiene che l'idea socratica della maieutica debba funzionare anche da antidoto contro lo spirito massimamente agonale della *pólis* e, più in generale, dell'interazione politica. In questa direzione, si può osservare anche che, solo quando la giuridicità è strutturata alla stregua dei discorsi, può sfuggire al rischio di diventare una legge di parte, utile al perseguimento di un determinato obiettivo politico, una forma di diritto funzionale che si comporta come maschera della violenza e che tratta gli esseri umani alla stregua di ingranaggi di un'operazione, senza sforzarsi di comprendere, in modo terzo-disinteressato-imparziale, la personalità incarnata in ogni loro atto creativo-imputabile.

La *comprensione* organizza lo spazio pubblico nei termini di un'istituzione giuridica perché consente: di confrontarsi con ogni ipotesi di senso esibita nei luoghi condivisi e di rispettarne la dignità in quanto realizzazione del diritto isegorico a prendere la parola; di dialogare cogliendo la specificità del domandare-rispondere di ciascuno; di rendere, in tal modo, evidente l'essere-in-comune del mondo.

Arendt chiarisce che "il socratico 'so di non sapere' significava semplicemente questo: so di non avere la verità per tutti, non posso conoscere la verità dell'altro se non rivolgendogli delle domande e riuscendo ad apprendere la sua *dóxa*"¹. La coscienza della propria non assolutezza, vale a dire della propria parzialità nella misura in cui ognuno partecipa a una situazione plurale, innesca il momento dialogico che è uno sforzo per comprendere gli altri.

Continua Arendt: "Socrate [...] pensava che ci fossero, o almeno ci dovessero essere, tanti *λογοι* diversi quanti sono gli uomini – e che è l'insieme di tutti questi *λογοι* a formare il mondo umano, dal momento che gli uomini vivono insieme in modo discorsivo"². Il mondo è un territorio comune ed esiste come trama plurivoca di discorsi. Il primo collegamento tra soggetti è di tipo linguistico e, per questo motivo, la relazione si articola come un rapporto intorno al senso. Allo stesso modo, l'istituzione giuridica è un fenomeno linguistico e – stabilizzando le relazioni intersoggettive – garantisce ciascuno del diritto primo a prendere la parola. Persiste una coalescenza tra diritto, lingua e la sfaccettata

¹ Arendt (2015: 40).

² Arendt (2015: 40-41).

questione dei principi. È proprio sulla base di tale composto teoretico che può essere sviluppato un confronto tra Socrate e Arendt. Quest'ultima risulta riconoscente debitrice non tanto dei contenuti socratici, quanto piuttosto del suo metodo a-sistematico.

A questo proposito, bisogna introdurre e discutere una distinzione tra persuasione (*peithein*) e dialettica (*diáleghestai*). La prima consiste in un parlare alla moltitudine (*peithein ta plethe*, quindi persuadere la moltitudine); si tratta di un atteggiamento avvicinabile a quello del *duologo* teorizzato da Kaplan ne *Il duologo. La vita del dialogo*. Invece, la forma socratica della dialettica è di tipo dialogico. Per Platone “persuadere la moltitudine significa imporre alle molteplici opinioni l’opinione di uno solo: la persuasione non è l’opposto del dominio mediante la violenza, ne è solo un’altra forma”³. Persuadere vuol dire parlare agli altri (non parlare con gli altri) e commettere una “violenza a parole”⁴. La persuasione è pertanto un dispositivo tattico, può veicolare indifferentemente contenuti qualitativi *giusti* o *ingiusti*. Si afferma come pura forma comunicativa.

Durante le sue lezioni alla Notre Dame University nel 1954, Arendt afferma: la maieutica è “un ‘dare-e-ricevere’ basato su una rigorosa uguaglianza”⁵, un dono di senso, quindi un dono che non è monetariamente quantificabile o commerciabile perché resta sempre aperto a una possibilità che desta meraviglia, *thaumázēin* ovvero “l’articolazione dello stupore di fronte a ciò che è”⁶.

Lo scopo della maieutica non è il perseguimento di una verità assoluta o di un sapere totale, ma di arricchire, attraverso l’esposizione di una pluralità di soggetti nello spazio comune, il cammino sempre accidentato che si orienta all’indagine sul senso, sulla verità e sulla giustizia. La ricerca della verità è pertanto vissuta “come *ansia* e non come *possesso*”⁷. Ecco perché, riflette Arendt, “aver discusso un argomento, aver ragionato di qualcosa, ovvero della *dóxa* di un singolo cittadino, sembrava già un risultato”⁸.

L’espressione di una *dóxa* – vocabolo che può essere tradotto anche con *luminosità* e *splendore* – è possibile esclusivamente nella dimensione giuridica della *pólis*, dove sono garantiti il diritto primo a prendere la parola in pubblico e quello di uguaglianza nella differenza. Si tratta di due principi che strutturano la città come luogo della relazione, in cui il soggetto si manifesta nei termini di una unicità irripetibile, le cui parole hanno un peso, producono degli effetti e, in questo modo, possiedono una rilevanza anche giuridica.

