



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

**Communauté**  
**UNIVERSITÉ Grenoble Alpes**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

UNIVERSITÉ-GRENOBLE-ALPES

CORSO DI DOTTORATO IN  
CULTURE D'EUROPA.

ED 487 PHILOSOPHIE:

AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE.

HISTOIRE, REPRÉSENTATION, CRÉATION

*Curriculum:* Discipline Filosofiche

## Gli interlocutori di Socrate nei Dialoghi di Platone

Martina Di Stefano

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/07

### Relatrici/Directrices:

Prof.ssa Fulvia DE LUISE – Università degli Studi di Trento

Prof.ssa Marie-Laurence DESCLOS – Université-Grenoble-Alpes

### Commissione/Jury:

Prof. David BOUVIER – Université de Lausanne

Prof. Andrea CAPRA – Università degli Studi di Milano / University of Durham

Prof.ssa Fulvia DE LUISE – Università degli Studi di Trento

Prof.ssa Marie-Laurence DESCLOS – Université-Grenoble-Alpes

Prof. Dimitri EL MURR – École Normale Supérieure de Paris

Prof.ssa Lidia PALUMBO – Università degli Studi di Napoli Federico II

Anno accademico 2016/2017







# INDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Indice</b>  | <b>5</b>  |
| <b>Ringraziamenti</b>                                    | <b>9</b>  |
| <b>Introduzione</b>                                      | <b>13</b> |
| 1.1.    Socrate...e gli altri?                           | 13        |
| 1.2.    Stato dell'arte                                  | 17        |
| 1.3.    Metodologia e <i>corpus</i>                      | 38        |
| <b>Il sapere ricevuto</b>                                | <b>43</b> |
| 2.1. I politici e i poeti                                | 46        |
| 2.2. Artigiani o sofisti?                                | 62        |
| 2.3. Giovani e vecchi                                    | 68        |
| 2.4. Gli esclusi   | 79        |
| 2.4.1. Gli stranieri: un'ambiguità platonica o ateniese? | 79        |
| 2.4.2. Le donne e gli schiavi                            | 84        |
| <b>Che cos'è un interlocutore socratico?</b>             | <b>89</b> |
| 3.1. Pubblico e maschere                                 | 90        |
| 3.1.1. Ascoltatori                                       | 90        |
| 3.1.1.2. ὁ ἀκροώμενος e ὁ ἀκροατής                       | 97        |
| 3.1.1.3. ὁ ἐπήκοος                                       | 99        |
| 3.1.2. Spettatori  | 100       |
| 3.1.2.1. ὁ θεατής  | 101       |
| 3.1.2.2. τὸ θέατρον                                      | 102       |
| 3.1.3. Maschere, attori e coro                           | 105       |
| 3.1.3.1. τὸ πρόσωπον                                     | 105       |
| 3.1.3.2. ὁ ὑποκριτής                                     | 108       |
| 3.1.3.3. ὁ χορός   | 109       |
| 3.1.4. I presenti e gli assenti                          | 112       |
| 3.2. Gli interlocutori nella relazione dialogica         | 124       |
| 3.2.1. Amici e nemici                                    | 124       |
| 3.2.2. Le parti dialogiche                               | 134       |
| 3.2.2.1. Chi domanda e chi risponde                      | 134       |
| 3.2.2.2. Dialogare, confutare, opporsi                   | 142       |
| 3.2.3. Maestri e allievi                                 | 150       |

|  |            |
|--|------------|
| <b>La rifondazione platonica del sapere</b>                                      | <b>159</b> |
| 4.1. Criteri di analisi  | 160        |
| 4.1.1. La pratica del dialogo  | 160        |
| 4.1.2. Ἠθοποιία  | 162        |
| 4.2. Analisi del corpus: gli interlocutori                                       | 165        |
| 4.2.1. <i>Alcibiade</i>  | 166        |
| 4.2.2. <i>Carmide</i>  | 180        |
| 4.2.3. <i>Teeteto</i>  | 190        |
| 4.2.4. <i>Gorgia</i>   | 210        |
| 4.2.4.1. Gorgia  | 211        |
| 4.2.4.2. Polo  | 218        |
| 4.2.4.3. Callicle  | 224        |
| 4.2.5. <i>Repubblica</i>   | 231        |
| 4.2.5.1. Trasimaco   | 233        |
| 4.2.5.2. Glaucone  | 242        |
| 4.2.6. <i>Filebo</i>   | 255        |
| 4.3. Considerazioni sull'analisi degli interlocutori                             | 269        |
| <b>Ai limiti del dialogo</b>   | <b>275</b> |
| 5.1. Il silenzio   | 275        |
| 5.2. Εἰρωνεία e ironia   | 284        |
| 5.2.1. L'ironia: un concetto (ancora) problematico                               | 284        |
| 5.1.2. Εἰρωνεία e ironia: storia di un fraintendimento                           | 287        |
| 5.1.2.1. Possibili etimologie di εἶρων   | 287        |
| 5.1.2.2. εἶρων- in Aristofane  | 288        |
| 5.1.2.3. Letture ironiche, letture eironiche: l'invenzione dell'ironia socratica | 291        |
| 5.1.2.3.1. Leo Strauss   | 293        |
| 5.1.2.3.2. Michel Narcy  | 294        |
| 5.1.2.3.2. Gregory Vlastos   | 295        |
| 5.1.2.3.3. Giovanni R.F. Ferrari   | 297        |
| 5.1.2.4. Εἰρωνεία e ironie   | 298        |
| 5.1.2.4.1. L'εἰρωνεία socratica  | 299        |
| 5.1.2.4.2. L'εἰρωνεία nascosta   | 307        |
| 5.1.2.4.3. Appunti per uno studio dell'ironia nei Dialoghi                       | 313        |
| 5.3. Le immagini   | 325        |
| 5.3.1. Immagini che fanno ridere   | 328        |
| 5.3.2. Immagini del sapere   | 336        |
| <b>Conclusioni</b>   | <b>345</b> |
| <b>Bibliografia</b>  | <b>353</b> |
| <b>Index Locorum</b>   | <b>389</b> |
| <b>Index Verborum</b>  | <b>399</b> |





## RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare nel modo più sincero tutti quelli che hanno permesso che questa tesi venisse svolta nelle migliori condizioni possibili e perciò innanzitutto le mie due relatrici. Ringrazio Fulvia de Luise per la passione che mi ha saputo trasmettere e per avermi lasciato grande libertà, senza per questo avermi mai fatto mancare il suo sostegno, i suoi consigli e i suoi commenti; la ringrazio per il modello di ricerca che propone e per l'importanza che attribuisce al lavoro intellettuale. Ringrazio Marie-Laurence Desclos, che ha accettato di co-dirigere questo lavoro e che mi ha accolta e indirizzata nel mio soggiorno francese; la ricchezza e la piacevolezza dei nostri scambi, così come la sua franchezza, mi hanno infuso coraggio nel cercare un "altro Platone". Ringrazio entrambe per avermi invitata a contaminarmi, perché solo così la ricerca è veramente interessante.

Tutto il mio percorso universitario non avrebbe però mai visto la luce, almeno in questa forma, se alla fine della mia laurea triennale non avessi avuto la fortuna di incontrare Anna Beltrametti: la ringrazio, tra le altre cose, per avermi trasmesso un modello di ricerca non paludato e per avermi insegnato a vedere e ascoltare i testi. Ringrazio inoltre Silvia Gastaldi, con cui per prima ho affrontato lo studio della filosofia antica: è durante la stesura della mia tesi magistrale che sono emerse alcune delle riflessioni che hanno originato questa ricerca. Le ringrazio tutte per avermi proposto modelli diversi di studiose e di donne, grazie ai quali ho potuto interrogare non soltanto la mia ricerca, ma le mie scelte e me stessa.

Questa tesi è stata finanziata da una borsa dell'Università di Trento ed è l'esito del lavoro svolto in Italia e in Francia nel quadro di una co-tutela con l'Université-Grenoble-Alpes; un generoso finanziamento del laboratorio *Philosophie, Pratiques et Langages* mi ha permesso di frequentare, nel settembre 2016, un corso di tedesco a Lipsia. Ringrazio i professori e i dottorandi di PPL per la *Journée* su Foucault, bella occasione di dialogo e confronto. Vorrei inoltre ringraziare Anna Bertolini, Mirella Da Ponte e Valérie Perret, che hanno reso meno traumatico il mio incontro/scontro con la burocrazia. Un ringraziamento speciale va poi a Francesco Massa che, da correlatore prima, da collega e amico poi, mi ha incoraggiata a perseguire questa strada, ricordandomi sempre le gioie di questo mestiere, senza tuttavia mai nascondermene le fatiche e le difficoltà. Ringrazio Barbara Carnevali, il cui seminario *L'observatoire des mœurs* all'EHESS ha nutrito le riflessioni di questa tesi molto più di quanto la bibliografia possa lasciar trasparire. Ringrazio inoltre Étienne Helmer per il breve ma interessante scambio via mail sulle figure degli esclusi nei Dialoghi.

Questa ricerca mi ha regalato molti incontri e ringrazio sinceramente tutte le persone che hanno transitato nella mia vita in questi anni faticosi, ma pieni di scoperte e che mi hanno aiutato, in un modo o nell'altro, a portare a termine questa tesi.







## INTRODUZIONE

### 1.1. Socrate...e gli altri?

Nell'*Ippia minore*\* il sofista, esasperato dai “trucchetti” che Socrate sta utilizzando per costringerlo a contraddirsi, invita l'interlocutore a contrapporre al proprio discorso un altro ragionamento, permettendo così all'uditorio presente di giudicare quale dei due sia effettivamente migliore. Socrate si lancia allora in una delle sue celebri dichiarazioni di ignoranza, a cui però aggiunge un'interessante precisazione:

[SOCR.] Ippia, non voglio certo contestare (ἀμφισβητῶ) che tu sia più sapiente (σοφώτερον) di me. E tuttavia ho l'abitudine di prestare viva attenzione ogniqualvolta qualcuno mi dica qualcosa e specialmente ogniqualvolta chi parla mi paia sapiente (ἐπειδάν μοι δοκῆ σοφὸς εἶναι ὁ λέγων): allora, mosso dal desiderio di apprendere (ἐπιθυμῶν μαθεῖν) ciò che dice, mi informo con insistenza, riconsidero tutto più volte ed esamino complessivamente quanto detto (διαπυνθάνομαι καὶ ἐπανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω), per riuscire a imparare. Qualora invece chi parla mi paia sciocco, non pongo domande né mi importa di ciò che dice. Grazie a questo criterio tu potrai riconoscere quelli che ritengo sapienti (καὶ γνώση τούτω οὐς ἂν ἐγὼ ἠγῶμαι σοφοὺς εἶναι).<sup>1</sup>

Come tutte le dichiarazioni di ignoranza che Socrate enuncia al cospetto dei sofisti,

---

\* Per ogni dialogo platonico si adotta generalmente la traduzione indicata in bibliografia. In alcuni casi ho modificato la resa di un termine, in altri ho proposto mie traduzioni: tutte le modifiche sono segnalate. Abbreviazioni: *PCG* (*Poetae Comici Graeci*), *LSJ* (*Liddell Scott Jones*), *DELG* (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*). La letteratura secondaria è citata in nota secondo l'anno dell'edizione originale, mentre nella bibliografia finale viene indicata l'edizione da cui si cita.

<sup>1</sup> *Hipp. Mi.* 369d1-e8. Si è dubitato dell'autenticità dell'*Ippia Minore*, ma il dialogo è citato come platonico da Aristotele, *Met.* 5.1025a6-8.

anche questo passo è considerato un esempio della presunta ironia socratica;<sup>2</sup> ma più interessante è forse il fatto che Socrate dichiara qui, come nell'*Apologia*, un'attenzione particolare per i personaggi che interroga e per il sapere che sostengono di possedere. È questa una prima chiave per comprendere l'importanza che svolgono nei Dialoghi gli interlocutori.

Sullo scarso interesse rivolto a questi personaggi aveva già richiamato l'attenzione nel 1984 Pierre Vidal-Naquet, che rivendicava l'esistenza di una vera e propria «società platonica» dei Dialoghi. Nel breve saggio, che lo studioso definisce un semplice abbozzo in vista di uno studio più dettagliato, Vidal-Naquet si concentrava soprattutto su alcune caratteristiche dei personaggi che popolano i Dialoghi: la loro provenienza geografica, il genere e la posizione socio-economica.<sup>3</sup> Lo storico ribadisce inoltre l'idea che questi testi non possano essere maneggiati come fedeli opere stenografiche e che perciò vada presa seriamente in considerazione la loro dimensione fittizia.<sup>4</sup>

Nei decenni successivi è stata in effetti l'attenzione alla forma dei Dialoghi ad aprire la strada a un radicale rinnovamento degli studi platonici e un interesse, seppur limitato, ai personaggi.<sup>5</sup> L'interesse per la forma dialogica, le cui origini moderne possono essere ascritte a Schleiermacher,<sup>6</sup> affonda in realtà le sue radici in epoca antica.<sup>7</sup> Nel Novecento tra i primi a leggere i Dialoghi in questo senso è stato Leo Strauss:<sup>8</sup> mirando a identificare un significato nascosto dei dialoghi, Strauss riteneva impossibile una loro interpretazione letterale e ravvisava in essi uno strumento a disposizione del filosofo per celare il messaggio dei suoi scritti. Non ne disconosceva, tuttavia, il contenuto dottrinale, ma invitava a considerare alcuni espedienti della scrittura (l'ironia in modo particolare) per comprendere il vero messaggio di questi testi, a suo avviso sapientemente nascosto ai più da Platone. In reazione all'impossibilità, secondo Strauss, di un'interpretazione letterale dei dialoghi si sono

---

<sup>2</sup> Per l'analisi dell'ironia e dell'εἰρωνεία nei Dialoghi si veda il paragrafo 5.2. Come ha suggerito LONGO (2000) V-VI è però forse possibile leggere questa professione di ignoranza come un tentativo di "ingraziarsi" i sofisti per convincerli a discutere o a continuare la conversazione.

<sup>3</sup> VIDAL-NAQUET (1996).

<sup>4</sup> VIDAL NAQUET (1996) 94 ritiene che sia stato in particolare John Burnet a promuovere l'idea di un'accurata storicità del racconto platonico.

<sup>5</sup> GONZALEZ (1995); HART / TEJERA (1997); KAHN (1996); COSSUTTA / NARCY (2001); CASERTANO (2000). Per gli studi che si sono interessati in modo specifico ai personaggi si rimanda allo stato dell'arte (1.2).

<sup>6</sup> SCHLEIERMACHER (1994).

<sup>7</sup> Solo per citare i più noti commentatori di Platone, Olimpiodoro e Proclo mostrano di essere attenti alle strategie formali messe in atto nei Dialoghi.

<sup>8</sup> STRAUSS (1964).

così diffusi studi collocabili sotto l'etichetta vaga di "postmodernismo",<sup>9</sup> in cui vengono annoverate, in modo a volte semplificato, le opere di studiosi che hanno messo in risalto l'importanza della scrittura dialogica.<sup>10</sup>

Nella filosofia continentale è stato invece soprattutto l'acceso dibattito sulle cosiddette "dottrine non scritte" a interrogare seriamente la natura e la funzione della scrittura platonica.<sup>11</sup> La svalutazione del contenuto dottrinale dei Dialoghi da parte degli esoterici ha provocato vivaci reazioni e la scrittura platonica è stato oggetto di un rinnovato interesse nel tentativo di conciliare forma e contenuto.<sup>12</sup> Queste nuove risorse metodologiche, insieme a un importante rinnovamento della questione socratica,<sup>13</sup> hanno consentito di interpretare Socrate come fondamentale operatore semantico all'interno dei testi, scalfendo l'idea che a lui soltanto spetti il ruolo di portavoce di Platone.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> NIGHTINGALE (1995), CORRIGAN / GLAZOV-CORRIGAN (2004), PRESS (2000), BLONDELL (2002). Nella sua classificazione degli approcci CANDIOTTO (2012a) parla di una linea interpretativa "maieutica", entro il quale è possibile collocare alcune di queste opere.

<sup>10</sup> Sicuramente le cause di questo *dialogical turn* negli studi platonici sono molteplici e si inscrivono nelle specifiche tradizioni di studio in cui un tale interesse si è prodotto. Nell'ambito della critica anglosassone è per esempio possibile leggere questa nuova attenzione sia come una risposta all'interpretazione conservatrice straussiana che come una reazione all'impostazione analitica prevalente nei dipartimenti americani; su questo si vedano le stimolanti osservazioni di VEGETTI (2009). Nella filosofia antica la diffusione dell'approccio analitico si deve soprattutto al magistero di Gregory Vlastos. È però possibile leggere questo cambio di direzione anche alla luce della diffusione dei *Cultural Studies*. La rilevanza del dibattito, di matrice foucaultiana, sulla scrittura come forma di potere, così come una diffusa ricezione delle opere di Bachtin negli Stati Uniti. Secondo BRISSON (1994) la diffusione di questo approccio è avvenuta sotto l'egida di Derrida, in riferimento soprattutto alle tradizioni americana e francese.

<sup>11</sup> Queste posizioni vengono ricondotte alla scuola di Tubinga-Milano, i cui appartenenti (Krämer, Gaiser, Szezlák, Reale, Migliori) sostengono però interpretazioni in parte differenti. Si citerà in questa tesi lo studio di SZLEZÁK (1997). Per una critica di questa lettura si veda TRABATTONI (2004).

<sup>12</sup> In ambito anglosassone questo approccio è conosciuto come «third way», si veda GONZALEZ (1995).

<sup>13</sup> DUPRÉEL (1922) ha segnato un primo allontanamento dal Socrate storico e ha spostato l'interesse sulla maschera socratica. I successivi lavori di Strauss, che si è interessato in particolare alle testimonianze senofontee, e di Livio Rossetti, sugli altri socratici e sui rapporti di Socrate con la sofistica, hanno poi svolto un ruolo decisivo nell'incrinare l'idea che i Dialoghi offrano una ricostruzione fedele del Socrate storico. Non va inoltre dimenticato l'attento lavoro sulle fonti di GIANNANTONI (1990), confluito in una monumentale opera sulle testimonianze socratiche, che fornisce un prezioso strumento all'interprete e risulta ancora in parte inesplorato.

<sup>14</sup> PRESS (2000). Questo significa, tra l'altro, che Socrate non è sempre lo stesso personaggio e il suo comportamento andrà analizzato e spiegato in relazione ai personaggi che ha di fronte. Un'altra ragione del successo di questi nuovi approcci interpretativi è forse attribuibile a un interesse sempre maggiore, da parte della filosofia, per la letteratura come fonte di riflessione morale, che ha reso perciò più accettabile l'idea di un "Platone scrittore". In realtà, per l'epoca di Platone, è improprio utilizzare le categorie di "filosofia" e "letteratura". Sull'inadeguatezza del termine letteratura si veda DUPONT (2010), che invita a prendere in conto anche gli usi rituali ed estetici di un testo antico; per un simile studio dei Dialoghi bisognerebbe forse innanzitutto definire il contesto di fruizione e analizzare aspetti come quelli sonori, ancora non considerati negli studi contemporanei. Un lavoro sul *Cratilo* in questa direzione è stata fatto da ANNÉE (2011). Nei Dialoghi si può semmai osservare una contrapposizione tra φιλοσοφία e

In questo pur ricco panorama di studi l'attenzione si è però concentrata quasi esclusivamente su Socrate e sulla definizione dei tratti del suo personaggio; ancora abbastanza rari sono invece le ricerche sugli interlocutori.<sup>15</sup> Sebbene il primo studio isolato risalga al 1979, un interesse molto timido e sporadico è attestato soltanto con la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta: è tuttavia col nuovo millennio che appaiono opere monografiche più o meno esplicitamente dedicate al tema.

Le ragioni di interesse per gli interlocutori di Socrate sono almeno due. Innanzitutto, alcuni di questi personaggi individuano gli antagonisti di Socrate e «rappresentano dimensioni culturali e snodi teorici attivi e presenti nella società cui Platone si riferisce nella sua rivisitazione critica».<sup>16</sup> In questo senso la loro presenza risulta importante per osservare in che modo i Dialoghi siano più la messa in scena di un metodo e di un diverso atteggiamento verso il sapere che l'esposizione di una dottrina,<sup>17</sup> permettendo così di definire *e contrario* la φιλοσοφία. Ad essi verrà dedicato il primo capitolo (*Il sapere ricevuto: gli interlocutori secondo l'Apologia*), usando come traccia la lista che Socrate fa nell'*Apologia*.

Prima di intraprendere l'analisi dei personaggi è stato però necessario definire che cosa si intenda per interlocutore (*Che cos'è un interlocutore socratico?*). Come si vedrà, l'interazione dei personaggi presenti sulla scena dei Dialoghi ammette molte sfumature, ma la definizione dei tratti che caratterizza un interlocutore, in positivo e in negativo, sarà alla base della successiva lettura dei testi.

---

ποίησις. Ma siamo certi che tale distinzione possa essere compresa nei termini di una disputa tra filosofia e letteratura? Ci sono alcuni elementi che ostacolano una precisa identificazione tra le categorie antiche e quelle moderne, come la natura performativa dell'occasione poetica e l'aspetto "pratico" della φιλοσοφία, su cui ha attirato l'attenzione Pierre Hadot. La questione è resa tanto più intricata dal fatto che per esempio Aristotele (*Poet.* 1447b9-10; *Rhet.* 1417a18-21) ci dice che i Dialoghi erano considerati una forma di ποίησις/μίμησις; altre fonti su questo argomento vengono citate e discusse da CHARALABOPOULOS (2012) 105-129. Per uscire dall'*impasse* si può forse ricorrere a un'espressione» che compare nel *Memorandum al New Italian Epic* di WU MING 1 (2008) 7, «oggetti narrativi non identificati». Con questa etichetta Wu Ming 1 indica quei testi della letteratura contemporanea che, pur appartenendo al genere del romanzo, presentano tratti di forme di scrittura extra-letterarie (come l'inchiesta giornalistica). Nel caso dei Dialoghi si potrebbe parlare di "oggetti poetici non identificati", perché essi sono una forma di ποίησις—all'interno del quale Aristotele fa ricadere anche generi in prosa—ma contengono al loro interno una modalità discorsiva "extra-poetica", la dialettica.

<sup>15</sup> Oltre agli studi che si commenteranno nello stato dell'arte, va segnalata l'opera di NAILS (1995) che raccoglie informazioni storiche dei personaggi che compaiono o sono nominati nei Dialoghi. Sebbene il lavoro si riveli molto utile per i dati che raccoglie, la valutazione dei dati compiuta dall'autrice è a volte inficiata da una concezione "stenografica" dei Dialoghi. Il libro di BLONDELL (2002) si concentra invece soprattutto sul personaggio di Socrate e cerca di mostrare come i cambiamenti nel suo comportamento siano da leggere come un progressivo allontanamento di Platone dal Socrate storico e dai suoi metodi.

<sup>16</sup> VEGETTI (2000a) 75.

<sup>17</sup> VEGETTI (2000a) 77.

Sulla base delle scelte che verranno giustificate nel paragrafo 1.3. e dei criteri che verranno esposti in 4.1. si analizzeranno alcuni personaggi di sei dialoghi (*La rifondazione platonica del sapere: il ruolo degli interlocutori*). Le osservazioni sulla lista dell'*Apologia* e la disamina terminologica consentiranno di analizzare i testi con una griglia interpretativa il più possibile ricavata dai testi. Si noterà perciò che accanto a interlocutori “impossibili”, ce ne sono altri con i quali Socrate può costruire positivamente alcune tesi; questi personaggi possiedono caratteristiche caratteriali e sociali ben precise.

Infine, si analizzeranno alcuni fenomeni discorsivi che ostacolano il dialogo: se in questo modo Platone vuole mostrare l'impossibilità di «tessere un discorso comune in mancanza di un mondo di valori condiviso»,<sup>18</sup> è anche forse perché riconosce che la persuasione filosofica intende esercitarsi al di fuori della finzione dialogica.

## 1.2. Stato dell'arte

Come si è visto, l'interesse degli interpreti è stato a lungo rivolto alla sola figura di Socrate. Anche quando gli interlocutori sono stati oggetto di attenzione, gli studiosi si sono però soprattutto concentrati sulla definizione delle loro tesi o sulle informazioni storiche che era possibile ricavare dalla messa in scena platonica. In questo modo non sono stati considerati come personaggi di un testo, in grado di veicolare sulla scena del dialogo visioni dell'uomo e della società. Un approccio in parte diverso è quello di Evelyne Méron che però definisce come sua sfera di interesse privilegiato la morale. Se sin dall'introduzione la studiosa riconosce la presenza di quegli elementi di scrittura che vengono tradizionalmente inclusi nel campo letterario, questi tratti sono considerati alla luce di un'estetica che scinde nettamente intrattenimento e sapere<sup>19</sup>. È dunque in ragione di un approccio in cui gli elementi mimetici vengono catalogati come abbellimento che la rappresentazione dialogica, sebbene considerata, non viene valorizzata dovutamente. Lo studio di Méron è però interessante per diverse ragioni.

---

<sup>18</sup> FUSSI (2006) 86.

<sup>19</sup> MÉRON (1979) 9 :«La variété des figures campées, et leur pittoresque, font des Dialogues un chef-d'œuvre littéraire, en agrémentant fort la lecture». Sulla difficoltà degli interpreti di includere gli aspetti non argomentativi nelle loro analisi si vedano per esempio le osservazioni di CLAY (1992), DESCLOS (1992), BURNYEAT (1997) a proposito dei prologhi.