L’ambito della *dóxa* socratica sta a indicare un atto di comprensione nei riguardi del mondo e del senso dell’esistenza che non è valido in modo assoluto per tutti, ma parte dall’assunto che il mondo venga articolato in maniera differente da ogni essere umano, anche a causa dell’identità peculiare di ciascuno, della personalità che è unica e irripetibile. Quello che accomuna e rende uguali tra loro gli individui, pur nella differenza delle opinioni, è un segnale condiviso di umanità, una *dignitas* inalienabile che, come l’ipseità argomentata da Jankélévitch⁹, è inviolabile perché “nessuno può compiere atti di forza-violenza nei suoi confronti, [...] non è un ente fisico con dei confini che lo determinano e che possono essere violati dagli altri”¹⁰.

³ Arendt (2015: 33).

⁴ Arendt (2015: 33).

⁵ Arendt (2015: 36).

⁶ Arendt (2017: 290).

⁷ Avitabile (2013: 13).

⁸ Arendt (2015: 36).

⁹ Jankélévitch (1987); Jankélévitch (2009).

¹⁰ Romano (2022:123).

Attraverso il movimento della maieutica, Socrate realizza una condizione riflessiva rappresentabile come “due-in-uno”; questo significa descrivere l’esperienza della comprensione nella forma di un momento di solitudine in cui il soggetto resta presente, allo stesso tempo, a sé stesso e al mondo. Il pensiero non è un’estraniamento che lascia gli individui separati e chiusi in loro stessi. Il due-in-uno esprime in modo esemplare l’essenziale pluralità della condizione umana. Quando un individuo pensa è *due-in-uno* perché resta sempre sottesa una relazione con l’altro plurale. È soltanto grazie a questo gancio saldo che il pensiero non si rattrappisce e, anzi, assume una foggia discorsiva e si chiarisce nel momento condiviso del dialogo.

Nei contesti discorsivi è possibile *comprendere* l’alterità, che non risulta indifferente o intercambiabile perché ognuno viene incontrato come essere unico. Al contrario, la conoscenza è un’operazione che si limita a rilevare gli altri, come veri e propri dati statistici, alla stregua di quanto avviene nel panorama della governamentalità algoritmica.

Arendt chiarisce che le istituzioni totalitarie promuovono l’atomizzazione nella “forma inumana del confino”¹¹, mentre negano la solitudine come momento principiante del pensiero e, dunque, del dialogo. La solitudine è germinativa della coscienza e risulta necessaria allo sviluppo di un pensiero non imposto, ma critico e problematizzante. Quando è assoluta, la verità può distruggere la *dóxa* e, pertanto, spegnere il dialogo e l’intersoggettività; può annientare la possibilità dell’istituzione giuridica quale perimetro comune dotato di regole e di senso. Socrate si sente responsabile nei riguardi della città e, per tali ragioni, è obbediente alle leggi pur segnalandone – nel processo – l’ingiustizia.

Anche la meraviglia ha un impatto sulla comprensione perché attiene al campo dell’inatteso. In effetti, comprendere gli altri consiste nel restare – nei loro riguardi – nella posizione di chi si meraviglia e che, meravigliandosi, non può comunicare nulla di definitivo. Ma, certo, inizia a formulare le “domande ultime”, quelle che assumono le caratteristiche di un’interrogazione sul senso. Tra le domande ultime, se ne possono elencare alcune: “che cos’è l’essere? Chi è l’uomo? Che significato ha la vita?”¹². Il loro aspetto più evidente è di non avere a disposizione delle risposte scientifiche e univoche. Non sono processabili attraverso un *conoscere* tecnicistico che raccoglie le informazioni, le elabora e le consuma. Ogni risposta ha la struttura di un’ipotesi di senso.

È l’espressione socratica *so di non sapere* che “esprime [...] l’impossibilità di rispondere in modo scientifico”¹³. Si osservi che tale impossibilità non rappresenta una privazione. Al contrario, dispone l’essere umano a una sorta di smarrimento che è *meraviglioso*. Attraverso le domande ultime, l’essere umano si costituisce come individuo interrogante. La filosofia inizia con il meravigliarsi, con il *thaumázēin*, e si dilegua quando vengono del tutto a mancare le parole per formare, descrivere e modificare una realtà già sempre in comune.

A ben pensarci, qualcosa di simile può essere affermato sulla giuridicità. In quanto radicata nella relazione intersoggettiva, quest’ultima implica un permanente meravigliarsi di esseri umani che dialogano tra loro in modo originale e non anticipabile, senza che le risposte siano necessariamente determinate dalle domande. E il diritto si estingue nel momento in cui gli individui cessano di interrogarsi, di dubitare e di porre, gli uni agli altri (e a se stessi nella forma di pensiero del *due-in-uno*), le domande ultime. Si tratta delle questioni sul senso della loro co-esistenza e del diritto che la organizza mediante la regolamentazione dei comportamenti.

¹¹ Arendt (2015: 46).

¹² Arendt (2015: 56).

¹³ Arendt (2015: 57).

Arendt sostiene che il *pathos* della meraviglia è “una delle caratteristiche più generali della condizione umana”¹⁴. Il *thaumázein* è uno “shock iniziale e iniziatore”¹⁵ dal punto di vista della filosofia. In questa direzione, occorre distinguere tra meraviglia e dogmatismo, che vuol dire disporre di una verità univoca-assoluta e sottrarsi dal “dialogo pensante del due-in-uno [...] parte integrante dell’essere e vivere insieme ad altri”¹⁶. Il due-in-uno è il rapporto con sé stessi e, insieme, con gli altri. Per questi motivi, si può concludere che, nella lettura arendtiana del pensiero di Socrate, la solitudine è *possibilità della pluralità*.

La meraviglia è uno stupore del *plurale* che non immobilizza affatto, anzi sprona l’essere umano a incontrare l’alterità e a mettersi in contatto per comprenderne intenzioni, ragioni, scelte. La pluralità duale del pensiero, in qualità di due-in-uno, l’esistenza, dunque, di una coscienza – manchevole nella figura di Eichmann che è strutturalmente incapace di vedere e sentire dal punto di vista degli altri¹⁷ – è indizio della pluralità ontologicamente costitutiva della *pólis* e dell’interagire politico.

Risulta evidente che il dialogo socratico si realizza nell’ascolto, nella verifica e nella critica delle opinioni, rappresenta un’attività di *comprensione*, uno sforzo volto a capire le posizioni degli altri e a trattare la persona umana come un soggetto dotato di una propria dignità. Al contrario, il *conoscere* persegue un sapere incontrovertibile che – nella pluralità delle opinioni – resta sempre incompiuto. In questa prospettiva, nel *Socrate* Arendt impiega l’espressione “tirannia del vero”¹⁸ che denota il carattere violento di una verità ipostatica-assoluta. C’è una coincidenza tra il sapere totale irrigidito, proprio della conoscenza, e l’idea di unità, quale univocità, paradigmatica dei totalitarismi. Arendt concettualizza che è impossibile ottenere una conoscenza *pura* nella dimensione plurale in cui si trova già sempre la persona umana.

2. Le parole e le leggi come cura degli altri

Jan Patočka, altro interprete di Socrate, a cui dedica un lavoro pubblicato nel 1947, discute il non-sapere socratico come una “impotenza originaria”¹⁹. Si tratta del convincimento che gli altri rappresentino un *soggetto plurale* con cui mettersi in dialogo per conseguire una verità sempre parziale. Rispetto allo scopo del dialogo socratico, Patočka spiega che non è questione di “mero successo, ma di senso, e ciò presuppone l’intuizione del senso, cioè la comprensione”²⁰. Quella dei discorsi non è una relazione dialogica di natura agonale finalizzata a un risultato dicotomico (vittoria o sconfitta) ma un’opera di comprensione. La parola è un impegno volto a capire l’alterità e a incontrare il senso; non nei termini di un materiale definito-chiuso, ma quale struttura aperta e in permanente formazione. La maieutica socratica ha il proposito primario di risvegliare la domanda.

¹⁴ Arendt (2015: 58).

¹⁵ Arendt (2015: 59).

¹⁶ Arendt (2015: 60).

¹⁷ Arendt (2004: 84). Arendt attribuisce ad Eichmann non tanto una forma demoniaca di malvagità, ma una “mancanza di pensiero”. Così che il processo a suo carico può essere definito una “macabra commedia”. Tale assenza di pensiero non riguarda la *stupidità* o l’ignoranza dell’imputato ed è causa di realizzazione del male.

¹⁸ Arendt (2015: 31).

¹⁹ Patočka (2003:121).

²⁰ Patočka (2003:277).

Socrate è “protagonista di contraddizioni”²¹, mentre l’errore di valutazione della sua cerchia di discepoli è quello di considerare i suoi insegnamenti una forma di dogmatismo unilaterale dal contenuto stabilito una volta per tutte. In questo modo si disperde il carattere multilaterale, plurivoco e non pre-determinabile del *diáleghestai*. Scrive Patočka: “la regola morale – questo volevano da Socrate; un codice morale, un catechismo, un’istruzione, come comportarsi in ogni circostanza della vita”²².

Attraverso la critica dei pregiudizi dei discepoli di Socrate sul suo insegnamento, è possibile coglierne il senso più profondo che si manifesta in una intensa attività di ricerca orientata alla comprensione rispettosa (ma senza ossequio, perché financo irriverente) dell’alterità, delle sue ragioni e delle sue alternative di senso, allo scopo di addivenire ad un sapere parziale non qualitativamente neutro, ma attraversato da principi.