Innanzitutto, vi è un'attenzione costante ai problemi legati alla traduzione; quest'ultima è una sfida che qualsiasi testo antico pone all'interprete, ma che sembra ancor più difficile da affrontare nell'ambito della tradizione filosofica, dove la canonizzazione di certe letture sembra più codificata rispetto ad altre discipline.<sup>20</sup> In secondo luogo, sebbene vengano ammesse le difficoltà di ricostruzione di un fenomeno come il socratismo, la studiosa insiste molto sull'importanza del contesto storico: a suo avviso, i dialoghi offrono un affresco del *milieu* socratico.<sup>21</sup> La descrizione della società ateniese, o almeno la presa in considerazione di questo aspetto, è perciò nel suo lavoro un procedimento preliminare necessario, in grado di creare il contesto entro il quale far emergere contrastivamente la posizione di Platone.<sup>22</sup> Se, come si è detto, Méron non entra nei dettagli della rappresentazione, è tuttavia attenta a organizzare il proprio lavoro sulla base dei rapporti tra Socrate e i suoi interlocutori, del loro ruolo nel far progredire la discussione, per poter meglio comprendere con chi Socrate sembra intraprendere la costruzione di un contenuto positivo. La studiosa individua un circolo vizioso tra la necessità di comprendere il ruolo dell'interlocutore e il suo rapporto con Socrate, che può però essere aggirato prestando maggiore attenzione alle strategie narrative e drammatiche che attraversano i Dialoghi.<sup>23</sup> Méron suddivide la trattazione degli interlocutori in base alla loro capacità di dialogare con Socrate;<sup>24</sup> è inoltre sensibile a rilevare attitudini e comportamenti dei personaggi, riuscendo in questo modo a discostarsi da interpretazioni pregiudiziali degli interlocutori. Quando ad esempio si sofferma sulla figura di Trasimaco, è in grado di rilevare gli aspetti "filotimici" dell'interlocutore, contrariamente a una vulgata che riduce questo

---

<sup>20</sup> MÉRON (1979) 16-27 analizza per esempio i termini ἀγαθός, κακός, καλός, αἰσχρός, interpretandoli alla luce del più ampio contesto storico-culturale in cui i Dialoghi sono inseriti.

<sup>21</sup> MÉRON (1979) 11-13 parla di «peinture» del *milieu* socratico e mostra di essere consapevole del carattere fittizio della rappresentazione.

<sup>22</sup> Continuando la metafora pittorica MÉRON parla di «repoussoir». MÉRON (1979) 13 «La structure des Dialogues, où toujours Socrate s'oppose à quelqu'un d'autre, nous propose une opposition de deux formes de pensée dont aucune ne peut être rattachée avec certitude à l'enseignement de tel ou tel, mais se définit contre l'autre.»

<sup>23</sup> MÉRON (1979) 41-42: «la forme dialoguée crée les difficultés, mais en suggère aussi parfois la solution: il est possible d'étudier les rapports entre Socrate et ses interlocuteurs, la part prise par chacun à la progression réelle de l'entretien, et d'en déduire avec qui Socrate consent à dévoiler sa vraie pensée, et qu'il préfère mystifier. Bien entendu, ce genre de déduction est un peu aléatoire, car, s'il est indispensable pour comprendre Socrate de percer à jour son interlocuteurs, la réciproque est aussi vraie; le circle vicieux menace.»

<sup>24</sup> Si dedica in particolare allo studio degli «interlocuteurs inaptes» (pp. 75-113) e degli «interlocuteurs sérieux» (pp. 115-157).

personaggio a un essere dominato da passioni colleriche.<sup>25</sup> Secondo la studiosa, inoltre, la preoccupazione platonica per le opinioni morali degli interlocutori è determinata dal fatto che una tesi è innanzitutto un βίος che si concretizza nel comportamento ed è su questo aspetto che Platone vorrebbe a suo parere risvegliare la consapevolezza del lettore: la ricerca della coerenza delle dottrine non ha senso se non in vista di un'adesione pratica.<sup>26</sup> Méron nota poi giustamente l'importanza dell'atteggiamento discorsivo: se infatti in uno scambio di domande e risposte la responsabilità di queste ultime appartengono a chi replica,<sup>27</sup> a volte i personaggi, imbarazzati, rispondono in modo da essere approvati da chi domanda (o, almeno, nel modo in cui si figurano le aspettative di colui che interroga).<sup>28</sup>

Da una prospettiva per certi versi opposta, è stato poi centrale, come già si è visto, l'articolo di Vidal-Naquet *La società platonica dei dialoghi*, la cui versione originale fu pubblicata nel 1984.<sup>29</sup> In questo saggio lo studioso contesta gli approcci che leggono i Dialoghi come relazioni stenografiche dell'Atene del V secolo e sottolinea per primo in modo chiaro la necessità di leggere i testi platonici come opere di finzione.<sup>30</sup> Rifiutando di cercare nei Dialoghi delle semplici *fonti* per lo studio della filosofia, della sofistica o più in generale degli eventi del V secolo, Vidal-Naquet formulava chiaramente la necessità di studiare i personaggi *nelle loro relazioni reciproche*. Il tentativo, o meglio, la direzione che intende proporre supera i limiti della pura e semplice prosopografia.<sup>31</sup> Egli tuttavia non rinuncia, come si è già sottolineato, al piano della storia, ma invita in modo interessante a studiare l'intersezione tra la scrittura platonica e la società

---

<sup>25</sup> Come si vedrà nell'analisi della *Repubblica*, il bisogno più marcato di Trasimaco è quello di "brillare" e non semplicemente di lasciarsi andare ad atteggiamenti collerici. MÉRON (1979) 133-134 nota questo elemento e individua correttamente un innalzamento della tensione, che contribuisce a creare aspettative sul suo discorso.

<sup>26</sup> MÉRON (1979) 221: «Donc un enseignement philosophique, si intellectualisé soit-il, ne sera jamais un jeu d'esprit, bon tout au plus pour affiner l'intelligence».

<sup>27</sup> Su questo aspetto si veda il paragrafo 3.2.2.1.

<sup>28</sup> Cfr. *Hipp. Ma.* 293e8-10. In questo senso si comprende la dimensione pubblica o "sociale" della morale platonica; gli aspetti emotivi dell'essere umano, oltre a svolgere una funzione a livello epistemologico, consentono di mettere in risalto la relazione reciproca come condizione dell'umano. Questo approccio è centrale nella lettura del *Gorgia* proposta da FUSSI (2006). Per l'importanza della vergogna nei dialoghi si veda CANDIOTTO (2012a), cfr. *infra*.

<sup>29</sup> VIDAL-NAQUET (1996).

<sup>30</sup> Vidal-Naquet fa riferimento ad altri testi che avevano affrontato lo studio di Platone in una prospettiva drammatica. Mi sembra però che il suo saggio aggiunga un tassello ulteriore e decisivo, non tanto e non solo perché si interroga sui Dialoghi come finzione, ma soprattutto perché cerca di collegare rappresentazione e storia.

<sup>31</sup> Lo studioso definisce il suo articolo «un abbozzo provvisorio», VIDAL-NAQUET (1996) 98; egli enuclea tuttavia in modo lucido i problemi che un simile studio solleva.

ateniese.<sup>32</sup>

È però a partire dalla valorizzazione del ruolo che svolge il carattere (ἦθος) degli interlocutori nello scambio dialogico che vediamo diffondersi l'interesse per gli altri personaggi platonici. In un volume dedicato all'educazione socratica nei dialoghi del primo periodo, l'americano Teloh dedica il suo contributo alla funzione della caratterizzazione degli interlocutori: la sua è una reazione all'approccio analitico dominante nei dipartimenti anglosassoni.<sup>33</sup> Se la tradizione analitica legge infatti i Dialoghi nell'ottica di saggiare la tenuta logica delle argomentazioni dei vari personaggi, estrapolandole così dal contesto pragmatico dello scambio dialogico, Teloh abbozza invece quella che definisce un'analisi fenomenologica della dialettica socratica.<sup>34</sup> Partendo da alcuni casi concreti, Teloh rileva il carattere di un interlocutore e osserva le modalità di interazione che Socrate applica, formulando o, meglio, notando all'opera quello che chiama il "principio del Fedro", cioè la necessità di produrre discorsi diversi per nature psichiche diverse.<sup>35</sup> Secondo questa prospettiva è il carattere ciò che attesta fenomenologicamente le nostre credenze fondamentali (*core beliefs*), oggetto principale delle indagini socratiche. Teloh si concentra prima su alcuni giovani interlocutori (Liside, Menesseno, Clinia, Carmide e lo schiavo di Menone), per poi affrontare interlocutori più anziani (Eutifrone, Menone, Callicle, Lachete, Polemarco). Per quanto brevi, le notazioni contenute nel saggio aprono la strada a un approccio nuovo nell'analisi delle interazioni dialogiche. Inoltre, non limitando il proprio interesse all'aspetto confutatorio, ma valorizzando anche quello psicagogico,<sup>36</sup> lo studioso indaga anche i possibili versanti "positivi" della rappresentazione platonica.

Anche Coventry considera la caratterizzazione degli interlocutori un elemento imprescindibile per la lettura dei dialoghi. Secondo la studiosa né l'argomentazione né il carattere, presi singolarmente, sono in grado di fornire una chiave per la

---

<sup>32</sup> VIDAL-NAQUET (1984) 98: «Prendere i personaggi di Platone per ciò che essi sono, una creazione, e confrontare tale creazione con la società greca: in questo caso, fondamentalmente, con la società ateniese».

<sup>33</sup> TELOH (1986) 32: «The popular portrait of Socrates the logician presupposes that *psychai* can only be benefited by the correct use of logic. I know of no argument for this assumption, and it appears counterintuitive since there are many ways to engender, for example, an awareness of one's own ignorance».

<sup>34</sup> TELOH (1986) 26.

<sup>35</sup> TELOH (1986) 26, il passo è *Phaedr.* 270b1-5. Come sottolinea lo studioso, nel *Gorgia* (*Grg.* 464b2-465e3) viene espresso un principio simile alla base della "vera τέχνη".

<sup>36</sup> Nel *Fedro* (*Phaedr.* 261a7-b2) la buona retorica è definita come ψυχαγωγία, guida delle anime. In proposito si veda ASMIS (1986).

comprensione, ma è necessario pensarli in relazione.<sup>37</sup> Inizia ad apparire sempre più chiaramente come, se si prende seriamente in considerazione la scrittura dialogica, in tutti i suoi aspetti, emerga la natura contestuale di ogni discussione. L'attenzione all'individualità caratteriale è considerata poi dalla studiosa come uno dei tratti distintivi della dialettica rispetto all'eristica; se gli eristi non si curano della verità è perché non si interessano del particolare interlocutore che hanno di fronte.<sup>38</sup> Da queste brevi osservazioni Coventry osserva la presenza di un "cruccio" platonico ricorrente: l'antropologia di Platone si basa infatti su un'originaria ed eliminabile relazionalità dell'essere umano.<sup>39</sup> Il compito del filosofo consiste perciò nell'imprimere la giusta direzione a questa condizione, utilizzando strategie differenti e lavorando anche sull'immaginario. Come fa notare Coventry, alcuni interlocutori (ma, verrebbe da aggiungere, anche alcuni interpreti) intendono la coerenza a cui fa riferimento Socrate in senso letterale, cioè esclusivamente come coerenza verbale; la verità non è però per Platone soltanto logica, ma anche esistenziale.<sup>40</sup> È per questo che secondo la studiosa è fondamentale considerare la relazione tra il carattere degli interlocutori, l'oggetto del dibattito e il modo in cui Platone sceglie di rappresentarli: in gioco non ci sono solo argomentazioni, ma comportamenti e stili di vita.<sup>41</sup> Coventry considera anche il ruolo che ha la caratterizzazione nella determinazione del contenuto e degli argomenti del dialogo.<sup>42</sup> La studiosa analizza in particolare la figura di Fedro, notando come questo interlocutore, con i suoi interessi e i suoi comportamenti, svolge una funzione centrale nel dialogo che da lui prende il nome.<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> COVENTRY (1990) 175: «The same is true of argument and characterization as elements in the composition of a dialogue. Neither can be treated as the key to understanding of the other and of the dialogue as a whole; but the significance of each is most fully grasped in comprehending their relation to each other and their appropriateness to Plato's concerns in the work».

<sup>38</sup> COVENTRY (1990) 179: «In the dialectician's readiness to adapt his style of argument to his interlocutor is mirrored the acknowledgement that one is part of a whole, and must take into account one's relation to other parts, for which Socrates contends; while the lack of flexibility with which rhetoric is charged finds its counterpart in the self-regarding career advocated by Callicles»; si veda anche *Men.* 75d5-7.

<sup>39</sup> COVENTRY (1990) 184: «Consideration of others, both in life and in discourse, is, Plato suggests, unavoidable; but it may take the form of a fruitful, voluntary interaction or of a reluctant dependence according to whether it is chosen as part of the life of philosophy or results ironically from a vain attempt to live independently of philosophy's demands».

<sup>40</sup> COVENTRY (1990) 182.

<sup>41</sup> COVENTRY (1990) 184: «In any dialogue, it is necessary to consider the relation of the interlocutors' characters to the questions at issue and Plato's manner of treating them».

<sup>42</sup> COVENTRY (1990) 184.

<sup>43</sup> COVENTRY (1990) 184-196. Coventry sottolinea in particolare l'importanza della somiglianza dichiarata tra i due personaggi, della quale il lettore troverà solo un riscontro parziale e per certi versi

È comunque a partire dal nuovo millennio che il ruolo degli interlocutori comincia a essere preso seriamente in considerazione e in poco più di un decennio vengono pubblicate alcune monografie sull'argomento. Come si vedrà, la maggior parte di questi lavori si interessa soltanto ai dialoghi cosiddetti socratici, anche se non mancano alcune interessanti eccezioni.

Nel 2000 escono tre volumi che affrontano più o meno direttamente il tema degli interlocutori. Esplicitamente dedicata all'argomento è l'opera di John Beversluis, che nell'introduzione rileva la scarsa attenzione goduta da questo argomento. Già dal titolo (*Cross-examinig Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*) si percepisce tuttavia il tono aspramente polemico nei confronti della figura di Socrate o, meglio, di quella tradizione di studi che ha "santificato" Socrate e in cui ha avuto un ruolo di primo piano Gregory Vlastos.

Lo studioso registra sin dalla prefazione una lacuna critica: mentre le buone intenzioni di Socrate sono state dogmaticamente accettate da parte degli interpreti e la sua figura è stata indagata nel minimo dettaglio, l'attenzione prestata nei confronti dei suoi interlocutori non è stata che minima e superficiale e, a giudizio di Beversluis, gli altri personaggi sono stati ridotti a mere macchiette.<sup>44</sup> Su quest'ultimo punto, oltre a poter rilevare le contraddizioni dello studioso, il quale più oltre definisce proprio «human types» gli interlocutori,<sup>45</sup> dimentica poi nell'analisi l'attenzione rivolta, non soltanto dalla filosofia, alla riflessione sui caratteri e sui tipi umani nel IV secolo.

Il testo di Beversluis contiene altre contraddizioni: se infatti sono del tutto condivisibili la critica all'ampia diffusione di letture decontestualizzate e l'idea che la logica non sia l'unico strumento di persuasione all'opera nei Dialoghi, leggendo le sue analisi dei personaggi si è delusi dal fatto di non trovare riscontro a queste affermazioni. È a questo punto, inoltre, che Beversluis prescrive la necessità di non trattare gli interlocutori come semplici dispositivi drammatici, invitando i lettori a impegnarsi in

---

superficiale nella lettura. La studiosa nota inoltre che Fedro determina le strategie socratiche, come ad esempio il ricorso allo stile poetico segnalato in *Phaedr.* 257a5-6.

<sup>44</sup> BEVERSLUIS (2000) 6: «But they do not lavish comparable attention on his interlocutors, skeptically scrutinizing them with the clinical detachment of the laboratory technician and methodically consigning them to neatly labelled categories — Naive Youth, Complacent Businessman, Religious Fanatic, Slippery Sophist, Arrogant Rhapsode, Cynical Nihilist — in which, like bottled specimens, they are placed on permanent exhibit as intellectually inconsequential and morally dubious figures unworthy of even the perfunctory attention they usually receive. Like the account, the approach is unrelentingly one-sided, humorless, and unfriendly: the interlocutors are never right, seldom likeable, rarely even tolerable; wrong and wrongheaded, they elicit only criticism and contempt»

<sup>45</sup> BEVERSLUIS (2000) 9.

un'operazione di identificazione immaginativa e di ricostruzione psicologica.<sup>46</sup> Emerge abbastanza chiaramente la subordinazione latente di tutti gli altri elementi, mimetici e narrativi, all'argomentazione. È per questa ragione che l'impresa critica di Beversluis, *prima facie* innovativa perché analizza un gran numero di dialoghi, non arriva a produrre gli esiti sperati. Sebbene l'intento dichiarato sia quello di indagare la fenomenologia della discussione filosofica, quale appare nei primi dialoghi, spesso la trattazione di Beversluis si riduce a una disamina delle argomentazioni, perché il suo obiettivo primario è dimostrare la qualità delle argomentazioni addotte dagli avversari, le cui resistenze sono a suo giudizio generalmente ben costruite da un punto di vista logico.

Lo spostamento di focus sugli interlocutori non si concretizza perciò in una nuova metodologia di analisi, sebbene nell'opera siano presenti alcune osservazioni che, nella loro brevità, individuano nodi problematici. Ne è un esempio la breve nota sulla prudenza con cui devono essere attribuiti sentimenti psichici a personaggi finzionali e sui segnali in grado di decifrarli, che solleva il problema della quasi totale esteriorità della psicologia degli interlocutori.<sup>47</sup> Nel dialogo platonico tutto è verificato nell'azione e tramite l'azione, non ci sono monologhi interiori, non ci sono *a parte* per il pubblico esterno di lettori/ascoltatori.<sup>48</sup> Spesso è alle parti narrative che viene affidata la registrazione dei comportamenti e delle emozioni, ma molto raramente sono i pensieri a essere rivelati, bensì i comportamenti e le reazioni. A giusto titolo Beversluis sottolinea inoltre la differenza che intercorre tra confutare una tesi e persuadere qualcuno; non bisogna però dimenticare che in alcuni casi l'obiettivo platonico è diretto più a individuare e mostrare le ragioni, spesso emotive, della mancata persuasione che a fornire un'argomentazione definitiva e perfettamente costruita.

Si può dunque concordare con la critica che lo studioso rivolge a Socrate a proposito dell'importanza, a livello umano, dei presupposti metodologici e dei punti di vista di chi pone le domande. Beversluis legge però le tattiche socratiche come prova dell'incapacità di saper mettere in scena i personaggi da parte dell'autore Platone; è

---

<sup>46</sup> Beversluis si fa portatore di una concezione della scrittura filosofica in cui forma e contenuto non si corrispondono; si vedano le osservazioni sul dialogo come semplice scelta stilistica (dove con stile si intende verosimilmente ornamento) in autori diversi da Platone, cfr. BEVERSLUIS (2000) 25.

<sup>47</sup> BEVERSLUIS (2000) 8 n. 10. Come si vedrà nel paragrafo 4.1.2., l'ἦθος è infatti anche "sintomo".

<sup>48</sup> Come si noterà nel corso dell'analisi, è quasi sempre Socrate a essere in grado di cogliere dalla fisiologia o dal comportamento esteriore uno stato interiore del proprio interlocutore, come nel caso di Trasimaco.

invece forse più produttivo intendere queste disfatte come spie di nodi problematici. È possibile concordare con la lettura di Beversluis soltanto se si ritiene che la natura apologetica di questi testi fosse predominante rispetto a tutti gli altri obiettivi, a tal punto che Platone sarebbe stato sopraffatto dal desiderio di far sempre trionfare il suo Socrate. Come si vedrà nel corso dell'analisi, ci sono invece momenti in cui l'autore espone la fragilità socratica e l'intervento di interlocutori capaci ed esigenti permette al discorso di proseguire.

Beversluis si interroga poi sull'adeguatezza del termine "interlocutore", confermandolo, ma senza testarne la tenuta sul testo dei Dialoghi: egli segnala molto rapidamente che l'equivalente in greco è προσδιαλεγόμενος, escludendo così una serie di altre espressioni,<sup>49</sup> a cui segue una discussione sulla forma dialogica.<sup>50</sup> Un'altra osservazione interessante riguarda il ruolo degli interlocutori dei Dialoghi. Come a più riprese sottolinea lo studioso, l'impresa filosofica rappresentata in questi testi si costituisce come un'attività collaborativa: gli interlocutori sono necessari all'attività di Socrate.<sup>51</sup>

Sempre in un'ottica di confronto, stavolta con Senofonte, Beversluis registra in maniera sbrigativa l'assenza di interlocutrici e di alcune altre figure (per esempio gli artigiani). Nel primo caso, sembra attribuire agli scritti senofontei una maggiore presenza di figure femminili, quando è forse più corretto riconoscerne la parità rispetto ai Dialoghi,<sup>52</sup> nel secondo, se è invece incontestabile l'assenza di χειροτέχναι dalla scena, per Beversluis questo dimostrerebbe che, nonostante le dichiarazioni di "democraticità", la conversazione sia in realtà circoscritta a ellenofoni maschi di una

---

<sup>49</sup> BEVERSLUIS (2000) 18 n. 1. Per l'analisi della terminologia si rinvia ai paragrafi 3.1. e 3.2.

<sup>50</sup> Per quanto riguarda gli scritti platonici, è in effetti corretto notare che essi non sono costituiti soltanto da parti dialogate, ma anche da altre tipologie di discorso. La stessa etichetta aristotelica, σωκρατικοί λόγοι, suggerisce di non sottovalutare la natura ibrida di molti testi platonici. Inoltre, come è stato recentemente notato da JAZDZEWSKA (2014) 17-29, se il verbo διαλέγεσθαι è attestato diffusamente già nei testi in prosa di V secolo a.C., il sostantivo derivativo διάλογος appare molto raramente ed è principalmente Platone ad usarlo, peraltro in modo infrequente. Probabilmente coniato all'interno dei circoli sofistici o socratici tra V e IV secolo a.C., l'espressione non è comunque usata per identificare il dialogo come genere di scrittura, ma un tipo specifico di conversazione, che procede per domande e risposte e il cui fine è quello di acquisire una conoscenza. L'estensione del significato è sicuramente successiva e non pacifica, visto che alcune fonti insistono sulla necessaria presenza di domande e risposte per poter utilizzare questa categoria. Albino in particolare è contrario a usare questa categoria per gli inserti di conversazione nelle narrazioni dialogiche. Su questo punto si veda JAZDZEWSKA (2014) 29-36.

<sup>51</sup> In particolare BEVERSLUIS (2004) 34-36. La tensione tra quelle che, con categorie anacronistiche, verrebbe da chiamare intersoggettività e autonomia è sicuramente presente nei Dialoghi. Anche MCCABE (2000) 231 n. 5 si sofferma su questo aspetto, ma suggerisce di parlare piuttosto di autodeterminazione; per la discussione delle sue osservazioni si veda oltre.

<sup>52</sup> Negli scritti di Senofonte appaiono Teodete e Aspasia, in quelli di Platone Diotima e Aspasia.

classe sociale alta. Come si vedrà, però, la menzione di questa categoria nell'*Apologia* viene fatta in maniera non innocente.<sup>53</sup> Lo studioso sottolinea inoltre come la maggior parte degli interlocutori dei dialoghi iniziali siano recalcitranti e non persuasi; l'aporia a cui si giunge viene intesa pertanto come un fallimento di Socrate.<sup>54</sup>

Una delle questioni che la trattazione solleva è poi quella della differenza tra dialettica ed eristica. Come si è detto, lo studioso ha come principale obiettivo polemico una certa immagine di Socrate, il cui più noto sostenitore è stato Vlastos. Per lui come per molti studiosi, la distinzione tra queste due tecniche consisterebbe nella motivazione: l'eristica sarebbe infatti sola φιλοτιμία e φιλονικία, mentre la dialettica avrebbe come fine quello di migliorare l'essere umano nell'ambito etico.<sup>55</sup> Vlastos, pur riconoscendo le strategie a cui a volte ricorre Socrate, stabilisce alcuni elementi per definire la "serietà" della dialettica, oltre a insistere sul criterio della coerenza tra vita e parole. Beversluis solleva correttamente molte obiezioni nei confronti dei tratti individuati da Vlastos: si ricade infatti nell'arbitrarietà ed essi si rivelano ai suoi occhi semplici tentativi di scagionare Socrate dall'accusa di essere "disonesto". Tutta la costruzione di Vlastos si rivelerebbe perciò non esegesi, ma apologetica.<sup>56</sup>

È a questo punto che Beversluis cerca di fornire una descrizione più articolata dell'ἔλεγχος e di mostrarne una natura più complessa di quanto la trattazione di Vlastos abbia suggerito. Si concentra perciò sull'assenso degli interlocutori alle osservazioni e alle domande di Socrate e ne individua diversi gradi.<sup>57</sup> Secondo lo studioso la gradualità dell'assenso ridimensionerebbe il ruolo che esso ha nell'assegnazione di una certa credenza a un determinato interlocutore; per attribuire una certa opinione è necessario, secondo Beversluis, tener conto anche di aspetti extra-proposizionali, come le azioni, le emozioni, le risposte, le espressioni facciali e i toni di voce, in poche parole dall'insieme di ciò che viene detto o fatto.<sup>58</sup> L'assenso non è dunque una condizione

---

<sup>53</sup> Cfr. il paragrafo 2.2.

<sup>54</sup> Va aggiunto che ciò si verifica a livello intratestuale. Si ritornerà su questo aspetto nelle conclusioni.

<sup>55</sup> BEVERSLUIS (2000) 40.

<sup>56</sup> BEVERSLUIS (2000) 42-44; Beversluis però compie la stessa operazione apologetica nei confronti degli interlocutori.

<sup>57</sup> BEVERSLUIS (2000) 45. Sebbene lo studioso non ne faccia menzione, nei Dialoghi si fa spesso riferimento alla necessità di raggiungere l'ὁμολογία. Su questo aspetto si rimanda al paragrafo 4.1.1. Nell'analisi del *corpus* si tenterà di mostrare come il grado di assenso degli interlocutori possa subire un'evoluzione.