A differenza di quello eracliteo e parmenideo che è *lògos* del mondo²³ in cui l’essere umano compare come sorgente di un errore, il *lògos* socratico è soprattutto relazionale e perciò umano, riguarda le interazioni degli individui tra loro e ha la forma della conversazione. Nelle concezioni di Eraclito e Parmenide il soggetto del linguaggio è costituito dalla totalità delle cose, la quale si serve dell’individuo solo per estrinsecarsi. L’essere umano risulta un mezzo di comunicazione, non l’autore di un discorso, ma il veicolo di una voce totale, in qualche modo cosmologica, *viene parlato*. La parola per Socrate è invece “la scoperta dell’essere umano, anche dove essa tenta di celarlo”²⁴.

Il *lògos* di Socrate è “curante”²⁵. Si tratta di una cura che non oblitera, non di una paternale che annulla l’interlocutore, ma del *dialogo* che riconosce il soggetto altro come detentore di una propria specificità. Cura di sé stessi e degli altri e, dunque, comprensione quale rischio dell’incontro autentico con la diversità. Patočka traduce la parola *phrónesis* con *comprensione*: il *comprendere* socratico è incessante, “si manifesta in una costante eliminazione di ogni irriflessione e di ogni cattiva riflessione”²⁶, è diretto all’*areté* che non è univoca o ultimativa, ma, così come la giustizia, deve essere ogni volta ricercata dall’essere umano in un consesso plurale. Nella dimensione del fenomeno diritto, quest’ultimo corrisponde allo spazio dell’istituzione giuridica. L’*areté* socratica è la ricerca della pienezza della vita come co-esistenza, è antitetica ad un ascetismo isolante, ma, proprio come la giustizia, si realizza in pubblico e nelle relazioni interpersonali strutturate dal discorrere dialogico.

Nella filosofia di Socrate esiste un forte collegamento tra parola e verità, secondo Patočka il soggetto umano è in grado di ricercare la verità perché è provvisto di parola. Ma, tale verità, dal momento che è scoperta nelle conversazioni, è sempre parziale, aperta alla voce che dubita, a domande ulteriori. Si tratta di una verità antidogmatica che non proviene dall’elencazione conoscitiva, ma si articola attraverso la comprensione e incide sulla legge facendo sì che non si ghiacci in una forma sempre valida per effetto della forza che esercita.

Nell’orientamento di una ricerca ininterrotta della verità, il diritto si delinea come diritto giusto, impianto culturale che tiene assieme gli elementi formali e i contenuti qualitativi della regola. I primi, senza i secondi, si trasformano in vuoto comando dottrinario; i secondi, senza i primi, si limitano a una tensione al *giusto* destinata a restare velleitaria.

²¹ Avitabile (2013:7).

²² Patočka (2003:321).

²³ Heidegger, Fink, (2019); Heidegger (1999); Heidegger (2014).

²⁴ Patočka (2003:363).

²⁵ Patočka (2003:379).

²⁶ Patočka (2003:407).

Solo perché l'essere umano è dotato della parola, può farsi consapevole del suo *compito* di condurre un'esistenza veritiera, la quale è allo stesso tempo esistenza buona ed esistenza giusta, dove resta centrale la ricerca di un "giusto rapporto con la città, con il gruppo e con la comunità"²⁷. In effetti, Socrate pone la domanda sul bene, vale a dire sulla questione del senso, anche di quello del diritto; si tratta dell'interrogativo su che cosa è *giusto*. La giustizia, co-appartenente al *sensu*, non può essere oggetto di una conoscenza tecnicistica (alla stregua della mera normatività), ma di una *comprensione* che investe l'interiorità dell'umano, le sue ragioni, le sue intenzioni, la complessità della motivazione.

3. Totalitarismo e dissoluzione del senso

Arendt chiarisce che la comprensione non conduce mai a dei risultati inequivocabili, a differenza della conoscenza scientifica la quale dà luogo a "proposizioni coercitive"²⁸. La comprensione "è un'attività senza fine"²⁹ perché indirizzata al senso, quale materiale sempre in formazione e mai dato una volta per tutte. Permette al soggetto umano di entrare in un rapporto empatico con il mondo che è composto da plurimi individui in relazione tra loro. Consente di "essere in armonia con il mondo", dunque di praticare le relazioni interpersonali in maniera qualitativa e non soltanto computante. La comprensione "è il modo specificatamente umano di vivere"³⁰.

Arendt sostiene che chi insegue esclusivamente una *conoscenza* di carattere matematico e stringente, sotto il profilo della logica, divenga più incline a un indottrinamento perché è assuefatto al sapere totale³¹. Viceversa, una *comprensione* non perversa resta una struttura critica e dubitativa anche dinanzi alle imposizioni di un potere sedicente assoluto. Conserva un attributo contestante e perciò trasformativo.

In questo senso, può essere evocata una "lotta totalitaria contro la comprensione"³². La comprensione può essere indirizzata sia verso i soggetti individualmente considerati che nei riguardi di fenomeni politici, quale, ad esempio, il totalitarismo. In questo caso, assume una valenza politica e può essere impiegata – anche strategicamente – per abbattere un potere ingiusto che, come nell'esperienza nazista, legalizza il male e la violenza. Pure per queste ragioni e, segnatamente, in virtù dell'onerosità e della responsabilità sottese a ogni atto di *comprensione*, si può parlare in modo pertinente di Socrate come del promotore paradigmatico del concetto di scelta³³.

La comprensione consiste in un atto che il soggetto rivolge in primo luogo a se stesso, tanto che comprendere vuol dire anche auto-comprendersi, problematizzare il proprio sguardo sugli altri per poi compiere un processo di immedesimazione a statuto empatico. Così, per comprendere il fenomeno politico del totalitarismo occorre innanzi tutto capire se stessi perché "i movimenti totalitari sono apparsi in un mondo non totalitario [...] non sono piovuti dal cielo"³⁴. In qualità di fenomeno, il totalitarismo rappresenta uno *status* ordinamentale istituito e scelto e deve essere *compreso*

²⁷ Patočka (2003:109).

²⁸ Arendt (2004:143).

²⁹ Arendt (1985:91).

³⁰ Arendt (1985:91).

³¹ Romano (2021).

³² Arendt (1985:92).

³³ Avitabile (2013:7).

³⁴ Arendt (1985:94).

problematizzando la soggettività di chi volontariamente lo realizza, sostiene, difende. In questo modo si può anche disinnescare ogni fallace teorizzazione che riconduce il terrore dei totalitarismi a un qualche carattere demoniaco, folle, al dis-umano, offuscando la questione della responsabilità³⁵.

Gli atti totalitari sono scelti in coscienza da individui, spesso ordinari, che vogliono il male e che sostituiscono la violenza alla relazione linguistica per rispondere a un'adesione messianica-ideologica. Anche in materia di fenomeni politici, la comprensione rende significativa la conoscenza che, altrimenti, si riduce a un'analisi politologica e numerica di rapporti di forza che, però, non consente alcun esercizio critico, resta perfettamente constattativa. Spesso la comprensione dei fenomeni politici è sospinta dal *sensu comune*, quindi dall'asse creativo di una comunità che si interroga sul significato della propria coesistenza. Il senso comune è il risultato dialogico di un esercizio linguistico svolto *in concert* che mette in relazione tra loro una molteplicità di individui. Non può essere imposto in maniera unilaterale ed è in formazione costante, oggetto di una con-ricerca. Il senso comune è un fenomeno *scelto* che implica "riconciliazione in una sorta di accettazione attiva e non passiva degli altri e della propria condizione umana"³⁶.

Arendt afferma che "non vi è altro modo per rendere significativa la conoscenza che trascenderla"³⁷. E questo può avvenire secondo due itinerari: da una parte mettendo *in comune* gli atti individuali di comprensione, trasformando la ricerca solipsistica di un senso, anche del diritto, in un'opera relazionale e condivisa; dall'altra non arrestando il questionare di fronte alla pura e semplice enumerazione di dati, come se si conducesse una rilevazione statistica. In tal modo si reificherebbe anche la persona umana con le proprie volizioni, le quali rimangono sempre non del tutto oggettivabili perché attraversate dall'imprevedibilità della capacità umana di scegliere.

Quando il senso comune si indebolisce perché lo spazio pubblico e condiviso diventa angusto, gli esseri umani sono incapaci di "creare significato"³⁸, senza una trama relazionale ognuno è solo e – nella solitudine atomica – smette di interrogarsi e di comprendere. In questa prospettiva, la ricerca di un senso, mai definitivo, è ossimoricamente sia stimolata che frustrata dal restringimento delle possibilità di comprendere.

La comunità intersoggettiva rappresenta il "quadro entro cui la comprensione e il giudizio possono sorgere"³⁹. Nell'ambito della dominazione totalitaria si spengono, assieme, il desiderio dell'alterità e il "bisogno di comprendere", tanto che, in detto panorama, ogni cosa acquisisce un carattere di insensatezza, i significanti sono vuoti⁴⁰. Nell'ideologia dei totalitarismi la verità non è più ricercata *in concert*, ma risulta sostituita dalla coerenza logica⁴¹. Si tratta di una struttura deduttiva che fa scaturire da una premessa ideativa imposta, quella più forte, ogni conseguenza in maniera meccanica e "implacabile"⁴². Di "un modo di concatenare affermazioni logiche" che, però, non rivela niente, al più dispiega delle informazioni alla stregua di una catalogazione cronologica di fatti condannata a restare in-significante.

³⁵ Jaspers (1996).