<sup>58</sup> BEVERSLUIS (2000) 47. Su questa osservazione si può concordare con lo studioso, che tuttavia, pur avendo enunciato questo principio, non lo applica nella sua analisi.

sufficiente per attribuire una certa credenza all'interlocutore. Per Beversluis, dunque, la sincerità rispetto a una credenza è un fatto anche esteriore e sociale: essa non è desunta dal comportamento, ma si manifesta in esso.<sup>59</sup> Lo studioso include in questo ragionamento anche il comportamento linguistico e adotta, come fa anche McCabe, una concezione olistica della conoscenza: in questo quadro, l'accettazione o il rifiuto di una certa credenza non riguarda il contenuto di verità di una singola proposizione, ma richiede l'accettazione e il rifiuto di un gruppo di proposizioni.<sup>60</sup> Per questa ragione Beversluis considera rilevanti le azioni e le credenze precedenti all'incontro con Socrate, ma prende le distanze da un approccio che si interessa a quelli che definisce "dettagli quasi-fattuali": a suo avviso, nel caso dei Dialoghi le domande sono legittime perché riguardano il carattere, le credenze e le motivazioni.<sup>61</sup> Si può tuttavia percorrere una strada diversa: visto che i personaggi platonici sono spesso storicamente esistiti, i Dialoghi "reagiscono" con le pre-conoscenze dei lettori/ascoltatori del tempo. Lungi da preoccupazioni di veridicità biografica, bisogna forse ragionare in termini di stilizzazione: la costruzione dei personaggi si nutre di rappresentazioni e *rumores* circolanti sul loro conto, tenta di associare una spiegazione morale ai loro comportamenti sociali e politici oppure, al contrario, esaspera l'assenza di corrispondenza tra ciò che viene tramandato su di loro e il racconto platonico<sup>62</sup>.

Beversluis denuncia le tattiche argomentative di Socrate: secondo lo studioso il principale procedimento utilizzato dal protagonista per prevalere è la riformulazione delle tesi degli interlocutori.<sup>63</sup> Dalle pagine di Beversluis traspare però una concezione del linguaggio come strumento puramente logico, in cui non solo è possibile mettere tra parentesi ogni forma di ambiguità e di strategia linguistica, ma da cui sono espunti

---

<sup>59</sup> BEVERSLUIS (2000) 47.

<sup>60</sup> BEVERSLUIS (2000) 48. MCCABE (2000) parla di olistico epistemologico per il pensiero platonico, per cui si veda oltre. In ambito filosofico la formulazione dell'olismo epistemologico viene fatta risalire a Willard Quine, che ha esteso all'intera conoscenza le tesi di Pierre Duhem sulle teorie fisiche.

<sup>61</sup> BEVERSLUIS (2000) 49. Va comunque notato che gli interrogativi che Beversluis immagina in relazione alle opere di Shakespeare sono di natura diversa. Chiedersi quanti figli ha avuto Lady Macbeth appare una pseudo-domanda, tanto quanto lo sarebbe domandarselo in merito a Socrate o ai suoi interlocutori; si possono però sollevare domande relative al carattere, alle credenze e alle motivazioni anche a proposito di personaggi di una pièce teatrale o di un romanzo. Beversluis sembra qui erigere un muro tra la presunta serietà dei problemi posti dai Dialoghi e l'altrettanto presunta frivolezza delle questioni che riguardano tutte quelle opere che consideriamo letterarie.

<sup>62</sup> La radicalità di questo atteggiamento platonico sembra essere testimoniata, tra gli altri, dalle celebri parole con cui Socrate avrebbe accolto l'ascolto del *Liside* (Diog. Laer. 3.35).

<sup>63</sup> La vicinanza del Socrate platonico a certe pratiche della sofistica è stata ormai da tempo sottolineata e per questo aspetto si rimanda ai contributi di Rossetti e Narcy citati in bibliografia. Come si noterà, Platone ci mostra che la differenza tra dialettica ed eristica/antilogia è sia formale che "etica".

tutti gli aspetti contestuali, dalla natura sociale del linguaggio alle componenti pragmatiche della conversazione.

Lo studioso si concentra poi sulle figure di interlocutori presenti nei cosiddetti dialoghi socratici.<sup>64</sup> Il suo interesse è soprattutto rivolto a dimostrare come le loro tesi contengano perplessità sensate e non vadano liquidate come semplici sciocchezze. Se può essere condivisibile lo sforzo di riconoscere piena validità alle posizioni intellettuali dei differenti personaggi, la scarsa attenzione dedicata alla loro rappresentazione rende più debole l'intera argomentazione. A volte Beversluis sembra addirittura scettico, o almeno prudente, rispetto alla possibilità di attribuire agli interlocutori alcune credenze a partire da elementi che non siano deducibili dall'ambito dell'argomentazione vera e propria.<sup>65</sup>

Il testo di Beversluis è invece in gran parte volto a individuare le *fallacies* logiche delle obiezioni e delle risposte di Socrate ai suoi interlocutori, i quali verrebbe dunque disonestamente rappresentati come incapaci di difendersi dall'attacco socratico; in questo quadro Socrate resta il portavoce di Platone. Alcune osservazioni lasciano tuttavia intravedere una considerazione, seppur minima, di altri aspetti. Alla fine del capitolo che affronta la figura di Eutifrone, per esempio, Beversluis nota come la persuasione nei confronti del giovane uomo pio fallisca perché i due non condividono un terreno comune tanto nell'ambito delle credenze quanto in quello dei criteri per stabilirle: ci sono perciò altri aspetti da considerare, oltre a quello linguistico, in ogni contesto dialogico.<sup>66</sup> Anche nella trattazione di Cefalo lo studioso sembra prendere in considerazione, almeno brevemente, elementi che non riguardano la pura argomentazione. La comparsa di questa figura all'inizio della *Repubblica* e poi la sua presenza silenziosa lungo tutto il dialogo sono letti da Beversluis come la messa in scena di un personaggio in grado di vivere secondo giustizia, ma incapace di darne una giustificazione teorica.<sup>67</sup> Sebbene a volte la vis polemica lo porti a piegare i testi verso letture ardite, Beversluis ha il merito di prendere sul serio le ambiguità del personaggio

---

<sup>64</sup> Vengono trattati nell'ordine: Critone, Ione, Ippia, Lachete e Nicia, Carmide e Crizia, Eutifrone, Cefalo, Polemarco, Trasimaco, Ippocrate, Protagora, Gorgia, Polo, Callicle.

<sup>65</sup> Nella sua trattazione di Ione, per esempio, Beversluis sottolinea quanto sia problematico usare spie lessicali (in questo caso l'impiego di ἀμείνων per "migliore", termine che in greco non ha un significato morale) per ricavare elementi di analisi; in questo caso si tratterebbe infatti di una sorta di eccezione: «Although it is often risky to speculate about what is going on in the mind of a fictional character, that is not the case here», BEVERSLUIS (2000) 82.

<sup>66</sup> BEVERSLUIS (2000) 180.

<sup>67</sup> BEVERSLUIS (2000) 185-202.

Socrate e il suo uso di tattiche, come nel caso dell'analisi dello scambio con Trasimaco<sup>68</sup>.

Il volume si conclude con alcune osservazioni sugli interlocutori dei dialoghi cosiddetti della maturità e tardi. Beversluis ritiene che i Dialoghi presentino un'evoluzione marcata, in cui si assiste al passaggio dall'interlocutore socratico al discepolo platonico. La differenza tra i due non sarebbe però rilevabile sul piano della costruzione drammatica e dello stile, ma su quello dei metodi filosofici.<sup>69</sup> Secondo lo studioso Platone avrebbe progressivamente dismesso gli strumenti socratici, come ad esempio l'ἔλεγχος, per via della loro inadeguatezza. Così, la difficoltà di parlare con un interlocutore mal disposto,<sup>70</sup> l'importanza di avere il giusto carattere per discutere,<sup>71</sup> la dannosità dell'aporia e della messa in discussione dei valori tradizionali e delle leggi fanno comparire sulla scena interlocutori ben disposti e remissivi.<sup>72</sup> Sicuramente, i personaggi che appaiono in dialoghi come il *Sofista* e il *Politico* sono diversi da figure come *Eutifrone* o *Ione*. Ma è proprio concentrandosi sugli aspetti della loro rappresentazione che queste differenze possono essere colte. È inoltre possibile immaginare una complementarità e non necessariamente un'evoluzione tra i dialoghi; perché la φιλοσοφία possa essere praticata davvero, essa deve innestarsi su un immaginario condiviso, accessibile solo dopo aver sperimentato l'ἔλεγχος delle false credenze e l'aporia. Contrariamente a quanto afferma Beversluis, sono proprio i primi dialoghi quelli in cui, almeno per il lettore/ascoltatore, le componenti attitudinali e affettive vengono messe in risalto: su questo aspetto si concentra Laura Candiotto, di cui si parlerà oltre.

Va dunque sottolineato che, nonostante le intenzioni, l'interesse di Beversluis è tutto rivolto allo smascheramento delle incoerenze logiche, vere o presunte, interpretate come segno dell'inganno socratico o dell'incompetenza di Platone, sopraffatto dal frettoloso desiderio di far prevalere Socrate. Questo è l'inconveniente che sorge da una lettura dei dialoghi in cui la messinscena non ha alcuna rilevanza e in cui viene valorizzata esclusivamente l'argomentazione. Il rischio è perciò di non cogliere l'importanza dell'analisi dei caratteri, la centralità delle strategie narrative e drammatiche, la distanza che Platone interpone tra i suoi personaggi: in breve, tutto il

---

<sup>68</sup> BEVERSLUIS (2000) 221-244.

<sup>69</sup> BEVERSLUIS (2000) 243.

<sup>70</sup> *Soph.* 217d1-3.

<sup>71</sup> *Resp.* 537c9-d6.

<sup>72</sup> *Resp.* 538c6-539a3.

lato mimetico dei Dialoghi.<sup>73</sup>

Sempre nello stesso anno McCabe pubblica *Plato and his predecessors*, dedicato alla trattazione platonica delle posizioni dei suoi predecessori e dal sottotitolo significativo *The dramatisation of reason*. L'opera non affronta apertamente la questione degli interlocutori, ma molti dei temi percorsi riguardano il loro ruolo e, a volte, la loro messa in scena. Alla studiosa interessa soprattutto mostrare come la relazione tra l'aspetto formale e quello contenutistico sia intrinsecamente filosofica, segnalando come sia invece diffusa negli studi di approccio analitico la prassi di separare forma dialogica e contenuto dell'argomentazione.<sup>74</sup> L'obiettivo del libro è dunque quello di superare l'idea secondo la quale, per cogliere il nucleo filosofico dei Dialoghi, sia necessario sbarazzarsi della superficie letteraria; una procedura che, nonostante le dichiarazioni, si è vista all'opera anche nell'opera di Beversluis.<sup>75</sup> Rispetto allo studioso americano McCabe ha inoltre il merito di interessarsi a dialoghi considerati tardi e la scelta non è giustificata sulla base di criteri cronologici.<sup>76</sup> Al contrario, è il pregiudizio nei confronti di questi dialoghi, normalmente ritenuti monotoni e scialbi, a muovere l'interesse della studiosa verso il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*. La scelta ricade su questi in particolare perché secondo la studiosa fra i quattro dialoghi esiste una relazione organica.

Come dichiara a più riprese, la sua attenzione è rivolta innanzitutto alle persone che prendono parte, in presenza o in assenza, alla discussione.<sup>77</sup> Sebbene l'opera adotti un approccio epistemologico, la studiosa rileva innanzitutto che il dialogo, come genere filosofico, si mostra particolarmente interessante per la filosofia morale, dal momento che mette in scena agenti morali: questo aspetto è da lei ritenuto centrale per comprendere l'idea platonica di μίμησις<sup>78</sup>. Distingue poi due livelli nella conversazione: quello dell'incontro rappresentato e quello delle discussioni tra Socrate o lo Straniero

---

<sup>73</sup> Sul quale invece si concentra il libro di BLONDELL (2002).

<sup>74</sup> McCABE (2000) 4-5.

<sup>75</sup> McCABE (2000) 4.

<sup>76</sup> Va tuttavia segnalato che McCabe definisce spesso i quattro dialoghi (*Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*) «late dialogues» o «late works» e soprattutto istituisce confronti con quelli «socratici», con l'obiettivo di giustificare un ritorno di Platone a certi temi, figure, strategie argomentative e di rappresentazione.

<sup>77</sup> McCabe parla di «missing persons» e sostiene che la loro assenza serve a mostrare l'impossibilità di vivere realmente le tesi di cui certi interlocutori *in absentia* si fanno portavoce. Si può però pensare che l'assenza non sia l'unico strumento mimetico che Platone mette in atto a questo scopo; in alcuni casi (si pensi a Callicle) è forse invece la natura finzionale dei personaggi a costituirne una spia; per la questione dei personaggi fittizi si veda oltre.

<sup>78</sup> McCABE (2000) 4 n. 5.

di Elea e alcuni interlocutori immaginari, riportate indirettamente.<sup>79</sup> Questi ultimi vengono da lei definiti «persone mancanti» e ritiene che si tratti dei predecessori di Socrate e Platone.<sup>80</sup> È qui che si può muovere una prima obiezione al lavoro di McCabe. Senza fornire particolari giustificazioni in merito, la sua selezione include soltanto quei σοφοί che tradizionalmente sono riconosciuti come predecessori filosofici. Se infatti si vuole rendere conto di questi “dialoghi *in absentia*”, allora bisognerebbe includere anche la discussione della poesia epica di Omero ed Esiodo del II e III libro della Repubblica. Limitando invece la propria analisi alle “persone mancanti” che sono annoverate a pieno titolo tra i rappresentanti della tradizione filosofica, McCabe mostra di essere legata a un pregiudizio, che impedisce di cogliere il legame di questi testi con altre forme di sapere.

La studiosa sottolinea come la riconoscibilità degli interlocutori, per la maggior parte figure storicamente esistite, si accompagni alla loro finzionalità. Quest’ultima viene fatta presente al lettore grazie a diverse forme di imperfezione: le rapide pennellate, l’inaccuratezza e l’inverosimiglianza dei ritratti, la caricatura ricordano infatti al lettore la natura finzionale dei personaggi. Secondo McCabe Platone utilizza intenzionalmente queste figure perché, se l’associazione tra specifiche tesi e determinati individui aumenta l’effetto di realtà,<sup>81</sup> il loro silenzio e la loro assenza sono da leggere non soltanto come spie dell’insostenibilità di certe posizioni, ma dell’uscita di questi personaggi dall’ambito della realtà.<sup>82</sup> Anche l’assenza della voce diretta di Platone secondo McCabe contribuisce a farci notare che il dialogo è una finzione. L’effetto è duplice perché spinge da un lato il lettore a non mettere in discussione la finzione rappresentata e a seguirne le regole, dall’altro stimola un’attitudine riflessiva nei confronti della finzione stessa. Secondo McCabe, nel lettore verrebbe quindi provocata una postura riflessiva sullo statuto della conoscenza e il risultato filosofico sarebbe dunque più epistemologico o metafisico che etico o politico.<sup>83</sup> Nonostante le

---

<sup>79</sup> LONGO (2000) ha studiato il procedimento delle interlocuzioni fittizie nei dialoghi socratici, che verrà commentato oltre.

<sup>80</sup> MCCABE (2000) 7.

<sup>81</sup> L’espressione richiama l’«*effet de réel*» di Barthes.

<sup>82</sup> Si tratta però in questo caso dell’accezione platonica di realtà, da intendere dunque in senso normativo; si vedano oltre le osservazioni sull’utilizzo di personaggi la cui esistenza non è attestata. Sui personaggi come «*historical fictions*» si veda MCCABE (2000)10-13 e 89-92.

<sup>83</sup> MCCABE (2000) 9. Se si può essere d’accordo sul fatto che Platone lavori coi dialoghi sul piano epistemologico, è però vero che 1) se per noi gli ambiti di epistemologia, morale, politica sono autonomi, Platone non li pensa come separati; 2) gli aspetti etico e politico vanno spesso compresi in senso normativo nel pensiero platonico.

riflessioni sulla finzione, l'attenzione prestata dalla studiosa all'aspetto mimetico dei Dialoghi è significativamente inferiore rispetto alla minuziosa discussione delle implicazioni logiche di ogni tesi, al punto che l'analisi, focalizzandosi sull'argomentazione, cerca nelle dinamiche drammatiche una semplice conferma. Il rischio è che la corrispondenza tra questi aspetti venga piegata alla subordinazione dell'uno all'altro, sminuendo la centralità che doveva avere la rappresentazione nei *σωκρατικοί λόγοι* e oscurando le ragioni di una simile operazione.<sup>84</sup>

Il primo argomento che viene affrontato è quello della sincerità. McCabe lo considera un criterio metodologico, che rende possibile la realizzazione dell'impresa dialogica a partire dalla possibilità di accedere alle credenze soggettive dell'interlocutore. Partire dalle credenze del singolo interlocutore è infatti necessario se il dialogo non vuole restare su un piano astratto, come avverrebbe nel caso della discussione di due punti di vista.<sup>85</sup> L'idea di sincerità che secondo McCabe è sostenuta da Platone è invece da comprendere in termini di possesso/responsabilità (*ownership*) o di impegno (*commitment*).<sup>86</sup>

La volontà di spiegare gli elementi della narrazione come “dimostrazione di

---

<sup>84</sup> Questo squilibrio è già evidente dal contenuto dei capitoli, che in larga parte affrontano, spesso con grande chiarezza, tematiche filosofiche di rilievo come la sincerità, la teleologia, il ruolo della ragione nella definizione dell'identità personale. Non che le osservazioni di McCabe siano poco appropriate; spesso, anzi, sono in grado di illuminare con etichette contemporanee aspetti del pensiero platonico. Tuttavia non sempre ciò viene condotto con metodologie in grado di spostare l'attenzione su altri elementi della scrittura dei Dialoghi.

<sup>85</sup> MCCABE (2000) 35-36. Per chiarire in che contesto vada inserita la trattazione della sincerità e che cosa intenda con questo termine, McCabe affronta il nodo protagoreo dell'“uomo-misura”. Secondo la studiosa, la nozione avrebbe come esito un relativismo «agglomerativo e piatto». Con questa coppia di aggettivi McCabe intende sostenere che nella prospettiva protagorea l'unica relazione che sussiste tra le diverse credenze di un interlocutore è la soggettività che le rivendica come proprie, senza che tra esse sia presente una connessione logica di qualsiasi tipo («*agglomerative relativism*»); inoltre, l'accettazione da parte del soggetto di ogni credenza come vera impedisce qualsiasi forma di riflessività («*flat relativism*»). Per quest'ultima ragione non solo è impossibile produrre dei giudizi sulle proprie credenze, ma anche su quelle degli altri. Quest'ultima conseguenza crea però ostacoli evidenti allo scambio effettivo tra soggetti diversi. Se infatti si conferisce lo statuto di credenza ad ogni apparenza, si crea solo un'illusione di pubblicità, al punto che il relativismo di Protagora ricade nella privatezza delle credenze e sembra quasi farsi portavoce di una forma di solipsismo.

<sup>86</sup> MCCABE (2000) 48. Si vedrà come questi elementi siano effettivamente presenti anche nell'orizzonte lessicale; McCabe propone inoltre di definire la credenza dei Dialoghi in termini differenziali. Questo significa che, se per Protagora le credenze sono sincere per il semplice fatto di essere credute dal soggetto, l'idea che emerge dai Dialoghi è invece quella di una credenza differenziale, definita cioè a partire dalla differenza tra ciò che crede un soggetto rispetto a un altro. È quest'ultima caratteristica, secondo McCabe, a configurare la filosofia come impresa necessariamente collettiva: la relazione con l'altro le è costitutivamente indispensabile. La possibilità di osservare questa differenza e delimitarla, con procedimenti che variano da individuo a individuo a seconda delle opinioni di partenza, dipende poi dalla riflessività.

principi” incorre però in alcune forzature. È il caso dell’analisi del *Teeteto*, in cui McCabe mostra di prediligere le argomentazioni e cerca conferme nella rapida analisi dei meccanismi drammatici. La cornice di questo dialogo viene infatti ritenuta parte dell’argomentazione, soprattutto perché mostrerebbe l’assenza di Protagora e dunque l’insostenibilità della sua teoria. La relazione tra le cornici e gli argomenti discussi viene perciò considerata come la relazione tra la riflessione di secondo grado e il suo oggetto. Certo si può concordare sul fatto che le cornici abbiano lo scopo di sottolineare la natura finzionale della conversazione; tuttavia in questa lettura argomentativa del prologo del *Teeteto* numerosi aspetti vengono oscurati a esclusivo beneficio di quanto viene argomentato.<sup>87</sup> In questo genere di spiegazione, infatti, la scrittura dialogica e la messa in scena hanno come movente esclusivo la preminenza delle esigenze filosofiche. Dare importanza alla forma e alla scrittura non significa però solo pensare in che modo il contenuto le abbia determinate, ma anche, il contrario, in che modo la forma si costituisca già come stile di pensiero.

McCabe propone poi una tesi sicuramente suggestiva sugli interlocutori in assenza: si tratterebbe di «persone mancanti».<sup>88</sup> Per la studiosa l’identità personale infatti è determinata da come si pensa e i personaggi “mancanti” dei dialoghi servirebbero perciò a rappresentare l’insostenibilità di una determinata posizione filosofica:<sup>89</sup> sono le loro stesse tesi a impedirne l’esistenza sulla scena dialogica.<sup>90</sup>

McCabe evidenzia infine la relazionalità che “per natura” caratterizza l’impresa filosofica. Anche in questo caso l’idea viene espressa ripetutamente, ma è sviluppata in particolare nella parte finale del volume. La studiosa intende infatti spiegare la necessità di rappresentare la discussione filosofica come scambio tra persone, come una risposta a una visione formale ed esclusivamente astratta della ragione. Anche nel caso

---

<sup>87</sup> Si vedrà ad esempio come la cornice del *Teeteto* consenta di mettere in prospettiva l’effetto dell’incontro tra Socrate e Teeteto.

<sup>88</sup> Come sottolinea la studiosa a più riprese, “persona” ha per Platone un valore onorifico (o, se si preferisce, normativo), la cui attribuzione dipende dall’esercizio della razionalità.

<sup>89</sup> Un tema che viene discusso in tutta l’opera e che riguarda anche la rappresentazione degli interlocutori è poi quello dell’identità personale. Nei dialoghi vengono infatti discusse le loro credenze, che per McCabe creano una particolare relazione con chi le crede. Questo legame specifico è ciò che viene chiamato sincerità, definita, come si è visto, in termini di possesso/responsabilità (*ownership*) e impegno (*commitment*). Questo genere di relazione non è dunque legata a una forma di introspezione né a particolari caratteristiche di queste credenze e non è neanche limitata alle credenze in prima persona: se infatti la sincerità è concepita in questi termini, si può non limitarla alle affermazioni compiute in prima persona. Con «credenze in prima persona» traduco l’espressione «*first person beliefs*», con la quale la filosofia della mente indica le credenze espresse nella forma «Io credo che X».

<sup>90</sup> MCCABE (2000) 90, 138, 208.

dei pochi riferimenti alla riflessione solitaria, nelle opere platoniche il pensiero è infatti immaginato come dialogo.<sup>91</sup> La ragione è strutturata dunque in maniera relazionale, perché è a qualcun altro, esterno al soggetto, che si tenta di fornire una spiegazione razionale.<sup>92</sup>

Se la dialettica è un evento che si verifica tra persone,<sup>93</sup> questo però può non essere considerato sufficiente per spiegare il ruolo della drammatizzazione. Secondo McCabe è infatti possibile sollevare l'obiezione di ricadere in una visione esclusivamente formale della persona, rendendo impersonale o almeno indifferente il tipo di persona coinvolta nel dialogo. A suo avviso, tuttavia, la rappresentazione è necessaria perché la drammatizzazione delle posizioni rivela i principi di "alto-livello" della ragione; senza di essa, si tratterebbe di un mero scambio di presupposti e assunzioni, di dogmi superficiali, così come senza la finzionalità non ci sarebbe spazio per la riflessione.<sup>94</sup> Inoltre la drammatizzazione rende possibile legare il piano epistemologico con quello etico: quello che viene smentito dialetticamente viene anche smentito nei fatti, perché nella prospettiva platonica la ragione e l'esistenza sono isomorfiche e il βίος proposto dagli interlocutori viene confutato anche nella rappresentazione.<sup>95</sup> Come si è visto, McCabe insiste sulla nozione di «persona mancante», ma a volte è forse possibile leggere i silenzi e le assenze in modo più sfumato. Nel caso di Filebo, ad esempio, è da rilevare che non solo il personaggio omonimo si auto-esclude dalla conversazione, ma, soprattutto, che la vita di puro piacere che predica non possa davvero essere condotta: il personaggio che abbiamo sotto gli occhi, dai brevi scambi che sono rappresentati, non sembra affatto un edonista imperturbabile, perfettamente soddisfatto del proprio piacere: piuttosto, il suo silenzio è un'esclusione dallo spazio centrale del dialogo.

La qualità delle analisi filosofiche è certo uno dei meriti del lavoro di McCabe, anche se, come si è visto, a scapito dell'aspetto mimetico. Inoltre, concentrandosi su quei dialoghi che sono considerati di solito poco interessanti dal punto di vista drammatica, la studiosa permette di includerli in modo più coerente nella produzione platonica, senza necessariamente dover immaginare stacchi netti o fasi diverse.

Tuttavia, com'è già stato segnalato, McCabe restringe il proprio interesse ai

---

<sup>91</sup> *Theaet.* 189e4-190a7; *Soph.* 263e3-5; *Soph.* 264a1-2.

<sup>92</sup> MCCABE (2000) 88.

<sup>93</sup> MCCABE (2000) 264.

<sup>94</sup> MCCABE (2000) 280.

<sup>95</sup> MCCABE (2000) 286.

predecessori di Platone, intendendo con questa etichetta i soli interlocutori inseriti a pieno titolo nella tradizione filosofica. Oltre a offuscare il fatto che una parte non piccola dell'opera di Platone è impegnata a decostruire le pretese di altre tipologie di predecessori (come Omero ed Esiodo, solo per citare quelli menzionati in modo più esplicito ed esteso), privilegiare questo aspetto impedisce di comprendere il senso dell'operazione platonica: i Dialoghi, infatti, vogliono confrontarsi e sostituirsi a tutte le forme di sapere, perché rispondono a un progetto di revisione profonda delle credenze della πόλις. I testi platonici si misurano quindi sia con le teorizzazioni più "intellettuali" e sofisticate, come il pitagorismo o la sofistica, che con le immagini più diffuse nella cultura, come quelle di cui la commedia poteva costituire un'eco. Resta però il merito della studiosa di essersi interessata a quei personaggi che, pur in assenza, rappresentano antagonisti culturali di diverso valore.