³⁶ Serra (1997:151).

³⁷ Arendt (1985:96).

³⁸ Arendt (1985:99).

³⁹ Arendt (1985:102).

⁴⁰ Laclau (2012).

⁴¹ Arendt (2004:642-643).

⁴² Arendt (1985:103).

Il senso comune, sempre da co-ricercare, presuppone l'esistenza di luoghi istituzionali condivisi, spazio di una comprensione reciproca. L'andamento logico, invece, afferisce alla conoscenza scientifica che appare perfetta con riferimento all'affidabilità, ma permane indifferente all'esistenza degli altri e alla tonalità qualitativa delle relazioni.

Per la logica, il soggetto umano costituisce un intralcio perché è sempre incomputabile, è un disguido che fa inceppare lo straripare di ogni sapere che intenda imporsi come totalità. Le affermazioni scientifiche sono sempre univoche, come i risultati di un'operazione matematica. Non prevedono l'interpretazione simbolica e la controversia, reclamano obbedienza e funzionano anche indipendentemente dalla presenza cogente dell'umano. Arendt ribadisce con chiarezza: "quando il mondo comune *tra* gli uomini è andato distrutto [...] ci si può affidare solo alle tautologie senza significato dell'autoevidenza"⁴³ che, a loro volta, rafforzano un'idea di dominio assoluto che restringe lo spazio pubblico delle istituzioni giuridiche e che può persino legalizzare la violenza.

4. Rischiare la verità nell'istituzione giuridica

A questo punto della riflessione, occorre ritornare alla filosofia di Socrate e discuterla come atteggiamento parresiasico. Il termine greco *parrhesia* si può tradurre con *parlare chiaro*, *dire la verità*. Ma significa, allo stesso tempo, *dire tutto* (*pan*=tutto, *rhema*=ciò che viene detto). Si tratta di una modalità diretta del parlare, agita senza impiego della retorica. Il discorso del parresiasista non è di natura competitiva e non mira a sconfiggere l'interlocutore. Il parresiasista mostra coraggio perché dice qualcosa di diverso da ciò a cui la maggioranza crede in modo fermo. Dire la verità comporta un rischio e un pericolo.

Un esempio di tale evenienza è il comportamento di Platone nei confronti di Dionigi di Siracusa. Su tale rapporto sono presenti diversi riferimenti nella *Settima lettera*, dove si legge del filosofo che "si rivolge a un sovrano, a un tiranno, e gli dice che la sua tirannide è pericolosa e spiacevole, perché la tirannide è incompatibile con la giustizia"⁴⁴. Classico della *parrhesia* è il discorso attraverso brevi domande e risposte, contrariamente a quanto avviene nella retorica. La *parrhesia* è un elemento centrale della democrazia ateniese e l'ambiente pubblico dell'istituzione giuridica è il luogo in cui più propriamente si concretizza. Michel Foucault asserisce che il ruolo di Socrate sia tipicamente parresiasico.

Pertanto, gli elementi salienti della *parrhesia* sono la franchezza, la critica e il pericolo che queste comportano. In particolare, il pericolo dipende dal fatto che la verità proferita urta l'interlocutore, non lo lusinga. La *parrhesia* è tale solo se esercitata in modo libero, se comporta il rischio della scelta e, dunque, consiste anche nell'assunzione di una responsabilità. Se "qualcuno è costretto a dire la verità (per esempio sotto la minaccia della tortura) allora il suo discorso non è un discorso parresiasico"⁴⁵.

Nel *Lachete* di Platone la parola *parrhesia* compare tre volte⁴⁶. L'argomento centrale dell'opera è il coraggio, di cui si rincorre una definizione soddisfacente. Dal *Lachete* è possibile apprendere importanti informazioni sui connotati rilevanti di questa pratica socratica: esige una relazione interpersonale, un

⁴³ Arendt (1985:103).

⁴⁴ Foucault (2005:7).

⁴⁵ Foucault (2005:9).

⁴⁶ Platone (2015). Nello specifico: 178a5, 179c1, 189a1.

faccia a faccia e non è uno strumento politico da impiegare di fronte a una platea o assemblea. È un modo di portare avanti il dialogo.

Considerata la terza definizione etimologica di *parrhesia* pocanzi proposta (di conseguenza, *dire tutto* e, in tal modo, *dire il vero senza sottrarsi*), si osserva che Socrate può usare la *parrhesia* perché le posizioni che sostiene si accordano con quello che pensa e con quello che compie nella propria quotidiana esistenza. La figura di Socrate è parresiastica perché opera in maniera libera e coraggiosa. E lo scopo critico della *parrhesia* socratica è di impronta relazionale. È estraneo alla mobilitazione politica, ma vuole “portare l’interlocutore alla scelta di quel tipo di vita che si porrà in accordo armonico-dorico con il *lògos*, la virtù, il coraggio e la verità”⁴⁷. Invece, la *parresia*, se convertita in uno strumento politico, si deteriora in persuasione. L’altro è privato della propria dignità di interlocutore, resta un’entità numerica da convincere per un proposito più ampio, di natura tattica.

La *parrhesia* è relazionale e ha la forma della conversazione, mira a comprendere l’alterità al fine di ingenerare una coerenza tra *lògos* e atti; investe, quindi, il rapporto del soggetto con la verità. Nel contesto dell’istituzione giuridica, il *parresiastès* non si occupa di vigilare sull’applicazione delle leggi, ma assume un impegno critico – che si realizza nel momento dialogico – e, come Socrate, ambisce a ricercare la verità e la giustizia.

La *parrhesia* non ha gli attributi di un diritto universale o incondizionato. Diversamente dall’*isegoria* e dall’*isonomia*, non trova la possibilità di essere istituita giuridicamente. Consiste in un atteggiamento, in un atto culturale libero. È un’attività verbale che si contraddistingue come qualità personale. In modo significativo, nel libro IV dell’*Etica Nicomachea* è discussa da Aristotele come caratteristica dell’individuo magnanimo (*megalopsukòs*).

Dopo aver analizzato gli elementi più significativi della maieutica negli studi di Arendt e Patočka, si intende concludere questa analisi con alcune considerazioni sulla prossimità dei concetti di verità e giustizia attingendo dalle teorizzazioni di Bruno Romano sulla fenomenologia del diritto.

Quest’ultimo sostiene che la verità attenga alla qualità delle relazioni tra gli esseri umani. Per tale ragione si può affermare che chi è convinto di poter disporre di un sapere totale non ha più alcun desiderio della relazione dialogica, luogo della comprensione, della ricerca della verità e del *giusto* oltre la prassi legalistica. Proprio in questo iato, sempre presente nella dimensione giuridica, tra giustizia e mera normatività si manifesta la profondità speculativa della *differenza nomologica*. Esiste, poi, anche una separazione forte tra sapere totale (configurabile come avere-consumare, conoscere) e sapere parziale, ma non *di parte* (vale a dire ricercare, comprendere).

La verità è propriamente *coesistita* nel dialogo tra un io e un tu, che avviene in un luogo triale⁴⁸, “non oggetto di proprietà da parte di nessuno dei parlanti”⁴⁹. È sempre in formazione e non è ghiacciata in un modello fisso. Il sapere totale spegne il desiderio di una ricerca della verità, del *giusto* e, quindi, del dialogo, territorio dell’interrelazione dove ci si pongono le *domande ultime*. È teoreticamente limitrofo al *conoscere* perché non accoglie il soggetto altro allo scopo di comprenderlo, ma lo tratta come un dato statistico utile all’efficientamento di un processo di tipo produttivo. In questo senso, il mero

⁴⁷ Foucault (2005:66-67).

⁴⁸ Romano (2021:153). In *Ortonomia della relazione giuridica. Una filosofia del diritto*, Bruno Romano discute di “trialità della relazione” che ambienta la parola di un io e di un tu e implica un “riconoscere l’altro come destinatario della domanda di senso e come autore del rispondere”. Lo spazio triale non è un luogo privato, in questo senso è *comune* e non ha le caratteristiche di una proprietà. Per tali ragioni, resta imparziale.

⁴⁹ Romano (2021:24).

conoscere si declina come gesto financo violento perché genera una lesione, trasforma l'identità unica dell'umano in una s-personalità fungibile.

La conoscenza può essere degradata in una merce perché ha un valore economico, più è accurata – alla stregua di quella algoritmica – e maggiormente è monetizzabile perché rappresenta un *asset* strategico del processo di fabbricazione. Al contrario, la comprensione è *disfunzionale* poiché afferisce ad un sapere frammentato e sempre in divenire. Il *giusto* e il senso, di cui la comprensione si occupa, non sono neanche quantificabili dal punto di vista del mercato. Anzi spesso raffigurano un ostacolo per l'avanzamento della produzione perché richiedono il tempo disteso della conversazione basata sull'alternarsi del domandare-rispondere. La verità scientifica, conseguita nell'attività conoscitiva, non presenta alcun riferimento al *giusto* e all'*ingiusto* perché è indifferente alle relazioni intersoggettive e ai loro contenuti di senso. L'informazione totale della conoscenza è elaborata “nell'ordine di una vuotezza esistenziale, che è priva di *pathos*”⁵⁰.

Il sapere totale è anche un potere totale, è perseguito, dunque, nella modalità formalistica del comando-imposizione. In questo senso, la *parrhesia* si dispiega come esercizio di contestazione del potere che riafferma la parzialità radicale di ogni sapere costituito nelle relazioni dialogiche. Riecheggiano le idee esposte da Arendt nel saggio *Comprensione e politica*.