Un pieno riconoscimento della natura ampia di questo confronto culturale è però avvenuto con il commento alla *Repubblica* a cura di Mario Vegetti.<sup>96</sup> Come si è visto, la diffusione di un'attenzione alla forma dialogica ha portato inevitabilmente a cercare nei Dialoghi nuove coordinate e tra queste uno spazio maggiore viene progressivamente concesso all'inquadramento dei personaggi. L'opera collettiva guidata da Vegetti si concentra su diversi aspetti della rappresentazione legati a fenomeni socio-culturali con cui la *Repubblica* si confronta<sup>97</sup> e in essa viene dato rilievo anche ai personaggi. In questo modo gli interlocutori della *Repubblica* vengono interpretati non come semplici pretesti confutatori o portavoci di dottrine, ma come rappresentanti di «dimensioni culturali e snodi teorici attivi e presenti nella società cui Platone si riferisce nella sua rivisitazione critica».<sup>98</sup> Come già con Vidal-Naquet, il ruolo degli interlocutori viene letto nel complesso rapporto che finzione e storicità intessono tra loro. I Dialoghi superano il semplice livello "stenografico", assumendo così un diverso significato:<sup>99</sup> un significato che è in grado di collegare degenerazione morale e

---

<sup>96</sup> VEGETTI (1998-2007). Come si è visto nel paragrafo 1.1., anche il lavoro di NIGHTINGALE (1995) ha valorizzato il confronto che i Dialoghi ingaggiano con le altre forme di sapere; tuttavia, la studiosa non si interessa in particolare agli interlocutori.

<sup>97</sup> Canino (1998), Campese (1998), Campese/Gastaldi (1998), Gastaldi (1998), Stella (1998), Beltrametti (2000).

<sup>98</sup> VEGETTI (2000a) 75.

<sup>99</sup> VEGETTI (2000a) 75: «Il vincolo di fedeltà consiste soltanto nella riconoscibilità del personaggio dialogico da parte dei fruitori del dialogo che conoscevano direttamente o conservavano la memoria di quello 'storico' di cui il primo costituisce la cifra». VEGETTI (1998a) nota in particolare alcune incongruenze tra il Trasimaco che possiamo ricavare dalle fonti e la rappresentazione platonica.

politica, comportamenti sociali e disposizioni interiori, anche al di là, o meglio, al di sopra della realtà storica. Forse perché anche per Platone la poesia, di cui i Dialoghi partecipano, è più filosofica della storia.<sup>100</sup>

Anche il recente interesse per il ruolo delle componenti affettive nel pensiero di Platone ha contribuito a focalizzare l'attenzione sugli interlocutori ed è in questa prospettiva che è maturato il lavoro di Candiotta.<sup>101</sup> La studiosa compie una scelta di campo e si concentra sui soli dialoghi socratici, ricadendo così nello stesso limite già segnalato per Beversluis; in particolare analizza dettagliatamente il *Lachete*, il *Carmide* e il *Gorgia*. Una buona parte del lavoro di Candiotta è dedicato a posizionare il suo studio all'interno degli approcci con cui gli interpreti hanno affrontato i testi platonici e all'esplicitazione dei presupposti teorici che guidano la sua ricerca. Candiotta dichiara infatti di partire da un'analisi letteraria—che intende però superare—per ridare senso alla scelta platonica di scrivere dialoghi. Se in linea di principio può essere condivisibile l'esigenza di riconciliare forma e contenuto, evitando così di leggere i Dialoghi come un semplice gioco letterario e di intertestualità,<sup>102</sup> va comunque notato che l'analisi di Candiotta potrebbe essere meglio definita come testuale, perché nel suo lavoro l'attenzione è rivolta soprattutto alla pratica del dialogo ed è completamente assente un confronto con gli altri generi a cui viene riconosciuto un carattere letterario. La

---

<sup>100</sup> Arist. *Poet.* 1451a36-1451b32: Secondo Aristotele la poesia è più filosofica della storia perché la prima parla di cose che possono accadere secondo verosimiglianza e necessità, mentre la seconda di cose che sono accadute; precisa comunque che anche al poeta può capitare di dire cose che sono accadute, ma questo non sminuisce la sua poesia. La necessità da cui sono attraversati i Dialoghi è, come si è detto, una necessità che collega comportamenti sociali, disposizioni morali e conseguenze politiche; lavorando sull'immaginario Platone tra l'altro conferisce un altro significato alla storia, mostrando rapporti causali che il semplice resoconto dei fatti non può registrare.

<sup>101</sup> Anche Fussi (2006) ha lavorato sugli interlocutori e sulle emozioni in gioco nei testi platonici, ma si è concentrata soltanto sul *Gorgia*. Si tratta di un lavoro interessante, in grado di combinare teorie morali contemporanee e letture attente del testo. Come tuttavia si dirà a proposito di Candiotta (2012a), il limite del lavoro di Fussi è tuttavia determinato da una lettura per così dire storica dei Dialoghi. Questo approccio può certamente essere giustificato come scelta interpretativa legittima per tutti coloro che intendono “far parlare” i Dialoghi anche al lettore contemporaneo. A mio parere, però, è proprio storicizzando questi testi che può emergere l'aspetto più interessante dello studio della filosofia antica, come hanno mostrato per esempio i lavori di Pierre Hadot. Storicizzando la pratica che i socratici, e Platone in particolare, chiamavano φιλοσοφία può emergere un'immagine diversa di questa disciplina, che forse consentirà anche di interrogare la filosofia contemporanea. Nell'ottica di una valorizzazione della “politicità” delle passioni morali si è mosso invece il lavoro di Renaud (2014) sullo θυμός.

<sup>102</sup> La categoria di intertestualità nei Dialoghi andrebbe forse rivista sulla base di quanto osservato durante un recente convegno a Grenoble (*Platon citateur: un exemple de réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs*, 29-31 marzo 2017): dagli interventi e dalle discussioni tra i partecipanti è emerso infatti che le citazioni puntuali che si trovano nei Dialoghi sono sempre dalla poesia e non dalla prosa; questo fatto è forse in parte la conseguenza delle pratiche di composizione e del contesto di composizione e fruizione.

studiosa propone inoltre una catalogazione delle tipologie di interlocutori, che tuttavia non discute, ed è questo uno dei limiti più grandi del suo studio.<sup>103</sup> La classificazione dei personaggi eredita infatti tutti i preconcetti degli approcci tradizionali e parte più dalle informazioni storiche che abbiamo su di loro che dalla rappresentazione platonica.<sup>104</sup>

Gli aspetti più interessanti del lavoro di Candiotta riguardano invece la valorizzazione delle componenti affettive. In realtà, la studiosa si concentra soltanto sulla vergogna, che considera un procedimento chiave con cui Socrate porta i suoi interlocutori alla confutazione.<sup>105</sup> La selezione del *corpus* pare però in questo senso inficiata da una griglia interpretativa che, seppur interessante perché ricavata dalla pratica concreta del dialogo in comunità (a cui è dedicata un'appendice finale), non permette di apprezzare le differenze tra i personaggi.<sup>106</sup> Questo limite dipende forse dall'interesse teoretico e pratico che Candiotta ha di mira nell'analisi del "metodo socratico" e che la porta a leggere questi testi in un'ottica—condivisibile—di trasformazione, senza però che questo effetto venga collocato nel quadro dell'Atene di V e IV secolo.<sup>107</sup> È inoltre possibile leggere questa scelta come una delle conseguenze del rifiuto categorico di ammettere che, con i Dialoghi, Platone volesse *anche* promuovere alcune idee specifiche, riconoscibili in molti dialoghi e riducibili a pochi nuclei forti:<sup>108</sup> questo perché la studiosa è interessata a promuovere un'immagine della filosofia (anche e soprattutto contemporanea) improntata alla pratica dialogica. Non c'è però incompatibilità tra il βίος φιλοσοφικός e la presenza di alcune dottrine, perché

---

<sup>103</sup> CANDIOTTO (2012a) 112-113. Va comunque sottolineato che in CANDIOTTO (2014), sebbene ribadisca le categorie "socio-professionali", confermando perciò quanto afferma nell'opera precedente, la studiosa nota correttamente che esiste anche un altro criterio all'opera, cioè l'età e il tipo di relazione tra gli interlocutori, «elements that transcend these categories».

<sup>104</sup> CANDIOTTO (2012a) 112 parla ad esempio di aristocratici, mentre questa categoria non è chiamata in causa dai testi; anzi, come si vedrà, un personaggio come Crizia, che siamo soliti interpretare come politico per ciò che sappiamo da altre fonti, nei Dialoghi ci viene presentato soprattutto come poeta.

<sup>105</sup> La studiosa nota che soltanto pochi tra gli interlocutori vivono la vergogna come stimolo per migliorarsi. Questo contrasto emerge in particolare nel *Carmide*, in cui diverso è l'atteggiamento dei due interlocutori rispetto a questo sentimento, cfr. CANDIOTTO (2012a) 151-152. Va comunque osservato che la vergogna della confutazione non dovrebbe in realtà esistere nella comunità rifondata sul modello del βίος φιλοσοφικός. La vergogna svolge perciò una funzione trasformativa in una situazione, allo stesso tempo storica e paradigmatica, in cui la φιλοσοφία è una pratica ai margini.

<sup>106</sup> La differenza più rilevante per Candiotta è la disponibilità degli interlocutori di discutere con Socrate; cfr. CANDIOTTO (2012a) 135.

<sup>107</sup> L'approccio di Candiotta è ispirato ai lavori di Pierre HADOT, cfr. HADOT (1972) e (1995). Parlerò quasi sempre di V e IV secolo per valorizzare il contesto culturale in cui si è formato Platone, per esempio attraverso la partecipazione come pubblico agli spettacoli teatrali.

<sup>108</sup> VEGETTI (2003) 80.

giudichiamo e “sentiamo” sempre all’interno un quadro di valori e di gerarchie.<sup>109</sup> Come si vedrà, è infatti l’orizzonte della πόλις a rimanere costantemente presente, anche nei Dialoghi *prima facie* meno connotati in questo senso, come l’*Alcibiade Maggiore*.<sup>110</sup> È questo rifiuto a rendere del tutto inefficaci e un po’ di maniera i richiami al valore politico del dialogo:<sup>111</sup> disconoscendo l’opera persuasiva sottesa ai Dialoghi,<sup>112</sup> Candiotta non valorizza così tutto il possente lavoro di rifondazione delle credenze che Platone, e con lui verosimilmente gli altri socratici, intendeva mettere in pratica attraverso questi testi.

C’è comunque un aspetto su cui la studiosa attira a ragione l’attenzione ed è il costante richiamo alla dimensione extratestuale dei Dialoghi. Ragionando in termini di trasformazione ed esperienza,<sup>113</sup> la studiosa si interessa agli effetti che il dialogo intendeva produrre sui suoi destinatari. Per questa ragione valorizza anche la presenza dell’uditorio interno,<sup>114</sup> che in effetti, come si vedrà, ci dà un’immagine della dialettica

---

<sup>109</sup> Questo aspetto degli interlocutori è messo in evidenza in modo efficace da Fussi (2006), che insiste sul valore intersoggettivo e sociale delle passioni platoniche; tuttavia, l’assenza di riferimenti al contesto storico impedisce alla studiosa di intenderle in senso politico.

<sup>110</sup> Intendo dire con questo che nel dialogo non vengono estesamente discussi temi come la legge o l’organizzazione della città. Riconoscere l’importanza dell’orizzonte politico non significa necessariamente condividere l’idea di KAHN (1996) secondo cui tutto il *corpus* platonico (di cui lo studioso comunque non considera i cosiddetti dialoghi tardi), costituirebbe una preparazione pedagogica della *Repubblica*. È lecito pensare, semmai, che la *Repubblica* sia il frutto di successive elaborazioni e riscritture, senza per questo dover accettare un paradigma evolutivista.

<sup>111</sup> Ad osservazioni come: «Platone aveva scelto personaggi contemporanei per i suoi dialoghi con lo scopo di portare un cambiamento nella società attuale attraverso un confronto aperto con essa», CANDIOTTA (2012a) 109, non fa infatti seguito una reale considerazione di questi aspetti.

<sup>112</sup> CANDIOTTA (2012a) 73-78 discute perciò nel dettaglio la posizione di Rossetti, che ravvisa invece nei Dialoghi una strategia macroretorica; secondo l’interpretazione dello studioso il Socrate platonico mette in atto una serie di strategie—che contemplano la scorrettezza formale o “etica” di Socrate—volte a persuadere il lettore tramite la confutazione dell’interlocutore. Come si è già detto, tra i meriti degli studi di Rossetti rientra sicuramente il fatto di aver avvicinato Platone alla retorica e alle sue strategie. L’unico aspetto problematico che si può forse riscontrare negli studi di Rossetti è che, come Gorgia, ritiene che la retorica sia onnipotente, fatto che Platone contesta. In effetti la πόλις deve essere rifondata interamente proprio perché i discorsi non sono sufficienti a persuadere tutti.

<sup>113</sup> Non è comunque l’unica ad aver parlato dei Dialoghi in termini di «esperienza» o «trasformazione». GORDON (1999) 60 parla di trasformazione, preliminare fondamentale per la vita filosofica e riconosce l’importanza della contestazione dei valori tradizionali (p. 56), come fa anche DESCLOS (2003a) 5. DE LUISE (2013) 43 considera il dialogo come l’esperienza di mettersi alla prova nel dire la verità, o meglio, come la rappresentazione di qualcuno che sta facendo questa esperienza. COTTON (2014) 28 valorizza i dialoghi come esperienza di lettura in grado di trasformare il lettore, senza soffermarsi sul significato del profondo lavoro di confronto con le norme sociali e letterarie precedenti. MOUZE (2014) parla di «conversione dello sguardo» (p. 372), con citazione dalla *Repubblica*, e di «trasformazione dell’intera esistenza» (p. 378).

<sup>114</sup> Si veda anche CANDIOTTA (2012b). Anche BLONDELL (2002) 51-52 nota la presenza del pubblico, che considera un modo per «blur<s> the line between the world of the drama and that of its external consumers, thereby implicitly extending the pedagogical effects of the conversation to ourselves». Come

socratica come un insieme di domande e risposte regolato, ma non necessariamente fisso. Candiotta interpreta questa strategia come «una richiesta agli uditori di partecipazione attiva»;<sup>115</sup> tuttavia, come si vedrà nel paragrafo 3.1., non tutti gli uditori (o spettatori) sono uguali.

Quest'ultimo aspetto ci consente di sottolineare un presupposto fondamentale di questa tesi. Sebbene l'orizzonte ultimo di questa ricerca sia costituito dalla possibilità di aggiungere dati testuali alla valutazione del rapporto tra personaggi e lettori/ascoltatori, si è deliberatamente scelto di non formulare durante le analisi un giudizio sull'interazione tra interlocutori e destinatari dei Dialoghi. Questa scelta dipende dal fatto che una simile valutazione richiede necessariamente di prendere in considerazione molti aspetti, tra cui lo statuto della *μίμησις* platonica e il contesto di fruizione. In questo senso il presente lavoro vuole innanzitutto porsi come uno studio del rapporto tra Socrate e i suoi interlocutori. Nell'ultimo capitolo, tuttavia, non si potrà fare a meno di notare alcuni elementi che, seppur legati agli interlocutori, sembrano non circoscrivere il proprio effetto al solo ambito interno della rappresentazione. Se e in che modo i risultati di questa ricerca potranno rimettere in discussione o chiarire alcuni aspetti del rapporto tra *μίμησις* platonica e lettori/ascoltatori, verrà solo brevemente discusso in conclusione di questo lavoro, in cui si accennerà anche brevemente ad alcune implicazioni dei possibili contesti di fruizione.

### 1.3. Metodologia e corpus

Il tentativo di definire il ruolo degli interlocutori ha richiesto di individuare una tipologia. Per questa ragione ci si è innanzitutto indirizzati all'*Apologia*, dove vengono presentati tre anonimi interlocutori, rappresentanti di altrettante categorie socio-professionali: i politici, i poeti, "gli artigiani". Questa lista avrebbe potuto costituire un utile punto di partenza per lo studio degli interlocutori nei Dialoghi e in effetti alcuni degli studi dedicati all'argomento sembrano adottare questo criterio.

---

si vedrà, però, si può ritenere che il pubblico interno abbia anche un ruolo drammatico e non sempre positivo.

<sup>115</sup> CANDIOTTO (2012b) 467.

Nell'*Apologia*, però, Socrate interroga direttamente soltanto i suoi antagonisti:<sup>116</sup> l'attenzione per la tipologia abbozzata nel discorso di difesa avrebbe perciò corso il rischio di focalizzarsi soltanto sul momento confutatorio dell'inchiesta socratica. Come si è visto, gli studi precedenti si sono concentrati sui cosiddetti dialoghi socratici, o hanno comunque limitato la loro analisi a testi che tradizionalmente vengono assegnati a una stessa fase. Dato che un simile approccio non permette di apprezzare eventuali differenze all'interno dei vari gruppi, si è invece preferito optare per un'analisi che superasse queste suddivisioni. Tra i Dialoghi sono stati scelti *Alcibiade Maggiore*, *Carmide*, *Teeteto*, *Gorgia*, *Repubblica* (di cui si analizzano per questioni di spazio soltanto i libri I, II e V), *Filebo*. Seppur scettici sull'efficacia delle distinzioni cronologiche, si è preferito lasciare alla comparazione tra i personaggi il compito di confermarle o istituire nuove somiglianze. L'autonomia di ciascun dialogo è stata comunque rispettata, perché si è scelto di privilegiare un confronto esteso con i testi. Non potendo analizzare in questa tesi tutto il *corpus* platonico, si è scelto di concentrarsi su un gruppo di testi che presentano caratteristiche formali abbastanza differenziate e che appartengono a fasi diverse della classificazione standard: *Alcibiade Maggiore*, *Gorgia* e *Filebo* sono ad esempio dialoghi mimetici, al contrario di *Carmide*, *Teeteto* e *Repubblica*. La maggior parte dei dialoghi presi in esame si svolge alla presenza di un pubblico più o meno esteso, ma in un caso (*Alcibiade*) il confronto è tra Socrate e il giovane soltanto, almeno da quello che possiamo ricavare dal testo.

Restava però da trovare un altro criterio tipologico, visti i limiti della lista di interlocutori dell'*Apologia*. È stato proprio questo testo a offrirci un'altra strada. Se infatti nel suo discorso di difesa Socrate traccia i confini della φιλοσοφία ed esplicita i suoi rivali, allo stesso tempo dichiara i suoi interlocutori privilegiati, i giovani, che mostrano a loro volta un grande interesse per il “tafano” ateniese.<sup>117</sup> Si è perciò scelto di usare rivali e giovani come categorie operative. Come si vedrà dalla discussione delle coordinate storico-culturali, non tutti i giovani dei Dialoghi sono uguali; non soltanto per atteggiamento e inclinazioni, ma anche e soprattutto per età. Il confronto coi testi mostrerà inoltre i limiti dell'etichetta rivali, costringendo a ripensare la classificazione.

In questa ricerca si è scelto di analizzare quelli che Vidal-Naquet definisce «attori»

---

<sup>116</sup> LINCOLN (1993).

<sup>117</sup> BALANSARD (2001) 167, 172-176, non ritiene che si tratti di una *mise en abyme* dei Dialoghi.

della società platonica.<sup>118</sup> Pertanto, nonostante per ragioni stilistiche sarà ovviamente difficile non usare questi due termini come sinonimi, la scelta di concentrarsi su quelli che possono essere definiti interlocutori permette di prendere in considerazione soltanto le persone che agiscono concretamente su una delle scene del dialogo. Va poi notato che i personaggi, nel senso in cui lo intende Vidal-Naquet, hanno goduto di maggior attenzione, perché si tratta spesso di illustri antagonisti, come Omero o Aristofane. Questo campo, in parte già esplorato, riguarda soprattutto l'operazione di conflitto e appropriazione che i Dialoghi compiono nei confronti di altri saperi. Parte della più ampia battaglia comunicativo-politica dei socratici, l'operazione platonica si comprende perciò all'interno di un'ottica agonistica, dove è in gioco l'autorità.<sup>119</sup> Mentre i Dialoghi stabiliscono frontiere e nemici, allo stesso tempo si appropriano di queste modalità discorsive.<sup>120</sup> Senza voler aggiungere nulla di particolarmente nuovo a un argomento ormai molto discusso, il rapporto con gli altri discorsi è servito in questa tesi soprattutto come contesto storico-culturale entro il quale interpretare i Dialoghi e la loro produzione, nella convinzione che un simile approccio non soltanto sia corretto, ma possa far emergere un'altra immagine dei Dialoghi.

Si è infine cercato di limitarsi il più possibile alla dimensione intratestuale per evitare di anteporre ipotesi pregiudiziali sull'effetto della rappresentazione platonica.<sup>121</sup> Alcuni fenomeni testuali, come l'ironia o il riso, portano però inevitabilmente "fuori dal testo". Anche se questo aspetto verrà brevemente discusso nelle conclusioni, la presente ricerca vuole comunque presentarsi più come un lavoro sui rapporti tra Socrate e i suoi interlocutori che tra questi ultimi e i lettori. Quest'ultimo aspetto, cioè l'effetto della μίμησις platonica, costituisce uno dei possibili

---

<sup>118</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 96, mutuando la distinzione da Monique Canto, individua "attori", cioè i personaggi concretamente presenti sulla scena, e "personaggi", cioè coloro che vengono solo evocati.

<sup>119</sup> LINCOLN (1993).

<sup>120</sup> Molti di queste ricerche mostrano un debito importante nei confronti degli studi pionieristici di Geoffrey E.R. Lloyd sulla scienza, che a sua volta è stato influenzato da Foucault. CERRI (2007) ha parlato di «battaglia comunicativa» e ha provocatoriamente definito Platone un «sociologo della comunicazione». Rispetto alle modalità discorsive del passato si vedano qui citati BOYS-STONES (2010) per Esiodo, mentre REGALI (2012) ha mostrato le modalità di riappropriazione poetica nel *Timeo* e nel *Crizia*. Per il complesso rapporto con la sofistica si vedano gli studi di NARCY e ROSSETTI citati in bibliografia. Si è concentrata invece soprattutto sulla storiografia DESCLOS (2003a), che ha inoltre sottolineato l'importanza di prendere in considerazione i "margini" delle opere platoniche, cioè tutti quegli aspetti non filosofici fino ad ora abbastanza trascurati. NIGHTINGALE (2002) ha studiato invece l'apporto di diverse tipologie discorsive.

<sup>121</sup> Commentando il lavoro di Di Benedetto su Euripide, VIDAL-NAQUET (1996) 95 giustamente ha osservato «domandiamoci innanzitutto come i suoi personaggi [sono] legati tra loro, tenendo ben presente che una simile analisi non può prescindere da quanto sappiamo sulla Grecia classica».

punti di approdo, ma non il solo. In effetti, soprattutto dallo studio della terminologia degli interlocutori, potranno emergere elementi utili per comprendere alcuni aspetti, anche tecnici, della concezione platonica della dialettica.



## IL SAPERE RICEVUTO

### Gli interlocutori secondo l'Apologia

L'Apologia costituisce il più celebre resoconto del presunto discorso che Socrate tenne in propria difesa durante il processo intentato contro di lui: figurano in particolare tra gli accusatori Anito, “artigiano” e politico democratico ateniese, Meleto, poeta di dubbia fama, e Licone, una figura poco conosciuta descritta come portavoce dei retori.<sup>1</sup>

Il testo è stato letto in chiave essenzialmente apologetica e considerato il rappresentante di quell'ampia letteratura socratica sorta per difendere la memoria di

---

<sup>1</sup> In apertura del suo discorso Socrate parla in realtà di vecchi e nuovi accusatori (*Apol.* 18a7-b1). I primi hanno soprattutto contribuito a presentare Socrate come un indagatore di τὰ μετέωρα e τὰ ὑπὸ γῆς e come un esperto della parola, capace di rendere più forte il discorso più debole; in questo modo Socrate è stato assimilato ai pensatori atei (*Apol.* 18b4-c3). Come dichiara Socrate stesso, l'accusa è stata formulata in particolare dai commediografi, anche se non soltanto (si può pensare che egli faccia qui allusione ai *rumores* della πόλις, vista l'insistenza sulla διαβολή, la calunnia). I commediografi sono i più pericolosi, perché hanno instillato questa idea quando i cittadini, per la loro giovane età, erano più malleabili. I nuovi accusatori sarebbero stati spinti ad agire sulla base di questi pregiudizi nei confronti di Socrate, anche se, come si vedrà, tra le nuove accuse figura un nuovo capo di imputazione, la corruzione dei giovani. Formalmente l'accusa era stata avanzata da Meleto (*Apol.* 19a8-b2, *Euth.* 2b8-9, *Theaet.* 210d2-4), un personaggio di cui non è sicura l'identificazione con il poeta tragico citato da Aristofane nelle *Rane* (*Ra.* 1302), ma NAILS (2002) 201-202 ritiene che nella commedia si parli del padre dell'accusatore. È tuttavia probabile che anche costui fosse poeta, come nota LINCOLN (1993) 234. Su Licone abbiamo poche informazioni: nell'Apologia viene considerato un ῥήτωρ (su questo termine si veda il paragrafo 2.1.) e dalle fonti, essenzialmente frammenti comici che prendono di mira il suo comportamento stravagante, sembra che facesse parte della fazione democratica. Per quanto si dirà in seguito è interessante soprattutto notare che Licone ha origini straniere ed è dunque probabile che risiedesse ad Atene come meteco (la sua partecipazione al processo non solleva problemi perché, come osserva FERRUCCI (2008) 532-533, stranieri e meteci potevano usufruire del sistema giudiziario di Atene); per le fonti su Licone si veda NAILS (2002) 188-189.