Secondo Romano, la comprensione è un *rischio*⁵¹ perché fa in modo che l'essere umano si esponga ed eserciti la propria libertà restando responsabile e perciò imputabile. Anche il giudice, nell'ambito del processo, non può disporre – in quanto soggetto di una comprensione – di una conoscenza totale e stabilizzata, ma opera nei luoghi terzi del dibattito per la ricerca della verità e del *giusto*, mai dati una volta per tutte.

Nel giudizio giuridico, l'attività della comprensione consiste in un atto interpretativo ed incontra l'essere umano come una singolarità coesistenziale, unica e irripetibile. Il magistrato si sforza, quindi, di esaminare le motivazioni sottese a ogni scelta con l'obiettivo più generale di pervenire a un giudizio equo e non solo formalmente corretto. Il giudizio ingiusto, invece, è “costruito come sapere chiuso e [...] monologico”⁵², impiega le attrezzature tecniche della conoscenza e si limita a prendere in esame l'individuo come una soggettività astratta, disincarnata. Si tratta di un giudizio strumentale rivolto soltanto al funzionamento efficace delle norme; disinteressato a distinguere tra la violenza ed il rispetto, tra il male e il bene. È sufficiente che le norme abbiano successo e la verità è ridotta a una “corretta e compiuta sistemazione di forme logiche”⁵³.

Perciò, risulta evidente che la ricerca della *verità* e la ricerca della *giustizia* sono reciprocamente essenziali l'una all'altra, così come teorizzato da Bruno Romano. E tale posizione filosofico-giuridica conserva la propria forza quando l'indagine sulla verità è condotta con il metodo isegorico della maieutica oppure attraverso l'atteggiamento critico della *parrhesia*; entrambi realizzati in modo esemplare nel pensiero di Socrate, “amante della perplessità”⁵⁴, e nettamente antitetici a quei saperi totali che impongono una verità tirannica ed esclusiva.

In queste pagine, si è inteso percorrere le linee più rilevanti delle interpretazioni che Arendt e Patočka forniscono circa il pensiero di Socrate. Tutto questo, allo scopo di saggiare l'attualità

⁵⁰ Romano (2021:27).

⁵¹ Romano (2022:148).

⁵² Romano (2021:32).

⁵³ Romano (2021:21).

⁵⁴ Arendt (2004:274).

dell'impiego ermeneutico di categorie classiche della filosofia dinanzi agli smottamenti contemporanei del fenomeno diritto. Riscoprire la profondità del metodo maieutico e il ruolo della *comprensione* consente di pensare alla norma come istituto peculiarmente umano finalizzato a *dare senso comune* alla coesistenza e ad affermare la giustizia; anche e soprattutto in quei contesti istituzionali che attestano una concezione totalitaria delle regole. L'inesaurita fecondità del pensiero di Socrate segnala il problema ineludibile del diritto: la legge genera spazi di libertà riservati alle relazioni e alla loro cura mutuale oppure li nega?

Bibliografia

- Arendt, Hannah 1985. *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano: Giuffrè.
- Arendt, Hannah 2004. *La vita della mente*. Bologna: il Mulino.
- Arendt, Hannah 2004. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah 2015. *Socrate*. Milano: Raffaello Cortina.
- Arendt, Hannah 2017. *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Aristotele 1983. *Etica nicomachea*. Bari-Roma: Laterza.
- Avitabile, Luisa 2013. *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare*. Torino: Giappichelli.
- Foucault, Michel 2005. *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma: Donzelli.
- Heidegger, Martin 1999. *Parmenide*. Milano: Adelphi.
- Heidegger, Martin 2014. *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia.
- Heidegger, Martin, Fink, Eugen 2019. *Eraclito*. Bari-Roma: Laterza.
- Jankélévitch, Vladimir 1987. *Il non-so-che e il quasi niente*. Genova: Marietti.
- Jankélévitch, Vladimir 2009. *La morte*. Torino: Einaudi.
- Jaspers, Karl 1996. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*. Milano: Raffaello Cortina.
- Kaplan, Abraham 2021. *Il duologo. La vita del dialogo*. Brescia: Morcelliana.
- Laclau, Ernesto 2012. *Emancipazione/i*. Napoli: Orthotes.
- Patočka, Jan 2003. *Socrate*. Milano: Bompiani.
- Platone 2015. *Lachete. Sul coraggio*. Milano: Bompiani.
- Romano, Bruno 2021. *Nietzsche e Pirandello. Il nichilismo mistifica gli atti nei fatti*. Torino: Giappichelli.
- Romano, Bruno 2021. *Ortonomia della relazione giuridica. Una filosofia del diritto*. Torino: Giappichelli.
- Romano, Bruno 2022. *Diritto e gioco. Isonomia ed isegoria*. Torino: Giappichelli.
- Serra, Teresa 1997. *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*. Torino: Giappichelli.

matteo.castorino@uniroma1.it

pubblicato on-line il 22 dicembre 2025