Socrate dalle ingiuste accuse dei suoi prosecutori.<sup>2</sup> In effetti, questo lungo discorso socratico affronta i capi d'imputazione per cui Socrate era stato portato a processo (l'empietà e la corruzione dei giovani). L'*Apologia* è però anche il luogo in cui Socrate descrive la ragione che lo ha condotto a interrogare i suoi concittadini (un oracolo riportato da Cherefonte) ed elenca le categorie di interlocutori a cui si è rivolto. In questo senso l'*Apologia* può essere considerata quasi un programma retrospettivo dell'intera impresa socratica.<sup>3</sup> In quanto programma, questo testo si configura perciò come ambito privilegiato dell'ideologia e dispiega tutta la maestria strategica di Platone.

In questo capitolo si esaminerà la lista dell'*Apologia*, sottolineando le critiche che Socrate rivolge a ciascuna di queste categorie di interlocutori, e si cercherà in particolare di mostrare come Platone, pur proponendo una classificazione, cerchi in realtà di confondere le frontiere tra i diversi ambiti per espellere i loro rappresentanti più facilmente e costruire così uno spazio per ciò che considera radicalmente diverso, la φιλοσοφία. Si osserverà poi come in questo testo l'opposizione tra giovani e vecchi appaia centrale. Si cercherà infine di verificare l'assenza da questo testo degli esclusi della πόλις (stranieri, donne e schiavi), avanzando un'ipotesi alternativa all'idea diffusa che ne individua la ragione nel conservatorismo di Platone.<sup>4</sup>

Durante la sua difesa Socrate ribatte alle accuse e giustifica il proprio operato come conseguenza della risposta che il compagno Cherefonte ricevette dall'oracolo di Delfi. Cherefonte si era infatti recato a Delfi per domandare se ci fosse qualcuno più sapiente di Socrate e la risposta dell'oracolo appare inequivocabile: nessuno è più sapiente del

---

<sup>2</sup> In realtà il testo è probabilmente una risposta alla Σωκράτους κατηγορία di Policrate (Isocr. *Busir.* 11.4-6), scritta intorno al 393 a.C. L'*Apologia* platonica costituisce infatti solo un esempio di quella letteratura socratica sorta in risposta allo scritto di Policrate; cfr. ROSSETTI (1975), che discute l'*Apologia* di Lisia. È interessante quanto riportano le fonti, citate da NAILS (2002) 38, secondo le quali gli accusatori di Socrate sarebbero stati in seguito giustiziati o esiliati. Difficile stabilire l'attendibilità della notizia, ma se così fosse, l'*Apologia*, come altri testi platonici, sarebbe pervasa da quell'ironia drammatica che in tanti luoghi tocca i personaggi, Socrate incluso. SASSI (2007) 55-56 e KNUDSEN (2012) 41 n. 18 richiamano l'attenzione sulle somiglianze tra questo testo e la *Autodifesa di Palamede* di Gorgia, di cui è disponibile una traduzione italiana in BONAZZI (2008) 195-215.

<sup>3</sup> *Contra* BALANSARD (2001) 167, 172-176, secondo cui «le récit de l'Apologie n'est pas une mise en abyme des premiers dialogues». È stato LINCOLN (1993) a sottolineare la natura "programmatica" dell'*Apologia*, in cui è possibile notare lo «strategic crafting of Plato's account» (p. 233). Lo studioso si è soffermato in particolare sulla corrispondenza tra le professioni di questi personaggi e le categorie di interlocutori a cui Socrate si rivolge. Come si vedrà, data la natura retorica e ideologica del testo, è possibile considerare questo testo non tanto come una descrizione precisa dei personaggi con cui Socrate discute nei Dialoghi, ma come un programma di lavoro e di decostruzione.

<sup>4</sup> È l'opinione di VIDAL-NAQUET (1996), che cita anche Leo Strauss; così anche BEVERSLUIS (2000) 29-30, che parla di «narrow sociological group».

filosofo ateniese.<sup>5</sup> Socrate non accetta però l'esito dell'oracolo: per parte sua, è consapevole di non essere affatto sapiente. È proprio questa ricerca la ragione dell'ostilità di una parte dei suoi concittadini: l'incessante domandare rende manifesta a Socrate e ai presenti la vana pretesa dei suoi interlocutori di essere sapienti.

Lo scopo di questo capitolo non è quello di affrontare in maniera estesa il complesso rapporto di appropriazione e conflitto che Platone ingaggia con la tradizione e gli altri saperi quanto piuttosto di capire quali sono le accuse che, dalla prospettiva paradossale di accusato, Socrate rivolge al sapere ricevuto. Questo interesse per i vari rappresentati di professioni o gruppi, particolarmente evidente nell'*Apologia*, è infatti il segnale di un serrato confronto che la cerchia socratica—e Platone in modo magistrale—stava portando avanti in quegli anni.<sup>6</sup> In effetti uno dei poli dell'accusa verte proprio sul sapere, perché Socrate con il suo insegnamento avrebbe disintegrato l'educazione tradizionale.<sup>7</sup> Allo stesso tempo, il presente capitolo non ambisce ad aggiungere nulla di particolarmente nuovo all'interpretazione della teoria platonica della poesia o della τέχνη; sulla scia dello studio fondativo di Pierre Vidal-Naquet l'obiettivo è piuttosto quello di provare a incrociare il discorso platonico dell'*Apologia* con alcuni dati concreti<sup>8</sup> e con ciò che dicono alcuni autori di V e IV secolo, in modo da prendere in considerazione i Dialoghi «selon un mode de pensée relationnel».<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> MORGAN (2009) 553, in particolare n. 15, sottolinea come la reputazione di sapienza (σοφία) nei Dialoghi sia connessa soprattutto ai sofisti.

<sup>6</sup> Quella che CERRI (2007) ha definito una vera e propria «battaglia comunicativa». LINCOLN (1993) 236 nota che ciascuno di questi ambiti «possessed and was defined by its characteristic and distinctive forms of practice and discourse, from which its representatives derived their reputations for wisdom. Similarly, Socrates makes his appearance in this story not just as an engaging and enterprising individual, but as the representative of an emergent discourse and practice—philosophy—which Socrates and his disciples were in the process of constructing, and which they cast as a rival to these other, older and better established modes, whose claims to wisdom they aggressively contested». Se si può concordare sulla natura “militante” del discorso socratico, va tuttavia notato che prima del V secolo la ποιήσις non costituiva un ambito omogeneo e identificabile. È soprattutto con Platone (ma anche con esperti della parola come Gorgia) che viene costituito un campo specifico per la poesia.

<sup>7</sup> *Apol.* 19b4-c1.

<sup>8</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 98: «Prendere i personaggi di Platone per ciò che essi sono, una creazione, e confrontare tale creazione con la società greca: in questo caso, fondamentalmente, con la società ateniese».

<sup>9</sup> AZOULAY (2007) 180, che si riferisce in realtà alle varie figure di intellettuali. Per esemplificare questo approccio si rivolge proprio a Platone e all'opportunità di mettere in rapporto i Dialoghi non soltanto con la letteratura socratica, ma anche con altri discorsi di sapere.

## 2.1. I politici e i poeti

Politici e poeti: una combinazione che al nostro orecchio può suonare quanto mai paradossale.<sup>10</sup> Non però a quello platonico, che apparentemente andava in cerca di una loro specifica σοφία, tanto da farne i principali interlocutori/avversari di Socrate. È infatti innanzitutto a queste due categorie che l'ateniese si rivolge, nella convinzione di poter così smentire, o meglio, confutare l'oracolo.<sup>11</sup> A seguito dell'oracolo Socrate si reca da tutti quelli che hanno fama di essere sapienti ad Atene e il primo personaggio che interroga è un politico, di cui viene però taciuto il nome.<sup>12</sup>

Prima di osservare a che riguardo questi uomini appaiono ignoranti va però fatta una precisazione. Socrate utilizza qui l'espressione ὁ πολιτικός, che è abbastanza rara in Platone.<sup>13</sup> L'impiego parsimonioso è tanto più interessante perché trova riscontro

---

<sup>10</sup> DE STRYCKER / SLINGS (1994) 280 *ad Apol.* 22a9: «to the modern reader it may seem surprising that poets should be thought to enjoy a reputation for intellectual ability or σοφία». Ovviamente si tratta di una generalizzazione: si pensi al discorso *Il poeta e il politico* tenuto da Salvatore Quasimodo alla cerimonia per la consegna del premio Nobel per la Letteratura nel 1959; in quel caso, però, l'associazione è compiuta sulla base del valore politico che la vera poesia, quella in grado di disturbare il potere, deve assumere. È dunque da leggere come espressione del desiderio post-bellico di ridare forza alla parola poetica, mortificata dagli eventi degli anni precedenti.

<sup>11</sup> *Apol.* 21b9-c2: «Andai da uno di coloro che hanno fama di essere sapienti (τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι), convinto che lì meglio che altrove, con la forza dell'evidenza, avrei potuto smentire (ἐλέγξων) l'oracolo: "Vedi, questo qui è più sapiente di me mentre tu avevi detto che lo ero io"». Cfr. anche 21e6-22a1, in cui ricorre di nuovo il verbo δοκέω. Sebbene il commento di de STRYCKER / SLINGS (1994) neutralizzi la forza di questo termine, così come molte traduzioni, l'espressione è da comprendere all'interno del lessico socratico, tanto più che poco prima Socrate ha descritto la sua reazione all'oracolo come ἀπορία e poco oltre descrive la sua attività come πλάνη, «erranza», altro termine socratico. BEVERSLUIS (2000) 4 n. 4 segnala il problema, ma opta per un timido riconoscimento del valore forte del termine. Nonostante Socrate descriva la sua impresa come una risposta all'ordine del dio, mi sembra che la fondazione di quest'autorità giochi tra un formale rispetto delle regole e la sua corrosione: Socrate vuole innanzitutto confutare l'oracolo. La proposta di MOUZE (2005) 409, che riconosce la natura religiosa (e perciò mitica) di questa nuova fondazione dell'autorità, ribadita a più riprese e anticipata in *Apol.* 20e5-6, va perciò integrata con la considerazione dell'atteggiamento in un certo senso arrogante e disturbante che assume Socrate rispetto all'oracolo (che comunque non riesce a confutare: l'oracolo aveva ragione!); ha sottolineato questo aspetto VLASTOS (1991) 171-174. Questo fatto appare tanto più interessante se lo si confronta con l'atteggiamento dei Sette Sapienti: pur nelle numerose varianti della storia, si racconta che fu indetta una gara per stabilire chi fosse il più sapiente e ognuno di loro rifiutò il premio in palio, affermando di non esserlo. L'esito fu che il premio venne consacrato al dio. Su questo argomento si veda MORGAN (2009), che mette in luce come Platone recuperi il valore degli oracoli e della tradizione delfica in maniera strategica, senza per questo attribuire a Socrate tutti i valori legati a Delfi.

<sup>12</sup> DE STRYCKER/SLINGS (1994) 274 *ad loc.* l'ipotesi viene scartata in favore di una maggiore genericità. Sembra però che si possa inferire, come mostra ROSSETTI (1975), che il figlio di Anito frequentò Socrate per un certo periodo, con il benessere, almeno iniziale, del padre. Un confronto diretto tra Socrate e Anito è messo in scena nel *Menone* (*Men.* 89e9-95a6), in cui i due discutono brevemente della virtù e dei suoi eventuali maestri.

<sup>13</sup> Occorrenze: *Euth.* (1); *Apol.* (4); *Plt.* (20); *Phaedr.* (2); *Euthd.* (1); *Grg.* (5); *Men.* (4); *Resp.* (2); *Lg.* (4).

anche negli oratori attici: nei discorsi giudiziari di questi autori le parole che indicano una competenza specifica in campo politico (πολιτική τέχνη, πολιτική ἐπιστήμη) non sono mai utilizzate.<sup>14</sup> Al loro posto occorrono espressioni, come οἱ ῥήτορες, che sembrano voler occultare la loro natura di esperti nel governo della πόλις e focalizzare l'attenzione invece su una competenza precisa, quella retorica.<sup>15</sup> Bertrand spiega questa reticenza come il residuo ideologico di una concezione della politica animata da un'ampia partecipazione cittadina agli affari della città, di cui ormai si era persa traccia; a dire il vero, lo studioso nota che l'assenza nei fatti di una simile pratica potrebbe datare già all'età di Pericle.<sup>16</sup>

È per questa ragione che πολιτικοί e ῥήτορες, spogliati delle connotazioni ideologiche, possono quasi valere come sinonimi: in effetti, il termine ῥήτωρ viene utilizzato nel IV secolo per riferirsi a quell'insieme di cittadini politicamente attivi e in grado di servirsi delle competenze maturate in seguito a una specifica formazione.<sup>17</sup> Come sottolinea Hansen, ῥήτωρ viene definito nei νόμοι ogni cittadino che parla al cospetto dei propri cittadini all'interno dei vari luoghi istituzionali; nei discorsi, invece, il termine ha un significato politico e viene utilizzato per riferirsi a quei cittadini che prendevano *abitualmente* la parola, a differenza degli ἰδιῶται, che lo facevano soltanto di tanto in tanto.<sup>18</sup> Come nota però Villacèque, nelle orazioni professarsi ἰδιώτης era un *topos* retorico contro l'accusa di fare della politica la propria professione;<sup>19</sup> appare perciò forse sotto un'altra luce l'eguale professione fatta da Socrate durante il

---

<sup>14</sup> BERTRAND (2001) 940.

<sup>15</sup> BERTRAND (2001) 940: «D'autre part, l'usage de métonymies imprécises pour désigner ceux dont il faut bien reconnaître qu'ils étaient de véritables professionnels de la politique, qu'on les ait appelés *hoi rhêtôres*, ou que l'on se soit contenté de les représenter dans leur pratique en usant de participes descriptifs, *hoi legontes*, *hoi politeuomenoi*, témoigne de ce que l'idéologie dominante refusait que fût exprimée l'idée qu'il dût exister, dans la cité, quelqu'un qui fût particulièrement apte à s'occuper des affaires publiques par l'effet de son expertise, *ho politikos*».

<sup>16</sup> BERTRAND (2001) 934 che sottolinea la distanza tra le pratiche effettive e il celebre manifesto ideologico di Pericle (Thuc. 2.37-41); *contra* HANSEN (1983) 36, per il quale il termine ha un valore elogiativo. Sull' "ideologia della città" si veda LORAUX (1993). VILLACÈQUE (2013) 55 individua il periodo intorno al 462, l'epoca delle riforme di Efialte, come momento dell'ἰσηγορία ateniese e del reale potere del δῆμος, di cui sarebbe un segnale la possibilità per l'ἐκκλησία di proporre emendamenti alle proposte della βουλή. Per una discussione recente dei paradossi della democrazia ateniese si veda GIANGIULIO (2016). Va comunque notato che ῥητορικός e ῥητορική, come altri termini in -ικός/-ική, sono probabilmente una creazione platonica; si rimanda a HERRMANN (2001) 27 n. 10.

<sup>17</sup> Come segnala VILLACÈQUE (2013) 323, altri termini che indicano questi professionisti della politica sono οἱ λέγοντες, οἱ πολιτευόμενοι, οἱ δημαγωγοί, οἱ ἡγεμόνες; l'incertezza terminologica registrata dagli studiosi spiega forse perché nel V libro della *Repubblica* Socrate e Glaucone si attardano a discutere i vari modi in cui sono identificati i governanti.

<sup>18</sup> HANSEN (1983) 48; ci si riferiva a chi interveniva in Assemblea anche con ὁ βουλόμενος.

<sup>19</sup> VILLACÈQUE (2013) 327.

processo.<sup>20</sup>

La presa di distanza dal “mestiere” del politico è in realtà una delle spie della crescente professionalizzazione di questo ambito, un fenomeno già iniziato del V secolo,<sup>21</sup> ma per cui gli autori di IV secolo sembrano addirittura prevedere un *cursus* di discipline di base (per esempio il diritto e l'economia):<sup>22</sup> consigliare correttamente la città sta diventando un affare di esperti.<sup>23</sup>

La definizione di questi esperti e del contenuto del loro sapere è uno dei temi portanti di alcuni dialoghi: la *Repubblica* affronta la questione della migliore πολιτεία, mentre il *Politico* si concentra sullo statuto della τέχνη πολιτική e sulla figura del vero uomo politico. Ci sono però anche dialoghi, come il *Gorgia* e il *Menone*, che pur non occupandosi del governo della città da una prospettiva “definitoria”, citano eminenti personaggi del passato che hanno svolto incarichi di grande rilievo.<sup>24</sup> Questi due dialoghi pongono tuttavia un problema, perché, se nel primo la condanna verso i responsabili della politica ateniese di V secolo appare molto dura, nel secondo la critica

---

<sup>20</sup> *Apol.* 23b7-c1; 32a3-4; 33a1-5 e *Grg.* 473e6. Socrate parla del φιλόσοφος come detentore della vera τέχνη πολιτική in *Grg.* 521d6-8; si autodefinisce ῥήτωρ in *Resp.* 536c7. Da *Apol.* 32a9-e1 e da *Grg.* 473e6-474a1. sappiamo che Socrate ha fatto parte della βουλή ed è stato pritano nel 406 a.C. all'epoca della battaglia di Arginuse. Proprio in quell'occasione si era distinto perché fu l'unico a votare contro la condanna a morte dei generali che, pur vittoriosi, non avevano raccolto naufraghi e morti a causa di una tempesta. In questo senso la rappresentazione di Socrate sembra voler corrispondere a quella tipologia di cittadini che, nelle parole di Hansen (1983) 45, «took it upon themselves occasionally to act as *ho boulomenos*, but they avoided any regular or 'professional' involvement in politics. They were emphatic in stating that they were *idiotai*, and they did not like to be grouped with those *rhetores* who took the platform incessantly». Che il Socrate platonico abbia come orizzonte quello della πόλις lo si comprende anche dal premio che, invece della pena, propone che gli venga offerto per il suo comportamento: i pasti al Pritaneo, al posto degli atleti vittoriosi. Sulla sostituzione del paradigma guerriero/atletico con quello filosofico/politico nel V libro della *Repubblica* si veda GASTALDI (2000) 301-307.

<sup>21</sup> BERTRAND (2001) 929-937 analizza in particolare l'*entourage* pericleo (Anassagora, Damone, Protagora).

<sup>22</sup> BERTRAND (2001) 937-939 e VILLACÈQUE (2013) 324-325. Gli studi condotti sugli autori di decreti ed emendamenti tra V e IV secolo mostrano inoltre che costoro provenivano, nella stragrande maggioranza di casi, da classi agiate, si veda VILLACÈQUE (2013) 320-321. Per questa ragione PERLMAN (1963) 334 è contro l'idea di leggere lo scontro tra le differenti fazioni come un conflitto di classe.

<sup>23</sup> Si veda la critica di Eschine a Demostene citata da VILLACÈQUE (2013) 325-329: salire di tanto in tanto sulla tribuna o, al contrario, presentarsi in modo continuo all'Assemblea viene considerato l'elemento di discriminazione tra la politica democratica e quella di professione (Eschine, *Contra Ctesiph.* 220).

<sup>24</sup> È in particolare l'operato di Pericle che sembra presentato in una luce diversa. Pericle viene citato anche nell'*Alcibiade*, ma come tutore (ἐπίτροπος) di Alcibiade (*Alc. I* 118c1-2) Nel *Simposio* (*Symp.* 215e4-5) Pericle viene descritto come un oratore capace, anche se non quanto Socrate, e per questo viene assimilato a Nestore, bravo parlatore, ma anche ad Antenore, considerato un traditore (*Symp.* 221c8). Anche nel *Fedro* viene preso in considerazione per le sue capacità oratorie, che perfezionò grazie allo studio delle “cose celesti” con Anassagora. Interessante per quanto si dirà in seguito è che nel *Protagora* (*Prot.* 319e3) Pericle viene definito il «padre di tutti questi giovincelli», riferendosi forse non soltanto al pubblico nella casa di Callia, ma anche agli ascoltatori. Riprendo qui la distinzione già citata di VIDAL-NAQUET (1996) 96 tra «attori» e «personaggi» della società platonica.

appare attenuata.<sup>25</sup> Va comunque notato che questi testi discutono soprattutto la capacità o l'incapacità di uomini dalla fama ancora splendente di rendere migliori i propri concittadini e familiari.<sup>26</sup>

Più difficile è comunque stabilire quali «attori» compaiano sulla scena nel ruolo di politici. Dal novero è forse possibile escludere gli stranieri, anche se un meteco come Polemarco, che compare come interlocutore nel I libro della *Repubblica*, fu fortemente implicato nelle faccende politiche ateniesi; come si vedrà nel paragrafo 2.4.1, questa categoria era in effetti integrata nella vita politica ed economica di Atene più di quanto l'ideologia della città abbia voluto far credere. La stessa difficoltà si riscontra però per illustri ateniesi, come Crizia e Carmide, che non vengono presentati apertamente come uomini politici.<sup>27</sup> L'unica eccezione è in questo senso Callicle, il solo che dichiara apertamente che la retorica, come tutto il resto degli affari puerili da φιλόσοφοι, vada studiata soltanto in vista del comando nella πόλις.<sup>28</sup>

Nella sua versione δικανική la retorica prendeva la forma di λογογραφία. A differenza del πολιτικός, che doveva difendersi dall'accusa di essere un professionista della politica, il λογογράφος era invece malvisto perché offriva i suoi servizi a pagamento, trasformando così la sua attività in una pratica servile. Questa figura era considerata socialmente inferiore al vero e proprio politico e in effetti λογογράφοι di successo erano spesso gli stranieri come Lisia (che però proveniva da una famiglia di ricchi commercianti). Come ha sottolineato Perlman, però, anche la professione di λογογράφος potesse tornare utile per guadagnarsi alleati politici.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> CALVERT (1984) cerca di giustificare il diverso trattamento su basi epistemologiche, individuando nell'assenza dell'ὀρθή δόξα la ragione del cambiamento. La dimostrazione, basata su argomenti evolucionistici, non è a mio parere convincente. DE STRYCKER / SLINGS (1994) 282-283 *ad loc.* confronta questo passo con il luogo del *Menone*, in cui politici e indovini vengono posti sullo stesso piano. Si ritiene così che l'αὐ καὶ sia il segnale di una versione precedente dell'*Apologia*. Nel rimaneggiamento del testo Platone avrebbe eliminato il riferimento alla possibilità che per pura δόξα i politici ottengano risultati effettivi, al fine di degradarli al rango più infimo tra i presunti detentori di un sapere e ottenere un effetto di *climax*.

<sup>26</sup> Grg. 515e2-7. Nel *Menone* (*Men.* 89e9-95a6) la discussione con Anito verte soprattutto sulla trasmissione della virtù.

<sup>27</sup> REGALI (2012) 60-71 ha per esempio mostrato come il personaggio di Crizia venga presentato, almeno nel *Timeo* e nel *Crizia*, più come poeta; diverso è il caso del *Carmide*, in cui il finale presenta il complottare di Carmide e Crizia. Ma si tratta più che altro di un'ombra che il lettore informato dei Dialoghi può cogliere e non di una presentazione di questi personaggi come politici.

<sup>28</sup> Grg. 484c4-485e2. HERRMANN (2011) 27-28 nota in questo senso che il passaggio dalla tecnica alle persone serve a Socrate per "entrare nelle categorie" di Callicle, per cui ῥήτωρ ha un chiaro legame con la pratica del potere e non con la semplice tecnica. Un altro caso di politico, o almeno aspirante tale, è forse *Menone*, perché Socrate sembra accomunarli a questa categoria (*Men.* 95c9).

<sup>29</sup> Sull'attività di logografo si veda PERLMAN (1963) 330-333. Il termine è usato in senso denigratorio tra Eschine e Demostene. Si tenga comunque presente quanto nota VELARDI (2008) 226 n. 185, che richiama

Se nel *Gorgia*, pur tra le critiche, troviamo una moderatissima *laudatio temporis acti*,<sup>30</sup> è forse perché un cambiamento del modo di fare politica si era effettivamente prodotto. Secondo quanto segnala Perlman, verso la fine del V secolo i retori avevano cominciato a pronunciare discorsi al popolo molto più di frequente e ciò spiegherebbe il ruolo sempre più preminente che giocava la formazione retorica.<sup>31</sup> Retorica e gestione della cosa pubblica erano perciò ormai intimamente legati.

Ma per quale ragione nell'*Apologia* i politici vengono colti in “flagranza di ignoranza”? Questo aspetto non viene chiarito, ma va innanzitutto notato che questa è la prima categoria a cui Socrate si rivolge.

Esaminando dunque costui (non occorre che ne faccia il nome, era a ogni modo uno dei nostri politici (τις τῶν πολιτικῶν), cittadini ateniesi, che osservandolo e parlandoci insieme mi ha fatto questa impressione), mi parve questo apparisse (δοκεῖν), sì, sapiente *a molti e soprattutto a se stesso* (ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ), ma che non lo fosse realmente. Allora cercai appunto di fargli notare che si credeva sapiente senza esserlo, attirandomi così l'ostilità non solo sua ma di gran parte dell'uditorio.<sup>32</sup>

In seguito a questo scambio Socrate si rende conto di possedere una certa sapienza (σοφίαν τινά),<sup>33</sup> cioè la consapevolezza di non sapere, a differenza del suo interlocutore che, pur non essendolo, ritiene di essere sapiente. Socrate fa un ulteriore tentativo interrogando un altro di questi politici ritenuto ancora più sapiente, ma l'esito è lo stesso.<sup>34</sup> Non viene qui specificato né in che cosa dovrebbe consistere la σοφία del politico, né quali argomenti Socrate utilizzi per testare la sua conoscenza; ciò che viene sottolineato è in che modo si manifesta il suo falso sapere; come un'apparenza, esso

---

l'attenzione sul fatto che l'espressione non era utilizzata nel solo ambito giudiziario, ma indicava, in senso per lo più dispregiativo, gli scrittori di discorsi di vario genere. Anche Trasimaco era un logografo e a questo aspetto sembra far riferimento anche nella *Repubblica*, come segnala VEGETTI (1998a). Si noti che nel *Gorgia* (*Grg.* 517d7) Socrate assimila l'attività dei politici a quella di «negozianti, mercanti e δημιουργοί»: si può iniziare a intravedere da quest'assimilazione come Platone cerchi costantemente di “confondere le acque” e raggruppare categorie che sembrano distanti, ma nelle quali individua alcuni elementi comuni.

<sup>30</sup> Nel *Gorgia*, che pur attacca violentemente la figura di Pericle, Socrate ammette che comunque i politici di un tempo erano migliori.

<sup>31</sup> PERLMAN (1963) 329.

<sup>32</sup> *Apol.* 21b9-d1. Il modo in cui vengono descritti i politici potrebbe rimandare alla formula introduttiva dei decreti ad Atene: ἔδοξεν τῷ δήμῳ/τῇ βουλῇ.

<sup>33</sup> *Apol.* 20d6-7.

<sup>34</sup> *Apol.* 21d7-e2.

agisce sui molti e su se stesso.<sup>35</sup> Il politico ha dunque dalla sua l'appoggio della maggioranza e una certa altera autostima.<sup>36</sup>

La ricerca socratica però non si ferma qui e il secondo gruppo di interlocutori a cui Socrate si rivolge sono i ποιηταί:<sup>37</sup>

Dopo i politici, infatti, sono andato dai compositori di tragedie, di ditirambi e dagli altri (τοὺς ποιητὰς τοὺς τε τῶν τραγωδιῶν καὶ τοὺς τῶν διθυράμβων καὶ τοὺς ἄλλους), aspettandomi di cogliere in flagrante me stesso, lì, come più ignorante di loro. E prendendo in mano, fra i loro poemi (τὰ ποιήματα), quelli che mi parevano più elaborati (πεπραγμευτεῦσθαι), chiedevo loro di spiegarmeli (διηρώτων ἄν αὐτοὺς τί λέγοιεν), contando fra l'altro di imparare (μανθάνομαι) qualcosa. Ho qualche ritegno a confessarvi la verità, cittadini, ma devo farlo: quasi tutti i presenti, si può dire, spiegavano (λέγειν) meglio di loro le cose che essi stessi avevano scritto (ἔπεποιήκεσαν)! Non mi ci volle molto per capire che anche i poeti facevano quel che facevano non per sapienza (οὐ σοφία), ma per un qualche talento naturale e trascinati dall'entusiasmo (ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες), come gli indovini e i vaticinatori: i quali dicono appunto molto belle cose (πολλὰ καὶ καλά), senza saperne nulla (ἴσασιν δὲ οὐδὲν). Più o meno lo stesso, mi parve, accadeva anche ai poeti, che di più si reputavano i più sapienti (σοφωτάτων), grazie alla loro poesia (διὰ τὴν ποιήσιν), anche in cose in cui non lo erano affatto. (modif.)<sup>38</sup>

Socrate si reca quindi da varie tipologie di compositori (ποιητὰς), di cui ci vengono citate due categorie: i tragediografi e gli autori di ditirambi. Ma chi sono i τοὺς ἄλλους? Il commento di De Strycker/Slings resta vago, rimandando al passo dello *Ione* in cui viene proposta una lista di altri poeti;<sup>39</sup> viene escluso comunque in modo categorico che questa espressione alluda ai poeti comici, perché costoro «certainly did not, in the eyes

---

<sup>35</sup> Nel *Teeteto* (*Theaet.* 176d5-7) definisce tutte le abilità, che *sembrano* saggezza e sapienza, φορτικάι nella gestione del potere politico, βάνουσοι nelle τέχναι; per una breve discussione dell'impiego di questo termine si rimanda al paragrafo 2.2.

<sup>36</sup> ROSSETTI (1975) si è dedicato ad altre fonti, socratiche e non, che ci permettono di ricostruire il contesto dell'accusa a Socrate. Nel saggio citato nota in particolare gli stretti legami che dovevano essere intercorsi tra Anito e Socrate prima dell'accusa e discute i motivi del possibile litigio. Oltre a motivazioni politiche e a un probabile ascendente di Socrate sul figlio di Anito, ROSSETTI (1975) 89 sostiene che costui, che nell'*Apologia* ci viene presentato come δημιουργός e come politico, si fosse indispettito perché Socrate gli aveva fatto notare la sua ignoranza in ciò che esulava dalla sua τέχνη di δημιουργός.

<sup>37</sup> Come si è detto, non si vuole affrontare da un punto di vista teorico il complesso rapporto di Platone con la poesia. Per una discussione di questo aspetto si rimanda a PALUMBO (2008) e VALLE (2016).

<sup>38</sup> *Apol.* 22a8-c6. Ho reso anche τοὺς ποιητὰς τοὺς τε τῶν τραγωδιῶν con compositori, perché non è irrilevante per il discorso che si farà; SASSI (2007) traduce «tragici». Ho invece lasciato ἔπεποιήκεσαν con il senso di scrivere, anche se forse sarebbe meglio un significato più generico, come «produrre».

<sup>39</sup> *Io.* 534c3-4.

of the public, qualify as σοφοί as it is understood in this context». <sup>40</sup> L'esclusione della commedia non pare tuttavia una spiegazione convincente per almeno due ordini di ragioni. Innanzitutto, se il motivo che porta a citare tragedia e ditirambo è che «they were the only [sic!] two genres for which Athens held annual official contests with highly appreciated prizes», <sup>41</sup> allora anche la rappresentazione delle commedie, che a partire dal 486 a.C. furono incluse nelle Dionisie e alla quale erano consacrate le Lenee almeno dal 440 circa, <sup>42</sup> avrebbero lo stesso diritto di figurare. Non va poi dimenticato che al ditirambo era associata soprattutto un grande forza spettacolare e dunque questo genere non rappresenta certo un buon esempio di poesia σοφή. <sup>43</sup>

Prima di affrontare la spinosa questione del valore “sapiente” della poesia, per cui essa “insegna” e ha perciò una funzione educativa, va notato che ai poeti viene qui riconosciuta la capacità di «dire molte cose belle». Questa capacità, che li assimila agli indovini e ai vaticinatori, è un misto di predisposizione naturale (φύσις) e ispirazione (ἐνθουσιασμός). <sup>44</sup> Senza voler entrare nel vivo della discussione sull'ispirazione, può essere qui sottolineato un aspetto: in questo passo, dei poeti non viene screditata l'ispirazione divina, ma la pretesa di sapere ciò di cui stanno parlando. In effetti, la valorizzazione dell'ispirazione e della figura dell'indovino ritorna in alcuni punti difficili della discussione dialettica, dove la soluzione è trovata grazie alla mediazione socratica di un messaggio divino. <sup>45</sup> Come ha notato Casertano, se all'invasamento e alla follia, filosoficamente intesi, viene riconosciuto un posto di rilievo, nel *Fedro* l'unico a essere definito una forma vera e propria di μανία è ἔρως, che anima la filosofia, mentre le altre tipologie sono considerate forme dell'ἐνθουσιασμός: c'è dunque, nella forma

---

<sup>40</sup> DE STRYCKER/SLINGS (1994) 281 *ad loc.* Nella lista dello *Ione* figurano comunque gli ἰάμβους.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> MASTROMARCO/TOTARO (2008) 2-3. Alle Lenee vengono integrati anche gli agoni tragici nel 432 a.C.

<sup>43</sup> Una delle confusioni che si genera nella discussione sulla σοφία dei poeti, aspetto che in effetti rivendicavano, dipende dalla sua definizione. La σοφία che si intesta il poeta non è la stessa in base alla quale Platone giudica il suo operato.

<sup>44</sup> I poeti ricorrono all'αἰνίττεσθαι (*Resp.* I 332b9c3) come gli indovini (*Charm.* 164e5-7) o i sofisti (*Theaet.* 152c9). Cfr. *Schol. Arat.* 96-97 πεποιήται δὲ τὸ πᾶν ποιητικῆ ἀνιγμάτωνδαι ἔξουσίᾳ χεχημένον τοῦ ποιητοῦ, citato in NÜNLIST (2000a) 233 n. 28. Nel *Menone* (*Men.* 99b5-e2) i politici, come gli indovini, possono compiere delle azioni giuste per la città senza possedere una reale conoscenza. Come si può intravedere da questa osservazione, nei Dialoghi le caratteristiche degli avversari vengono intenzionalmente confuse. MURRAY (1981) ha cercato di mostrare come l'idea del carattere eccezionale dell'ispirazione compaia in Platone; in precedenza, ispirazione e tecnica vanno di pari passo.

<sup>45</sup> Si veda per es. *Phlb.* 28b7-10. Ma si veda anche *Resp.* 453c7-9 in cui Glaucone invita Socrate a farsi interprete (ἐρμηνεύσαι) del discorso che afferma un'uguaglianza cognitiva tra uomini e donne. Cfr. *Pind. fr.* 150 M.: μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ citato da MOST (2011) 15.

erotica, uno scarto, per cui la follia è considerata un prodotto della persona stessa.<sup>46</sup> In questo senso, quando Platone sottolinea la natura ispirata dei poeti, non lo fa per criticarli; il loro problema non è che sono ispirati, ma che non sanno;<sup>47</sup> al contrario, il ricorso a questo repertorio nei Dialoghi nobilita ciò che viene proposto e mira a conferirgli un grado di autorità che trascende i limiti dell'umano.<sup>48</sup>

L'idea che il poeta fosse ispirato dalla Musa, non appare in effetti incompatibile nell'*Odissea*, dove l'aedo viene considerato un *δημοεργός*.<sup>49</sup> A partire da questa caratterizzazione Said ritiene perciò che l'ordine seguito da Socrate nella lista dei suoi interlocutori non sia casuale: i poeti sono collocati tra politici e artigiani perché il loro statuto ad Atene è ibrido tra queste due figure.<sup>50</sup> In realtà, è soprattutto tra la fine del VI secolo e l'inizio del V secolo che assistiamo allo sviluppo di metafore artigianali in relazione alla poesia.<sup>51</sup> Questa nuova formulazione dipende probabilmente da un

---

<sup>46</sup> CASERTANO (1991a). CARASTRO (2006) 189-214 ha invece analizzato in che modo Platone introduca nei Dialoghi la magia, in modo sia negativo che positivo.

<sup>47</sup> CASERTANO (1991a) 44-45 rintraccia nei Dialoghi un'accezione positiva sia della pazzia che dell'ispirazione; come nota inoltre lo studioso, in questa valorizzazione dell'ispirazione vengono messi sullo stesso piano politici, indovini e poeti (*Men.* 99c11-d4) e pazzi sono anche i filosofi. I poeti sono detti ispirati in *Lg.* 682a1-5.

<sup>48</sup> Cfr. MOUZE (2005) 406: «Si l'on reprend les thèses platoniciennes fondamentales, celles qu'il énonce effectivement, et celles qu'on lui attribue comme telles sans hésitation, on s'aperçoit qu'elles sont toujours présentées comme un discours inspiré, poétique, mythique, comme énoncées par des devins, des prêtres. Socrate ne les prononce jamais réellement en son nom propre, mais toujours il prétend les tenir d'un tiers, ce tiers étant à chaque fois un personnage inspiré, en relation, d'une manière ou d'une autre, avec les dieux». Che si intenda questo intervento in senso metaforico, come un semplice tentativo di nobilitare la *φιλοσοφία*, o lo si prenda alla lettera, l'aspetto importante è a mio parere la valorizzazione di questa caratteristica.

<sup>49</sup> Hom, *Od.* 17.383. Sulla tensione tra ispirazione e natura artigianale della poesia, che risale già all'*Odissea*, si veda BOUVIER (2003). Lo studioso ricorda come *ποίημα*, *ποιητής* facciano il loro ingresso nella lingua greca nel V secolo; prima di questo momento, infatti, la poesia è descritta nei termini di attività musicale e canto. Lo studioso mostra inoltre come questa tensione sia dovuta alla duplice necessità di rivendicare un sapere specifico per la propria attività e allo stesso di mantenere il prestigio che discendeva loro dall'ispirazione divina. In effetti, nell'*Apologia* Socrate riconosce ai poeti l'ispirazione, mentre la conoscenza tecnica soltanto ai *δημιουργοί*, separando le due caratteristiche. Che Platone voglia attribuire il possesso di entrambe soltanto al *φιλόσοφος*? SAID (2001) 74 richiama un passo di *Pind.*, *Pyth.* 3.113, in cui il poeta è assimilato a un *τέκτων*, un falegname. BOUVIER (2003) 99 nota però che il passo dell'*Odissea* insiste soprattutto sullo statuto sociale che accomuna l'indovino, il medico e il falegname.

<sup>50</sup> SAID (2001) 73: «Ce qui me paraît caractériser le statut des tragiques dans la démocratie athénienne et qui explique la difficulté qu'il y a à les situer, c'est la position intermédiaire qu'ils occupent entre l'homme de métier et le politique»; Said nota in aggiunta che è lo stesso ordine del *Fedro* (*Phaedr.* 268a8-269b9). Nel *Simposio*, però, l'ordine è retori (*Fedro* e Pausania), medico/artigiano Erissimaco, poeti (Aristofane e Agatone), anche se com'è noto il discorso di Aristofane viene rimandato per via del singhiozzo che l'ha colto. Sugli aspetti socio-economici della figura del poeta si veda anche GENTILI (2011) 237-265.

<sup>51</sup> BOUVIER (2003) 89 spiega lo sviluppo di questo sistema di metafore come un modo per «souligner leur savoir-faire artisanal». Va notata, come segnala FORD (2002) 138, la reticenza dei poeti di V secolo nell'usare il termine *ποιητής* anche quando si presenta come «artisan of songs». Nella sua ricostruzione dell'origine della parola FORD (2002) 132-139 nota infatti che nessun poeta definisce la propria attività in

mutamento nel rapporto con la Musa: ora il poeta produce il suo canto e lo può trasmettere.<sup>52</sup> È proprio in Platone che troviamo un primo impiego generalizzato di questi termini (ποιητής/ποίησις) per indicare l'attività poetica.<sup>53</sup>

Ai poeti erano inoltre associata una vita itinerante,<sup>54</sup> un aspetto che, per le ragioni che si vedranno nel paragrafo 2.4.1., non poteva incontrare il favore di Platone. In questo modo, infatti, non soltanto i poeti “si vendono” al miglior offerente,<sup>55</sup> ma tra poeta e città si verifica una scissione, con il rischio di una dissoluzione della comunità, dato che i canti sono responsabili della παιδεία.<sup>56</sup>

Non va però dimenticato che, almeno da quello che sappiamo di Atene, la “professione” poetica sembra essere trasmessa all'interno delle famiglie.<sup>57</sup> Questo aspetto è tanto più interessante se si pensa che la famiglia di Platone (e di Crizia) vantava tra i suoi avi Solone, che fu poeta e politico.<sup>58</sup> Di Crizia sappiamo che fu anche

---

questo modo; un'eccezione è un verso di Euripide citato da Aristofane (Ve. 1074: ποιητὴν δ' ἄρα / Ἔρωσ διδάσκει, κἄν ἄμουσος τὸ πρῖν). Un uso massiccio di questa terminologia, soprattutto dei derivati in -ποιος, è fatto invece dai commediografi, ma, anche in questo caso troviamo qualche occorrenza in Euripide (p. 138). Ford cita diverse spiegazioni addotte dagli studiosi per spiegare l'emergenza di questo termine: la separazione tra composizione e *performance*, l'influsso della sofistica o dei pensatori della Ionia la nuova condizione del poeta, che vende i propri canti e che perciò li concepisce come oggetti. In definitiva, anche Ford sottolinea come in questa nuova concezione della μουσική giochi l'idea del saper fare artigianale; ma la parola ποιητής è caratteristica di nuove forme di sapere—e della commedia, che ridicolizza questo modo di parlare della poesia.

<sup>52</sup> BOUVIER (2003) 93.

<sup>53</sup> BOUVIER (2003) 94.

<sup>54</sup> SAID (2001) 80-84; si veda anche la caricatura del poeta, pronto a mettersi al servizio della neonata Nubicuculia (Av. 904-57).

<sup>55</sup> *Resp.* 568b8-d1, dove si dice che i poeti ricevono compensi onori sia dai tiranni che dalle democrazie; non si dimentichi che verso il 408 sia Euripide che Agatone si recarono alla corte del tiranno Archelao, dove entrambi finirono i propri giorni. Cfr. MASTROMARCO/TOTARO (2008) 61 e 121. I poeti condividono questa caratteristica, così come l'erranza, con i sofisti e gli esperti della parola (*Prot.* 311a8-e6, *Resp.* 600c3-e3, *Soph.* 231d2-11), ma anche con figure come Senofane, che è in effetti qualificata la sua attività come ῥαψοδεῖν raspo da Diogene Laerzio (*Diog. Laer.* 9.18). SAID (2001) 87-88 nota che dalle fonti a nostra disposizione abbiamo informazioni sulla paga che ricevevano coreuti, attori e altri “professionisti della cultura” come poeti lirici e sofisti; al contrario non sappiamo se i poeti della città, e in particolare i tragediografi, ricevevano un compenso. Il passo della *Repubblica* citato sembra lasciar intendere che, oltre ai tiranni, anche la democrazia stipendiasse i suoi poeti, ma è difficile stabilire se l'affermazione abbia soltanto valore polemico. È poi interessante quanto nota GENTILI (2011) 247, secondo cui anche Erodoto avrebbe ricevuto del denaro per la lettura pubblica della sua opera.

<sup>56</sup> In *Resp.* 424 c3-6 si dice che il mutamento nella μουσική è responsabile del mutamento all'interno della πόλις. SAID (2001) 91 sostiene che il differente trattamento dei poeti tragici rispetto ai lirici sia da imputare a un cambiamento all'interno della città. Importanza delle istituzioni della città. Sull'importanza delle *performances* corali per l'unità nella città di Magnesia si veda PRAUSCELLO (2013a); sull'integrazione di aspetti ludici JOUET-PASTRÉ (2000); sul teatro come origine del mutamento politico nelle *Leggi* GASTALDI (2005). Come si vedrà, nella città di Magnesia ad alcune figure, superati i quarant'anni, sarà concesso il diritto di fare viaggi, ma soltanto come emissari pubblici: si tratta dei messi, degli ambasciatori e degli θεωροί. Su questo aspetto si veda il paragrafo 2.4.1.

<sup>57</sup> SAID (2001) 75, che cita in particolare le “dinastie” di tragediografi.

<sup>58</sup> Sulla parentela con Solone, oltre a *Diog. Laer.* 3.1., si veda *Charm.* 155a2-3.

poeta,<sup>59</sup> quanto a Platone, Diogene ci racconta che si dedicò alla poesia prima di incontrare Socrate e dar fuoco alle sue opere.<sup>60</sup>

Artigiani o ispirati, resta da capire quale ruolo svolgessero effettivamente i poeti. È ovviamente impossibile, se non scorretto, fornire un'unica risposta. Non è infatti possibile ridurre la poesia a una sola funzione all'interno della Grecia antica, nei diversi luoghi, periodi e occasioni.<sup>61</sup> In effetti, la poesia può essere un atto religioso, una forma di intrattenimento, un tentativo di salvare la memoria di gesta eroiche, una modalità di istruzione morale; va inoltre riconosciuto che in molti casi queste funzioni possono intrecciarsi tra loro.<sup>62</sup> Quello che però qui ci interessa è che cosa si diceva della poesia e del suo ambito di competenza. Secondo Pindaro, per esempio, alla poesia spetta il compito di dispensare lode e biasimo.<sup>63</sup> In un caso del genere, perciò, il canto viene dipinto come ciò che serve a magnificare le opere degli uomini e a garantire loro l'immortalità. Che ne è però del ruolo educativo della poesia, di quella «enciclopedia tribale», per dirla con Havelock?<sup>64</sup>

In effetti, di questo discorso sul ruolo educativo della poesia sembra difficile trovare molte tracce prima del V secolo. Un abbozzo relativo a una simile funzione sembra trovarsi, come ha notato Woodbury, solo nell'elegia e in particolare—fatto non trascurabile per comprendere l'operazione platonica—in Solone.<sup>65</sup> Una più ampia

---

<sup>59</sup> REGALI (2012) 60-71. La produzione di Crizia in versi e in prosa è raccolta in Bonazzi (2008) 384-421.

<sup>60</sup> Diog. Laer. 3.21-23. La notizia può anche essere un semplice aneddoto costruito dalla tradizione biografica successiva; resta comunque l'appartenenza di Platone a una delle famiglie ateniesi che vantavano una grande dimestichezza con questa pratica.

<sup>61</sup> WOODBURY (1976) 248; sulle diverse occasioni poetiche rivoluzionario è stato lo studio di GENTILI (2011), anche se sembra propendere per un'interpretazione della poesia come «addottrinamento culturale», sulla scorta di Havelock. DETIENNE (1977) 5, riprendendo un verso di Teocrito, rileva che la funzione tradizionale del poeta sia «celebrare gli Immortali, celebrare le imprese degli uomini prodi»; non molto diverso è lo scopo delle forme poetiche ammesse nella καλλίπολις, inni per gli dei ed encomi per gli αγαθοί (Resp. 607a4-5). È al V secolo che si può attribuire un'unificazione del campo poetico e si può rintracciare in Platone il principale responsabile di questo fatto.

<sup>62</sup> In questo senso quello che diventa interessante per lo studioso è forse meno adottare un approccio specifico, ma piuttosto registrare i cambiamenti e i posizionamenti reciproci che i discorsi pronunciano su loro stessi. Questo non esclude che la poesia possa essere letta, per esempio, da una prospettiva cognitivo-morale o, al contrario, che la filosofia possa essere indagata nei suoi aspetti "estetici". Se però si vuole comprendere in che modo si struttura un'autorità bisogna osservare rispetto a quali rivali si posizioni e in che modo lo faccia, oltre ad analizzare ciò che reclama come suo esclusivo ambito di competenza.

<sup>63</sup> Pind. Pyth. 3.112-115 e Nem. 7.61-63. Cfr. Lg. 730b5-c1, in cui lode e biasimo sono considerati più forti della legge, e Ps-Plat. Min. 320e2-321a5, in cui si dice che i poeti hanno grande potere sulla δόξα sia nella lode (εὐλογοῦντες) che nel dire male (κακηγοροῦντες).

<sup>64</sup> HAVELOCK (1983) 77.

<sup>65</sup> WOODBURY (1986) 248. Cfr. Solon. 4.30-31 W. Oltre a Solone, Woodbury cita Teognide, (Theogn. 1.35-36 e 565-566) ed Eraclito (fr. B57 DK) e sostiene che nel periodo arcaico la poesia non insegna, ma è materia di insegnamento. VESPERINI (2015) ha mostrato come l'etichetta "poesia didascalica" sia una

proliferazione di questo concetto sembra svilupparsi in concomitanza con la diffusione della sofistica ad Atene,<sup>66</sup> anche perché la poesia viene ora commentata e diventa oggetto di riflessione.<sup>67</sup>

Una splendida testimonianza della polemica sulla funzione educativa della poesia la troviamo nelle *Rane* di Aristofane.<sup>68</sup> Accompagnato dal servo Xantia, Dioniso in persona si mette in cammino verso l'Ade perché ha bisogno di un poeta capace: ormai non ce ne sono più molti e quei pochi che sono rimasti sono κακοί, dice Dioniso facendo il verso a una tragedia di Euripide.<sup>69</sup> Dopo vari incontri non sempre piacevoli, i due giungono nell'Aldilà, dove Ade indice una gara (ἀγῶνα) e un giudizio (κρίσιν) tra Eschilo ed Euripide per stabilire quale dei due poeti sia migliore.<sup>70</sup> È durante la contesa che viene menzionato, da parte di Euripide, il ruolo educativo della poesia:

[ESCH.] Ma perché non possa dire che sono a corto di mezzi, rispondimi: perché

---

categoria moderna, che non trova riscontro nel modo in cui gli antichi percepivano le opere che vengono generalmente classificate con questa etichetta. Vesperini sostiene che i cosiddetti poeti didascalici ambivano a fornire, tramite la poesia, un'immagine del sapere.

<sup>66</sup> WOODBURY (1986) 247, che tuttavia, assumendo la posizione di Jaeger, riammette quanto sembrava aver escluso. Che il tema dell'educazione fosse un'ἐπάγγελμα della sofistica ci viene detto da *Prot.* 319a3-7; *Grg.* 519c3-d1, *Grg.* 519e2-8; *Men.* 95b1-10; *Euthyd.* 273d8-9, *Euthyd.* 274a3-4, citati da DE STRYCKER/SLINGS (1994) 262 *ad Apol.* 19d9. Anche FORD (2002) 197-198 riconosce la scarsa attestazione del ruolo educativo della poesia, ma aggiunge che «spreading fame was always a form of teaching, [...] the role of the oral poet was above all to preserve, formulate, and convey social norms». Questo però può essere considerato un effetto più generale di tutte le istituzioni di una società. Come sottolinea lo studioso, anche i passi raccolti da Verdenius in cui Omero viene definito educatore dei Greci, confermano la scarsa presenza di questo tema prima del V secolo a.C. L'epica in realtà sottolineava piuttosto la funzione piacevole del canto (altro punto della critica platonica). Il commento di DE STRYCKER/SLINGS 1994 assume *in toto* l'idea che ogni genere di poesia abbia per i Greci di tutte le epoche una funzione educativa. Si noti che nei Dialoghi è un sofista come Protagora a parlare della poesia, anche nel suo aspetto musicale, in termini educativi (*Prot.* 325e1-326b6).

<sup>67</sup> CAMBIANO (1992) 531: «La poesia è per essi un serbatoio di temi o di moduli stilistici, ma soprattutto oggetto di riflessione linguistica. Con i sofisti si inaugura la pratica di assumere testi altrui come referenti e strumenti del proprio sapere e di scrivere libri su libri altrui». Va però detto che anche nei simposi è possibile ritenere che si commentasse la poesia. Sul rapporto di scontro/appropriazione della sofistica nei confronti della poesia e sull'uso retorico-didattico del mito si veda KNUDSEN (2012) in particolare p. 34 e p. 55; la studiosa legge un esempio di questa competizione con la poesia nell'*Encomio di Elena* gorgiano. L'associazione tra σοφιστής e scrittura sembra data per ovvia in *Phaedr.* 257d4-8. È vero che il brano si riferisce alla pratica della logografia, termine come si è visto dispregiativo,

<sup>68</sup> BOUVIER (2004) contesta le letture, tra cui quella di Jaeger, che considerano le *Rane* di Aristofane una testimonianza della funzione educativa della poesia nel mondo antico. La dichiarazione contenuta nella commedia, sulla poesia capace di “rendere gli uomini migliori, vorrebbe al contrario ridicolizzare proprio quel teatro che avanzava pretese nel campo dell'educazione. La polemica aristofanea sarebbe invece piuttosto legata alla questione dell'εὐγένεια, nel quadro di un contesto storico-politico in cui le strutture di assimilazione e riproduzione della classe dirigente aveva iniziato a scricchiolare ormai da tempo. Come si vedrà, si può concordare sul fatto che Aristofane non sposi questa posizione, a maggior ragione perché l'immagine del poeta-maestro rientra in una polemica tra commediografi.

<sup>69</sup> Aristofane, *Ra.* 71-72.

<sup>70</sup> *Ra.* 785-786.

ammiriamo (θαυμάζειν) un poeta (ἄνδρα ποιητήν)?

[EUR.] Per la sua abilità (δεξιότητος) e i suoi ammonimenti (νουθεσίας), perché rendiamo migliori (βελτίους ποιούμεν) gli esseri umani nelle città (τούς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν).<sup>71</sup>

Se nella parte precedente di questo confronto la contesa verteva sugli aspetti formali delle tragedie, viene qui discusso l'effetto dei due autori sui cittadini. Eschilo segue l'argomento di Euripide e lo attacca proprio su questo punto, contrapponendo alla gentaglia formata dalle tragedie del rivale gli uomini nobili e forti della generazione di Maratona.<sup>72</sup> Non riconosce comunque soltanto a se stesso questa capacità educativa e invita a considerare «quanto sono stati utili (ὠφέλιμοι), fin dall'inizio, i migliori (γενναῖοι) poeti»: Orfeo, Museo, Esiodo e Omero hanno tutti insegnato (ἐδίδαξαν) qualcosa.<sup>73</sup>

Come hanno mostrato Bakola e Bastin-Hammou, se i personaggi delle *Rane* discutono la pretesa educativa della tragedia, Aristofane sembra però rifiutare l'immagine del poeta-maestro, in favore di una figura capace di «consigliare» i propri concittadini.<sup>74</sup> In particolare Bastin-Hammou ha messo in evidenza come dietro al diverso uso che Aristofane fa dei termini διδάσκαλος e ποιητής sia adombrata una precisa *persona poetica* che l'autore vuole far emergere.<sup>75</sup> Nelle *Rane* è invece Euripide, che la commedia

---

<sup>71</sup> Ra. 1007-1009. PADUANO (2007) traduce θαυμάζειν con «ammirare»; il verbo in realtà indica un rispetto accompagnato da meraviglia, come segnala WOODBURY (1986) 245. Nella commedia è Euripide a introdurre l'idea che il poeta renda migliore i cittadini ed Eschilo lo segue nel suo ragionamento. Come si vedrà, il tema del “rendere migliori” era affrontato nei σωκρατικοὶ λόγοι in cui compariva in particolare la figura di Alcibiade. Per una prima ricognizione dei rapporti tra Socrate ed Euripide si vedano i dati citati in SANSONE (1996).

<sup>72</sup> Ra. 1010-1017.

<sup>73</sup> Ra. 1031-1036; si noti che a Omero è riconosciuto come ambito specifico di insegnamento l'eccellenza militare, dato che si ritrova anche nello *Ione* (Io. 540d2-541e1).

<sup>74</sup> BAKOLA (2008) 4-10 e BASTIN-HAMMOU (2012) in particolare 98. Nel *Maricante* di Eupoli, una commedia di cui possediamo solo qualche frammento, il commediografo controbatte all'immagine del poeta-guaritore, introdotta da Aristofane nelle *Vespe*, con quella del poeta-maestro. Secondo BAKOLA (2008) 23-26 Eupoli si richiamerebbe a una “posa educativa” che si trova già in altri poeti e in particolare in Solone; in questo senso Eupoli vorrebbe contrapporsi all'idea del poeta innovatore, promossa invece da Aristofane. Sulla base di un'analisi dell'impiego di διδάσκαλος e ποιητής in Aristofane. BASTIN-HAMMOU (2012) arriva a sostenere la stessa tesi. Per BAKOLA (2008) 23 n. 78, però, le commedie di Aristofane sarebbero attraversate da una preoccupazione didattica, ma in maniera molto minore. Mi sembra che le prospettive di BAKOLA, BASTIN-HAMMOU e BOUVIER possano essere integrate, restituendoci in pieno i conflitti tra personalità poetiche e discorsi pubblici.

<sup>75</sup> BASTIN-HAMMOU (2012) 99: «il semble que l'emploi différencié que fait Aristophane des termes διδάσκαλος et ποιητής correspond donc, par delà une différence de rôle, à une distinction générique, marqué par une hiérarchie favorable au ποιητής». Secondo BASTIN-HAMMOU il termine non è mai utilizzato dal commediografo per indicare la propria attività, ma piuttosto quella dei propri rivali o dei poeti ditirambici; al contrario, nobilitando il proprio ruolo e dichiarandosi portatore di un messaggio

associa sistematicamente con la sofistica, a farsi promotore della funzione educativa della poesia.<sup>76</sup>

Come va interpretata questa polemica rispetto a ciò che traspare dai Dialoghi? Che la poesia, o meglio, un certo genere poetico, potesse avere *anche* una funzione educativa lo sappiamo dal discorso che questo genere fa su di sé: è il caso di Solone, ma anche di Teognide ed Eraclito.<sup>77</sup> Ma bisogna credere che effettivamente esistesse un'«antica discordia» tra poesia e filosofia?<sup>78</sup> In realtà, l'idea di una “poesia che insegna” non era che uno dei discorsi, per di più marginale, che la poesia faceva su di sé.<sup>79</sup> Si può perciò concordare con quanto sostiene Ford:

---

politico, Aristofane utilizzerebbe ποιητής per sé e per i poeti tragici, tranne nel caso di Agatone (τραγωδιδάσκαλος), le cui opere verrebbero apparentate a quelle dei poeti ditirambici. La distinzione che la studiosa individua è perciò tra un istruttore di coro che riceve un compenso e una missione politico-poetica da uomo libero. La tensione che Bastin-Hammou individua nelle *Rane* è forse risolvibile se si accoglie la tesi di BOUVIER (2004) e la si integra con le osservazioni di BAKOLA (2008).

<sup>76</sup> Per quale ragione questa questione non viene affrontata prima della metà del V secolo, almeno in termini così radicali? Una possibile spiegazione è che fino a quella data la poesia include tutte le funzioni e le diverse declinazioni dell'esperienza umana (politiche, educative, rituali, di intrattenimento); in questo senso, il conflitto è semmai tra generi poetici o tra personalità poetiche. Nel V secolo invece inizia a diffondersi la prosa e a prendere il posto, con varie ramificazioni, della poesia: la poesia diventa allora un oggetto di cui si vogliono individuare le frontiere. Questo fatto non è però secondo me collegato con il mezzo scrittura *in sé*, ma, semmai, con alcuni usi e significati che venivano attribuiti ad essa. Per questo, come ha notato HERRMANN (2011) 30, nell'*Encomio di Elena* Gorgia si trova in una situazione simile a quella della cerchia socratica: deve fondare la retorica contro la poesia. FORD (2002) 248 ricollega la nascita di una teoria della poesia alla diffusione della prosa. Nello *Ione* (Io. 532c8) Socrate chiede al rapsodo di definire la poesia come un tutto unico.

<sup>77</sup> Vedi WOODBURY (1986) 248.

<sup>78</sup> NIGHTINGALE (1995) 60-62 ha mostrato che questa discordia è in realtà una creazione di Platone. MOST (2011) 11 ha analizzato in particolare i frammenti poetici citati da Socrate nel famoso luogo dell'antica contesa, cercando di stabilire a quale genere possano essere ricondotti, arrivando a concludere che si tratti verosimilmente di commedie. Inoltre, (p. 19) propone di rileggere la famosa contesa tra poesia e filosofia di cui parla Platone come un contrasto che oppone «not philosophy *tout court* to poetry *tout court* but Xenophanes to the traditional accounts of the gods found *inter alia* in the epic poets, and not poetry *tout court* to philosophy *tout court* but rather Old Comedy to the general intellectual movements we call philosophy and Sophistic». Secondo MOST (2011) 20 questo significa soprattutto che la lettura educativa dei poeti è parte dell'approccio platonico. Mi sembra però che questo non escluda che Platone volesse “mettere in un sol mucchio” tutti i generi poetici.

<sup>79</sup> Bisogna distinguere i discorsi “ideologici” che gli autori e i generi fanno su loro stessi e la funzione che uno studioso vuole isolare. Platone in questo senso può essere considerato il “fabbricatore” di un approccio cognitivo-morale sia della poesia che più in generale alle altre istituzioni; tuttavia, non sembra dimenticare l'aspetto piacevole che sia la poesia che la pratica filosofica possono provocare. Anzi, come si è visto nel passo delle *Leggi* (Lg. 653a5-c4), il piacere, così come la lode e il biasimo (Lg. 730b5-7) sono un punto di partenza essenziale per l'educazione dell'uomo. Si vedano le osservazioni molto pertinenti di PRAUSCELLO (2013b). A mio parere non è comunque possibile considerare che le esperienze ci si presentino “pure”, ma vari aspetti (cognitivo, sociale, di intrattenimento, religioso) concorrono in ognuna di queste esperienze. Del resto la poesia antica ambiva a glorificare e a fornire immagini di eccellenza e allo stesso tempo, tramite queste esperienze, indirizzava verso una norma sociale. In questo senso i Dialoghi, oltre a invitare a un'esperienza filosofica, mi sembra che vogliano sostituirsi alla poesia anche come esperienza “estetico-religiosa”; una pista che forse varrebbe la pena di esplorare in questa direzione è il nesso visibile/invisibile.

The claims for Homer's wisdom cited by Plato must be analyzed as ideological constructs within a highly complex nexus of assertions and counterassertions. If they appear simply to carry on an established tradition of the poet's authority, they actually are reconstructing it, repositioning Homer yet again within contemporary ways of viewing the world.<sup>80</sup>

Lungi dal rappresentare un fatto scontato, la superiorità gerarchica di quello che, con una semplificazione, si potrebbe chiamare l'aspetto cognitivo-morale delle varie esperienze umane è ciò che Platone vuole fondare.<sup>81</sup> Il sapere del φιλόσοφος si fonda in opposizione a ciò che il discorso poetico aveva rappresentato, ma impone le proprie condizioni di valutazione; la stessa operazione avviene nei confronti dell'oratoria, della sofistica, ma anche della medicina.<sup>82</sup>

Se nell'*Apologia* i poeti si distinguono dai politici perché sono ispirati, ma entrambi non hanno quel sapere che pretendono di possedere, nel *Gorgia* la poesia viene definita una sorta di δημηγορία;<sup>83</sup> anche nel libro VII delle *Leggi*, le opere poetiche, e in particolare le tragedie, vengono esplicitamente paragonate ai discorsi pubblici, e i poeti sono accusati di δημηγορεῖν, di arringare a gran voce, come i cattivi politici, i cittadini di ogni età.<sup>84</sup>

Ma perché politici e poeti vengono accomunati? Nell'*Apologia* il tratto che li unisce è

---

<sup>80</sup> FORD (2002) 206. Ed è nello stesso modo che Aristofane, amareggiato dall'andamento della politica ateniese, sembra ormai voler contendere il posto degli oratori, Bastin-Hammou (2013): «[...] puisque les orateurs sont devenus des démagogues, le poète comique revendique la fonction politique et morale de conseiller et de guide du *démos*».

<sup>81</sup> FORD (2002) 198-199 lo ha notato per Senofane ed Eraclito, «Xenophanes and Heraclitus have been understood as providing the first clear articulation of the didactic function of poetry, but their statements may have been intended to point out an *unrecognized fact rather than to repeat a cultural commonplace*»; aggiunge inoltre «Xenophanes, Heraclitus, and Herodotus may be exaggerating the authority of poets only to show that it belongs to themselves instead. We should regard both the educational view and its opposite as contentious assertions rather than as mirrors of cultural fact». Ford mette in stretta relazione la diffusione dell'istruzione alfabetica con queste affermazioni di Senofane ed Eraclito, che avrebbe perciò reagito a una nuova pratica.

<sup>82</sup> È in particolare rispetto ai sofisti che Platone, come ha sottolineato MORGAN (2009) 557, cerca di dare un contenuto preciso al sapere, che definisce φιλοσοφία, perché costoro rivendicavano una forma di σοφία che poteva essere confusa con quella praticata dal suo Socrate. Molti studiosi hanno mostrato come la "fondazione" di questo campo specifico si verifici con Platone in particolare: HAVELOCK (1983) 229-235, Rossetti Dixsaut Nightingale (2009) 14-59, che analizza il diverso impiego del termine in Platone e Isocrate. La studiosa fa inoltre giustamente notare che il discorso platonico punta a qualificarsi come campo radicalmente nuovo, tanto che dichiara di avere pochissimi predecessori (p. 18); al contrario, non solo nell'*Apologia*, enumera i suoi rivali.

<sup>83</sup> *Grg.* 502c12-d1.

<sup>84</sup> *Lg.* 817c1-d3.

la loro ignoranza. Tuttavia, il discorso politico aveva una propria codificazione e anzi, come ha illustrato Nicole Loraux, l'oratoria funebre, uno dei luoghi privilegiati dell'ideologia della città, aveva già sferrato e, in un certo senso vinto, la sua battaglia nei confronti del potere celebrativo della poesia all'interno dell'istituzione democratica.<sup>85</sup> Contemporaneamente nel IV secolo si consuma una cesura nel campo intellettuale per via della progressiva specializzazione che si sta diffondendo nei vari settori.<sup>86</sup> Questo significa che, se c'era «confusione delle lingue nella definizione dei migliori»,<sup>87</sup> la stessa confusione, o forse bisognerebbe dire conflitto, regnava nelle discipline e nei suoi rappresentanti, in gara per il ruolo di autorità fondanti la comunità.<sup>88</sup> Uno di questi discorsi insisteva in particolare sulla propria capacità di rendere o far diventare migliori i cittadini.<sup>89</sup> Dalla prospettiva platonica, la critica della poesia e della retorica/oratoria viene perciò fondata sulla loro incapacità di fornire una risposta a questa specifica esigenza.<sup>90</sup> Al nostro sguardo sembra qui agire soprattutto un'intenzionale confusione tra le diverse figure da parte di Platone.<sup>91</sup> La confusione c'è, ma è solo apparente, perché tracciare le frontiere di ciascuno di questi ambiti rispetto

---

<sup>85</sup> LORAUX (1993) 74-75: «Entra la gloire des aristocrates et celle des soldats-citoyens s'est donc interposée la cité; et c'est encore la cité qui, *donnant la parole à l'orateur, le sépare irrémédiablement du poète*. Seul détenteur du blâme et de l'éloge dans une société aristocratique, le poète disposait seul du pouvoir de fixer la renommée d'un homme; l'orateur au contraire prête sa voix à la collectivité» (sottolineatura mia). Loraux contrappone l'individualità (del poeta e del destinatario) alla collettività e all'anonimato delle orazioni funebri. Va comunque sottolineato che qui viene considerato un tipo specifico di poesia, il θρηνηος, mentre a ciascun genere, come ha mostrato GENTILI (2011), vanno riconosciute occasioni e funzioni differenti.

<sup>86</sup> AZOULAY (2007) 180, che per questa ragione suggerisce di conservare il termine intellettuale per questo periodo.

<sup>87</sup> DE LUISE (2016) 79.

<sup>88</sup> NIGHTINGALE (2009) 55: «part of Plato's strategy in defining the philosopher is the effacement of the boundaries between merchants, sophists, poets, and politicians». Nel *Menone* (*Men.* 95c9-d1) non sono soltanto i politici, nella persona di Anito, a essere confusi sull'insegnabilità della virtù, ma anche i poeti.

<sup>89</sup> La distinzione tra “rendere migliori” e “diventare migliori” è un tema degli *Alcibiade* redatti da vari socratici, si vedano DÖRING (1984) 27-29 e JOYAL (1993) 268 n. 17, che propone un altro ordinamento dei frammenti di Eschine anche sulla base di questo filo conduttore. Nell'*Apologia* questa espressione ritorna 13 volte. Questa confusione si riscontra anche nell'oscillazione semantica di termini nuovi, come σοφιστής, o meno nuovi, come si è visto per ρήτωρ. Sul σοφιστής si veda NOËL (2000).

<sup>90</sup> HERRMANN (2011) 32 cita diversi passaggi del *Gorgia* in cui parola pubblica e poesia vengono assimilate (*passim Grg.* 454e3-465e6). Per l'ignoranza dei poeti si veda per esempio *Resp.* 600d4-e2 e *Lg.* 719c1-d1. In realtà il poeta viene criticato anche perché mira a produrre soltanto il piacere negli ascoltatori: *Grg.* 502b1-c1, *Resp.* 602b1-11, *Lg.* 659c1-2. Per la centralità del pubblico nel teatro antico si veda *Lg.* 658a4-e5, in cui Platone abbozza una sorta di sociologia del pubblico. La stessa critica viene rivolta da Isocrate ai poeti in *Isocr. Ad Nic.* 48-49. DODDS (1959) 321 afferma che il parallelo tra tragici e politici dipende soprattutto dal fatto che entrambi assecondano i gusti di un pubblico ignorante. Anche Tucide esprime la stessa sfiducia nei confronti dei poeti, a cui aggiunge i λογογράφοι ionici, che compongono più per dilettere l'orecchio che per dire la verità (*Thuc.* 1.21.1)

<sup>91</sup> NIGHTINGALE (1995) 55.

alla φιλοσοφία significa soprattutto istituire i confini di quest'ultima.<sup>92</sup>

Per questa ragione nei Dialoghi poeti e retori/politici sono spesso associati:<sup>93</sup> giudicati sulla base del sapere che Platone attribuisce loro, anche la poesia viene considerata, come la retorica, una forma di discorso pubblico e viene perciò valutata sulla base della sua capacità di rendere o meno gli uomini migliori.<sup>94</sup> Passati al vaglio secondo il criterio della conoscenza, nella sua accezione platonica, politici e poeti svolgevano dunque, anche senza volerlo, un ruolo negativo nella formazione dei cittadini. Questa riflessione platonica sull'influenza formativa delle diverse tipologie di sapere è però anche lo specchio di una più ampia discussione che stava attraversando la πόλις nella seconda metà del V secolo. Una simile polemica, presente in modo carsico in alcuni generi e autori della poesia arcaica, era stata probabilmente innescata in modo radicale dalla pratica dei sofisti. L'interesse per questi due discorsi dipende però anche da un altro fattore. Poesia e retorica occupano entrambi lo spazio del discorso pubblico: è questo spazio che i Dialoghi vogliono riempire.

Per questa ragione, ponendo alla base di ogni attività umana il perfezionamento, Platone da un lato vaglia ogni campo della tradizione, vecchia e nuova, e opera appropriazioni e rifiuti sulla base di questo criterio quasi esclusivo: lo stesso trattamento è riservato non soltanto al linguaggio, ma anche alle istituzioni, alle pratiche, ai riti. Dall'altro lato, politicizzando, nel senso etimologico del termine, l'azione di tutte queste discipline, non può che giudicarle sulla base dell'effetto che provocano sui cittadini: in questo senso riti, pratiche e ovviamente la φιλοσοφία sono al servizio della πόλις.

---

<sup>92</sup> DESCLOS (2003a) 145-163.

<sup>93</sup> SAID (2001) 92 nota che nello *Ione* l'affermazione del rapsodo, secondo la quale Omero è un buon maestro in fatto di eserciti e strategie militari, istituisce una pericolosa relazione con l'ambito della politica. Si vedano *Io.* 541a1-b6, *Resp.* X 509c e 606e, *Xen. Mem.* 4.2.10. Omero è definito maestro di arte militare anche in Aristofane, *Ra.* 1034-1036. PERLMAN (1963) 347 nota che nel IV secolo, all'interno della generalizzata specializzazione degli ambiti di competenza, la figura del politico e dello stratega stavano attraversando un processo di netta distinzione. L'espressione ῥήτορες καὶ στρατηγοί, che si riscontra dalla seconda metà del IV secolo, individua sì per HANSEN (1983) 37-39 e 49- una specializzazione, ma non diminuisce per lo studioso il ruolo politico dello stratega. FORD (2002) 201-208 ha mostrato che la polemica platonica nei confronti dell'epica trova un riscontro in una più ampia discussione sulla formazione degli strateghi.

<sup>94</sup> GASTALDI (2005) 164-165: «Nella città, il teatro diviene un luogo del tutto analogo all'assemblea: in entrambe queste sedi viene impartita una cattiva educazione, che corrompe i cittadini. La strategia della confusione tra categorie è anche la strada percorsa dalla commedia: LORAUX (2003) in particolare segnala un frammento comico in cui σοφιστής (in questo caso Socrate) e donna (ἑταῖρα, cioè Aspasia) vengono assimilati.

## 2.2. Artigiani o sofisti?

Dopo aver esaminato politici e poeti, Socrate decide infine di recarsi da un'ultima categoria di interlocutori.

Alla fine andai dai lavoratori manuali (χειροτέχνας): mentre per conto mio ero consapevole di non conoscere praticamente nulla, costoro prevedevo di trovarli in possesso di parecchie preziose conoscenze (έπισταμένους). E qui non mi sbagliavo, nel senso che possedevano nozioni a me ignote (ήπίσταντο ἄ ἐγὼ οὐκ ήπιστάμην) e in ciò erano più sapienti di me. Ma, Ateniesi, scoprii che i δημιουργοί capaci (οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί) incorrevano nello stesso errore dei poeti (per il fatto di saper esercitare bene la propria arte (διὰ τὸ τήν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι), ognuno si credeva bravissimo anche in materie di massima importanza) e questa loro stonatura (πλημμέλεια) finiva per offuscare il loro effettivo sapere. (modif.)<sup>95</sup>

Socrate si rivolge quindi agli artigiani che hanno come ambito di competenza un lavoro manuale. La menzione di questa categoria in bocca a Socrate non doveva certo stupire, dato che il personaggio è caratterizzato anche nei Dialoghi come frequentatore di artigiani e in generale sembra interessarsi a tutte le tecniche *banausiche*.<sup>96</sup>

Il ruolo del pensiero “tecnico” nei Dialoghi di Platone è stato affrontato soprattutto per comprendere se in questi testi viene proposto un modello di ἀρετή forgiato sulla τέχνη.<sup>97</sup> Contro questa posizione diversi studiosi hanno avanzato l'ipotesi che la τέχνη

---

<sup>95</sup> *Apol.* 22c9-e1. DE STRYCKER/SLINGS (1994) 285 ad *Apol. d6* nota che l'espressione οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί va intesa non in senso morale, ma in termini di capacità; è comunque possibile, come si vedrà, che Platone voglia mantenere una certa ambiguità. Si noti che *πλημμέλεια* indica propriamente la “stonatura” musicale, SASSI (2007) traduce «presunzione». Ho lasciato in greco *δημιουργοί* per mostrarne nel corso dell'analisi l'ambiguità.

<sup>96</sup> In *Grg.* 491a1-b4 Callicle si infervora perché Socrate, com'è sua abitudine, non la pianta di utilizzare esempi che provengono dal mondo dei δημιουργοί: ciabattini, lavandai, cuochi...e medici! Il giovane ateniese intende invece parlare di coloro che si occupano degli affari della città. Un'osservazione simile, anche se meno sdegnata, è pronunciata da Alcibiade in *Symp.* 221e1-222a1. Anche Senofonte attesta una simile frequentazione da parte di Socrate (per es. *Mem.* 3.10.1) altri passi si trovano in BALANSARD (2001)166. Nei Dialoghi sono poi spesso utilizzati esempi da attività considerate modeste. Sul termine βάναισος si veda oltre.

<sup>97</sup> Oppure in una prospettiva storica, per comprendere ruolo e valori associati alla τέχνη; si rimanda alla sintesi dei diversi approcci contenuta in BALANSARD (2001) 5-12. Secondo una prospettiva filosofica la posizione più estrema è quella di Irwin, mentre Cambiano si è interessato più agli aspetti epistemologici che etici della τέχνη. L'importanza del tema della τέχνη nel V secolo a.C. è sottolineata per esempio da VIDAL-NAQUET (1988) 170: «Il est parfaitement vrai que au V<sup>e</sup> siècle, dans une œuvre comme celle de Démocrite, mais aussi dans le *Prométhée* d'Eschyle, chez Anaxagore et chez beaucoup d'autres, on assiste

sia in realtà impiegata come concetto dialettico e vada perciò analizzata all'interno del preciso contesto dialogico in cui occorre.<sup>98</sup> Non è questa la sede per affrontare un argomento così complesso come lo statuto della τέχνη in Platone, a maggior ragione per il fatto che l'*Apologia* non tratta direttamente questo concetto. È però interessante capire qual è il senso della menzione della categoria dei δημιουργοί in un testo programmatico come l'*Apologia*.

Nella sua analisi dei termini che ricadono nel campo lessicale di τέχνη Balansard nota correttamente che «l'activité du *dèmiourgos* n'est pas limitée à des tâches manuelles et l'on aurait tort de le considérer seulement comme un artisan»;<sup>99</sup> tuttavia, la studiosa sembra dimenticarsi di questa preziosa osservazione quando focalizza la sua attenzione sul passo dell'*Apologia* in questione.<sup>100</sup>

Socrate infatti utilizza due termini diversi, prima χειροτέχνης e poi δημιουργός. Mentre δημιουργός racchiude varie tipologie professionali, tra cui i medici, χειροτέχνης è un suo iponimo e si riferisce a una categoria specifica all'interno della più ampia denominazione di δημιουργοί: si tratta di veri e propri artigiani, nel senso moderno del termine, la cui tecnica contempla un lavoro manuale. È probabile che questa differenza stesse iniziando a diventare oggetto di riflessione, stando a quanto possiamo dedurre dalla discussione di Socrate con Gorgia rispetto alla sua τέχνη:

[GORG.] Vedi, Socrate: nel caso delle altre arti (τέχνων), l'intera ἐπιστήμη consiste, per così dire, nella manualità (χειρουργία) e in attività di questo genere (πράξεις); invece nel caso della retorica non c'è nessuna manualità (χειρουργημα), ma tutta l'azione e l'efficacia (ἢ πράξις καὶ ἢ κύρωσις) si produce attraverso i

---

à une prise de conscience du rôle décisif de la *technè* et de l'habilité artisanale dans la libération de l'homme, au cours de l'histoire, des contraintes de la nature».

<sup>98</sup> Una prima opposizione a questa idea è in ROOCHNIK (1992), che sottolinea come il termine τέχνη non si riferisca sempre a una tecnica che produce qualcosa. Il lavoro di BALANSARD (2001) si basa su questo presupposto e compie un'approfondita analisi semantica non solo di τέχνη e dei termini derivati, ma del più ampio campo lessicale. Secondo Balansard la τέχνη in Platone è. Le poche occorrenze di βάνυσος e derivati sono brevemente analizzati in BALANSARD (2001) 24-25. Per un più ampio commento di questa famiglia lessicale si rimanda a Bourriot (2015); l'opera di Bourriot mostra chiaramente come l'associazione tra questo termine dispregiativo e gli artigiani/manovali sia stata compiuta da Aristotele.

<sup>99</sup> BALANSARD (2001) 70-94 e in particolare 72: «Le *dèmiourgos* est aussi bien “potier” (κεραμεύς) que “médecin” (ιατρός), “cordonnier” (σκυτοτομός) que “pilote d'un navire” (κυβερνήτης). Il rappelle, de ce point de vue, le *dèmiourgos* homérique. [...] Retenons donc seulement que le *dèmiourgos*, dans le *Dialogues*, ne produit pas nécessairement un objet tangible (corsivo mio)».

<sup>100</sup> BALANSARD (2001) 166-179. Probabilmente la studiosa non ha notato questo slittamento perché più interessata a mostrare la mancata coincidenza di questo “programma” con quello effettivamente riscontrabile nei Dialoghi; credo tuttavia che la sua argomentazione sarebbe risultata ancora più efficace, perché Socrate sposta sapientemente l'oggetto della sua conversazione dagli artigiani/manovali agli “esperti”.

discorsi (διὰ λόγων). Per questo sostengo che la retorica è l'arte dei discorsi (περὶ λόγους), e credo di aver ragione». <sup>101</sup>

Una tale precisazione dipende probabilmente dal fatto che, previo compenso, Gorgia vuole procurarsi allievi tra i giovani ricchi della città, intenzionati a fare della politica il proprio mestiere; per questa ragione pretende che sia riconosciuto alla sua attività il valore di τέχνη, ma non vuole in alcun modo essere apparentato a ciabattini e cuochi. <sup>102</sup> Nella formulazione dell'Apologia Socrate riconosce perciò ai χειροτέχνη una conoscenza del proprio ambito; è ai δημιουργοί, come ai poeti, che invece Platone attribuisce la «stonatura», perché pretendono di estendere il loro sapere al di là del proprio specifico campo di competenza. È ragionevole supporre che Socrate non si stia qui riferendo agli artigiani di manufatti?

In effetti, Balansard ha mostrato in modo convincente che l'evocazione di questo campo lessicale nasconde in realtà un'intenzione polemica da parte di Platone nei confronti di quelli che vengono identificati come sofisti. <sup>103</sup> Costoro rivendicano il possesso di una τέχνη e per questo in alcuni dialoghi Socrate li chiama δημιουργοί; <sup>104</sup> se i sofisti definiscono il loro sapere una τέχνη, cercano tuttavia di rifuggire l'assimilazione con gli artigiani che alle loro orecchie—e a quelle dei loro ricchi allievi—

---

<sup>101</sup> *Grg.* 450b6-c2. Nel passo che segue (*Grg.* 450c6-e2) Socrate riformula quanto detto da Gorgia, aggiungendo alle τέχνη che si esauriscono nell'ambito della parola l'aritmetica, il calcolo, la geometria, la scacchistica; la retorica—se Socrate ha ben inteso il pensiero di Gorgia—ricade tra queste.

<sup>102</sup> DESCLOS (2013) nota che già nell'*Iliade* (*Il.* 11.511-515) il medico viene dipinto come superiore rispetto agli altri esperti. Diverso è il caso della medicina, a cui Gorgia non riconosce la stessa capacità persuasiva della retorica e cita un in proposito un aneddoto personale (*Grg.* 456b1-c7). Secondo JOUANNA (2014) 3, il medico pubblico veniva scelto dal popolo sulla base di un discorso persuasivo; lo studioso indica come fonti *Grg.* 514d3-e6 e Senofonte, *Mem.* 4.2.5.

<sup>103</sup> BALANSARD (2001) 165.

<sup>104</sup> Nell'*Ippia Maggiore* (*Hipp. Ma.* 282b5-d5), parlando di Gorgia e di Prodicò (a cui poi viene aggiunto Protagora), Socrate li definisce δημιουργοί e insiste sull'aspetto lucrativo della loro pratica; nel *Protagora* (*Prot.* 312a7-b6) Socrate cerca di capire che cosa Ippocrate voglia apprendere da Protagora, come se fosse un δημιουργός. Qualche linea dopo il passo del *Gorgia* sopraccitato Gorgia concorda con Socrate sulla definizione della retorica come πειθοῦς δημιουργός (*Grg.* 453a2). Come si è visto, la diffusione di immagini "artigianali" in riferimento all'attività dei poeti si diffonde a partire dalla fine del VI secolo e non è necessariamente legata alla sofistica; non va però dimenticato che un riferimento negativo alla poesia "demiurgica", viene fatto da Aristofane nei confronti di Euripide e di Agatone, due personaggi associati alla sofistica: Agatone in Aristoph. *Thesm.* 53-57: κάμπτει δὲ νέας ἀψίδας ἐπῶν, / τὰ δὲ τορνεύει, τὰ δὲ κολλομελεῖ, / καὶ γνωμοτυπεῖ κἀντονομάζει / καὶ κηροχυτεῖ καὶ γογγύλλει / καὶ χοανεύει e 67-69: χειμῶνος οὖν / ὄντος κατακάμπτειν τὰς στροφὰς οὐ ῥάδιον, / ἦν μὴ προῖη θύρασι πρὸς τὸν ἥλιον; Euripide in Aristofane, *Ra.* 799-802: Οἱ. καὶ κανόνας ἐξοίσουσι καὶ πήχεις ἐπῶν / καὶ πλαίσια ξύμπυκτα, / - Ξα. πλινθεύσουσι γάρ; / Οἱ. καὶ διαμέτρους καὶ σφῆνας. ὁ γὰρ Εὐριπίδης / κατ' ἔπος βασανιεῖν φησι τὰς τραγωδίας, citati in DESCLOS (2013) 229.

doveva suonare non proprio lusinghiera.<sup>105</sup> Se i poeti sanno eseguire il proprio compito grazie a una qualche φύσις e all'ένθουσιασμός, Socrate sembra ritenere che i δημιουργοί padroneggino davvero una qualche τέχνη (διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι); alla critica violenta delle loro pretese si associa perciò un parziale e prudente riconoscimento della validità del loro sapere.<sup>106</sup>

La figura del δημιουργός torna però anche oltre nell'*Apologia*, quando Socrate definisce la categoria “socio-professionale” dei nuovi accusatori: come si è detto, Anito parla in nome di politici e δημιουργοί.<sup>107</sup> Bisogna pensare che almeno in questo caso Socrate si riferisse a un vero e proprio artigiano? Sappiamo che la commedia si divertiva a parlare di Anito come di un ciabattino,<sup>108</sup> ma, oltre che uomo politico, egli era in realtà proprietario di una conceria.<sup>109</sup> È perciò più probabile che qui il termine indichi il κάπηλος, il “rivenditore” che ottiene profitto dal lavoro artigianale.<sup>110</sup>

La polisemia di questo termine, suscettibile di diverse interpretazioni, è tanto più interessante alla luce del *Menone*. In questo testo il personaggio di Anito fa una breve comparsa e discute con Socrate la spinosa questione dell'insegnamento della virtù: ci viene inoltre descritta l'appartenenza familiare del futuro accusatore e Socrate si attarda a pronunciare una lode del padre di Anito, Antemione.<sup>111</sup> L'introduzione di questo interlocutore viene fatta a partire dal suo profilo biografico, ma si insiste su un aspetto specifico: in che modo la sua famiglia *ha acquisito la ricchezza*? Socrate esclude

---

<sup>105</sup> BALANSARD (2001) 90 insiste sulla differenza tra la pretesa dei sofisti di insegnare una τέχνη e il rifiuto di presentarsi come δημιουργοί.

<sup>106</sup> Che Socrate fosse più simile ai sofisti di quanto i socratici abbiano cercato di far credere è stato mostrato in modo esteso da ROSSETTI e NARCY, per cui si rimanda agli studi citati in bibliografia. Nel paragrafo 3.2.2. si discuteranno alcune possibili differenze “tecniche” tra le pratiche che Platone definisce eristiche e antilogiche e la prospettiva socratica. HERRMANN (2001) 39-40 ritiene che Gorgia abbia influenzato Platone in due modi: da un lato, la nozione di δόξα dell'interlocutore gli è utile per la creazione di una retorica filosofica, dall'altra, la struttura tripartita dell'anima e il potere della parola sull'individuo hanno più a che spartire con la retorica gorgiana di quanto si sia pensato; sottolinea inoltre (*passim*) il ruolo centrale che il *corpus hippocraticum* deve aver svolto nella formulazione della θυμοειδής platonico.

<sup>107</sup> *Apol.* 23e5.

<sup>108</sup> Archip. fr. 31 PCG (=30 CAF), Theop. fr. 58 PCG (=57 CAF), citati da NAILS (2002) 37.

<sup>109</sup> Xen. *Apol.* 29. Uno scolio all'*Apologia* platonica (*Schol. ad Apol. 18d*) ci dice che la conceria di Anito prevedeva anche la produzione e la vendita di scarpe.

<sup>110</sup> Nella *Repubblica* si critica l'artigianato per il fatto che è parte della χρημαστική (*Resp.* 434a9, *Resp.* 434c7-10, *Resp.* 441a1. Come nota VIDAL-NAQUET (1988) 162, è il commercio l'attività più pericolosa per la città e per questo solo un meteco potrà essere κάπηλος.

<sup>111</sup> *Men.* 90a1-b1. Diversi studiosi hanno giustamente insistito sulla difficoltà di far combaciare completamente le nostre categorie di artigiano/artigianato. Da un lato, infatti, oggi l'artigianato è sinonimo di qualità/lavoro fatto con le proprie mani di contro a una produzione industriale sottoposta a una maggiore standardizzazione e velocità; dall'altro all'artigiano si è poi opposto l'artista. Per un bilancio su queste differenze si rimanda a BLONDÉ/MULLER (1998).

che il padre l'abbia acquisita da solo o che gliel'abbia donata qualcuno, ma sostiene che ciò sia avvenuto tramite la sua σοφία e la sua ἐπιμέλεια. La questione è qui posta negli stessi termini in cui nel seguito del dialogo e in altri testi viene affrontato l'insegnamento della virtù e dell'eccellenza.<sup>112</sup> Come si è accennato e come si vedrà più nel dettaglio, il Socrate platonico ritiene che trasmissione, ricerca e acquisizione della virtù coincidano e si configurino come un processo collettivo.<sup>113</sup>

Quello che appare interessante è che in questo dialogo Anito ci viene presentato come un personaggio per certi versi analogo a Callicle; come lui disprezza i sofisti, ma a differenza del giovane ateniese, che considera il loro insegnamento un semplice preliminare alla vita politica, da limitare nel tempo, Anito senza mezze misure ritiene i sofisti una διαφθορά per chi li frequenta.<sup>114</sup>

L'astio di Anito per questa categoria è davvero virulento, tanto che Socrate gli chiede se sia stato maltrattato da qualche sofista. Anito al contrario dichiara di non aver mai avuto a che fare con quella gente, ragion per cui non li conosce davvero, e mai permetterebbe a qualcuno dei suoi familiari di pagare per i loro insegnamenti; anzi, si stupisce che le città li accolgano invece di espellere coloro che praticano una simile attività, *sia nel caso si tratti di stranieri che di cittadini*.<sup>115</sup> Quest'ultima osservazione sembra puntare il dito contro Socrate, che veniva appunto assimilato ai sofisti, ma non spiega il perché di tanta ostilità.

Può forse aiutarci a comprenderlo un dato interessante, su cui ha richiamato l'attenzione Rossetti: alcune fonti ci dicono infatti che i figli di Anito avrebbero frequentato Socrate per un certo periodo.<sup>116</sup> Sulla base di questi dati Rossetti avanza

---

<sup>112</sup> Si veda per esempio l'*Alcibiade I*, in cui Socrate rende cosciente Alcibiade che non possiede la conoscenza del giusto perché non l'ha né trovata da solo né qualcuno gliel'ha trasmessa.

<sup>113</sup> CAMBIANO (1991) 128: «La trasmissione non è una fase successiva alla ricerca e all'acquisizione. Questi tre termini stanno a indicare tre volti di un'unica operazione, perché il carattere comunitario, che Platone, sulla linea di Socrate, assegna alla ricerca, tende a farli coincidere. Una tecnica è trasmessa, quando è appresa. Ma apprendimento e trasmissione hanno luogo soltanto nell'ambito di una ricerca comune: i ricercatori sono i protagonisti, contemporaneamente, dell'apprendimento e della trasmissione».

<sup>114</sup> *Grg.* 484c4-485e2; *Men.* 91c1-5. L'accusa rivolta a Socrate è di corrompere (διαφθεῖρειν) i giovani. Va comunque notato che il *Menone* sembra "ribaltare" i dialoghi che vedono in scena i sofisti; se in quel caso sono sofisti stranieri a "contendersi" l'anima di un giovane ateniese, qui al contrario è un giovane straniero (Menone ha circa vent'anni, un'età che come si vedrà è molto significativa) che cerca in modo spasmodico di acquisire la virtù e ci si rivolge a colui che lo ospita, che è cittadino ateniese a tutti gli effetti, nonché politico in vista.

<sup>115</sup> *Men.* 92b3-4.

<sup>116</sup> *Xen. Apol.* 30. Si veda ROSSETTI (1975), in cui si trova un'analisi sulle diverse "correnti" socratiche e una discussione sul posizionamento rispetto a Socrate di quei personaggi, come Lisia e Isocrate, dediti

l'ipotesi che la γραφή intentata da Meleto fosse in realtà una copertura per Anito, mosso da rancore personale e da motivazioni politiche.<sup>117</sup> In un caso del genere è difficile pronunciarsi sull'intreccio di legami reali e fittizi. Quello che però sembra chiaro dal *Menone* è che Anito, pur scagliandosi contro i sofisti, non li sa davvero riconoscere; afferma infatti che si debbano affidare i propri figli a chi rivendica il possesso di una τέχνη e perciò si fa pagare—che è proprio quello che fanno i sofisti—,<sup>118</sup> mentre considera un'ἀμαθία rivolgersi a coloro che non si dichiarano maestri e perciò offrono gratuitamente la loro frequentazione.<sup>119</sup>

Δημιουργοί sono dunque innanzitutto i sofisti, a cui Socrate si indirizza e ai quali, come ai poeti, riconosce un certo sapere, ma relativo al loro ambito soltanto; se il Socrate platonico non parla direttamente con nessun artigiano di manufatti,<sup>120</sup> al contrario i Dialoghi sono pieni di δημιουργοί della parola. Ma come per molti termini che compaiono nei Dialoghi, anche per questa categoria si possono individuare «côté gauche» e «côté droit».<sup>121</sup> Quando si tratta di sofisti, del δημιουργός Platone sottolinea negativamente, in modo strategico, il fatto che costoro ricevessero un compenso;<sup>122</sup> inoltre, verosimilmente in polemica con le τέχναι redatte nel V secolo, la rappresentazione di Platone insiste nel voler attribuire a quelli che chiama sofisti un'idea di trasmissione del sapere concepita come trasferimento meccanico o nei termini di acquisizione/possesso.<sup>123</sup> C'è però anche un «côté droit» dell'attività

---

alla logografia. A questo tema si intreccia la questione della qualità e dei limiti dell'insegnamento socratico, che sfociano in una diversa rappresentazione del rapporto tra Socrate e Alcibiade.

<sup>117</sup> Sarebbe in particolare l'*Apologia di Socrate* di Lisia a giustificare questa lettura. ROSSETTI (1975) sostiene che Socrate si collocasse al di là delle fazioni democratica e oligarchica.

<sup>118</sup> *Men.* 90c11-d4. FERRARI (2016) traduce τοὺς ἀντιποιοιμένους τῆς τέχνης con «coloro che esercitano questa arte», ma, sulla scorta di LSJ e per valorizzare il prefisso ἀντι- mi sembra che qui si debba intendere «coloro che rivendicano (il possesso del)la τέχνη».

<sup>119</sup> *Apol.* 90e1-9.

<sup>120</sup> VIDAL-NAQUET (1988), BEVERSLUIS (2000) 30, BALANSARD (2001).

<sup>121</sup> DESCLOS (2003) 204.

<sup>122</sup> I medici si facevano pagare profumatamente e anzi l'avidità dei medici è un *topos* della commedia; anche i poeti erano rappresentati come avidi. A questa ricerca di committenti è legata, in tutte queste figure, l'itineranza.

<sup>123</sup> Sulla diffusione di manuali e trattati a partire dalla seconda metà del V secolo si veda CAMBIANO (1992). Come sottolinea lo studioso, in realtà questi testi erano inizialmente una raccolta di esempi concreti e soltanto in seguito si sarebbe sviluppata una sistematizzazione, anche se sempre con il supporto di esempi. Il confronto con questi testi, che «più che manuali o enunciazioni di regole generali, [...] sono l'esibizione di *casi e temi specifici, che incorporano e mostrano applicate queste regole*», (p. 533) può a mio parere far comprendere una delle funzioni dei Dialoghi, cioè la concreta formazione degli ascoltatori alla dialettica. KNUDSEN (2012) 35 parla delle τέχναι λόγων come un misto di regole ed esempi. Sulla φιλοσοφία come ginnastica, oltre a *Gorgia* Cambiano richiama l'attenzione su Isocr. *Antid.* 181-184. Per un'analisi di alcune immagini, positive e negative, del sapere si veda il paragrafo 5.3.2.

demiurgica: l'importanza dell' esperienza (ἐμπειρία) e dell'osservazione (θέα), sottolineata in *Repubblica*,<sup>124</sup> e dunque, nel caso della dialettica, dell'ascolto di scambi dialettici, che è fondamentale nella formazione.<sup>125</sup> Anito, in qualità di δημιουργός, è allora tanto più colpevole di non aver saputo riconoscere la differenza tra Socrate e i sofisti.<sup>126</sup>

### 2.3. Giovani e vecchi

Si è visto perciò che Socrate chiama in causa alcune categorie “professionali” ben precise di accusatori, che coincidono con i suoi interlocutori. Oltre però a queste tre tipologie, nell'*Apologia* ricorre con grande insistenza l'opposizione giovani/anziani. Come nei casi precedenti, prima di discutere il modo in cui Socrate affronta questo tema nell'*Apologia*, si cercherà di fornire un inquadramento delle età nell'Atene di V e IV secolo, confrontando altri luoghi platonici in cui l'argomento viene discusso. Come si è detto all'inizio, l'obiettivo non è fornire un quadro teorico complessivo della trattazione che viene svolta da Platone di queste categorie, ma piuttosto osservare come l'opposizione giovani/vecchi giochi un ruolo centrale nella presentazione dell'operato di Socrate.<sup>127</sup>

La ripartizione delle età nell'Atene del V secolo contemplava sia distinzioni

---

<sup>124</sup> *Resp.* 466e4-467a9.

<sup>125</sup> Nel paragrafo 3.1.1. si mostrerà l'importanza di un certo tipo di ascolto. La presenza di un pubblico in molti Dialoghi, oltre a rappresentare a livello fittizio uno strumento per porre sotto gli occhi dell'ascoltatore le reazioni, doveva costituire un elemento “realistico” della rappresentazione. Si veda il modello proposto da FINK (2012b) È probabile che a questo ascolto sia accordata un'importanza per la formazione dialettica del pubblico concreto. Va inoltre ricordato che nella *Repubblica* i guardiani vengono definiti δημιουργοί della libertà della città (*Resp.* 395b8-c1) e δημιουργοί dell'opera che è la loro (*Resp.* 421b-c); nelle *Leggi*, dopo aver parlato degli artigiani veri e propri, l'Ateniese parla anche dei δημιουργοί κατά πόλεμον, insieme agli strateghi e agli esperti (τεχνικοί) militari (*Lg.* 921d4-e3). Due ragioni rendono interessante questo passaggio. Innanzitutto, l'Ateniese sembra riconoscere pari diritti nella lode ai militari e agli artigiani veri e propri che, avendo intrapreso un'opera pubblica, la realizzano in modo compiuto; inoltre, anche i militari hanno compensi (οἱ μισθοί), che coincidono con gli onori (τιμαί).

<sup>126</sup> Va notato che, dopo essersi scagliato contro i sofisti, Socrate chiede ad Anito di indicargli allora i veri maestri di virtù. Anito non esita a pronunciarsi: sono i καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ della πόλις (*Men.* 92e3-6). Qui Anito sembra riprodurre quanto Socrate dice all'inizio dell'*Apologia*, cioè che i giovani si sono distolti dalla frequentazione di cittadini a causa dei sofisti. La differenza è però che Socrate parla di συνουσία.

<sup>127</sup> Una buona sintesi della posizione di Platone sulla vecchiaia si trova in TOSI (1995) 204-17; si veda anche ROUSSEL (1942) 65-74; a mia conoscenza non sono invece state studiate in maniera esaustiva le osservazioni che Platone fa sulla giovinezza.

istituzionali che differenze sancite dall'uso comune,<sup>128</sup> ma può essere ricondotta a cinque categorie principali: παῖδες, ἔφηβοι (ο μειράκια ο νεανίσκοι), νέοι, ἄνδρες, γέροντες.<sup>129</sup> Il raggiungimento della capacità di parlare e di camminare segnava il passaggio dalla fase della primissima infanzia (νήπιος) a uno status in cui l'individuo raggiungeva la piena autonomia fisica.<sup>130</sup> Tuttavia, questo era solo il primo stadio di un lungo processo di acquisizione dell'indipendenza che avrebbe portato l'individuo a diventare parte attiva della πόλις. Alcuni termini che designano gli stadi della vita di un uomo non hanno un riscontro giuridico, ma l'attenzione alle classi d'età e ai diversi passaggi è spesso legata al raggiungimento di diritti (e obblighi) militari e politici.<sup>131</sup> Se l'opposizione παῖς/νέος resta costante nella caratterizzazione del passaggio alla vita adulta e ad essa corrisponde un'opposizione istituzionale, μειράκιον ο νεανίσκος individuano invece un'età fluttuante e registrano aspetti più legati al singolo individuo, come l'aspetto fisico o la manifestazione di tratti caratteriali.<sup>132</sup>

Nell'epica al νέος spetta un posto di primo piano e ciò non stupisce, dato che la forza fisica e l'irruenza, tratti associati alla giovinezza, sono visti positivamente all'interno di una società guerriera nel pieno della sua autorappresentazione e celebrazione; in questo senso, la contrapposizione viene istituita con gli uomini più avanti con gli anni

---

<sup>128</sup> Per una descrizione delle diverse fasi che portavano un ateniese dall'infanzia alla giovinezza si veda BEAUMONT (2012) 17-24, che al pregio di combinare studio delle fonti testuali e iconografiche con i dati materiali. Va ovviamente ricordato che tutte queste considerazioni possono essere valide per le classi più agiate. Negli individui di estrazione economica e sociale più bassa il passaggio alla vita adulta era diverso e fortemente connotato dalle differenze di genere (i ragazzi, forza-lavoro, raggiungevano l'età adulta prima dei loro coetanei nobili, mentre le ragazze si sposavano più tardi rispetto alle figlie della élite). È inoltre probabile che questi passaggi fossero investiti di una minor importanza rispetto a quanto avveniva nelle classi più agiate.

<sup>129</sup> FORBES (1933) 2 n. 6, che richiama in particolare un'iscrizione di Chio. BEAUMONT (2012) 225 n. 79 cita uno studio di DAVIDSON, che ha analizzato una coppa del pittore Telefo del 470 a.C., ora al Boston Museum of Fine Arts. Su di essa sono rappresentate le varie della vita di un ateniese maschio, ripartita in cinque fasi. BEAUMONT (2012) 18-19 sottolinea l'importanza che giocava l'ὀμηλικία ancora nella società ateniese.

<sup>130</sup> Una descrizione di questa fase si trova in Lg. 789d8-792a6.

<sup>131</sup> BEAUMONT (2012) 18 sottolinea che almeno dalla prima metà del IV secolo l'importanza delle classi d'età è legata agli obblighi militari; ma si veda anche VIDAL-NAQUET (1983) 151-176. Nella sua analisi dell'efebia ateniese lo studioso individua una serie di elementi che caratterizzano il passaggio dall'infanzia alla vita adulta. L'efebia è quindi una situazione che presenta le caratteristiche opposte rispetto allo status di piena cittadinanza (isolamento/comunità, femminile/maschile).

<sup>132</sup> CANTARELLA (1990) 45: «L'opposizione omerica *pais-neos*, infatti, se quanto abbiamo visto è esatto, segnando il passaggio della condizione di cittadini potenziali a quelli di cittadini effettivi, ha un ben preciso valore istituzionale. Gli altri termini (alcuni più antichi, come l'omerico νήπιος, altri più tardi, come νεανίσκος) sono invece qualificazioni personali prive di rilevanza istituzionale, nate nella pratica di un linguaggio attento, più che al passaggio di soglie codificate dalla consuetudine giuridica, alle caratteristiche psicologiche, agli atteggiamenti mentali, e forse anche all'aspetto fisico delle persone, con tutte le inevitabili incertezze che da questo derivano»

(οἱ γέροντες), a cui viene riconosciuto come ambito di eccellenza quello della parola.<sup>133</sup> Anche nella pratica del simposio la giovinezza svolge un ruolo di primo piano, ma in questo contesto sembra delinearci un altro genere di contrapposizione. Questi incontri permettavano infatti a individui di età diverse di entrare in contatto tra loro e di sviluppare relazioni di ὁμοφιλία tra un più maturo ἐραστής e il suo ἐρώμενος.<sup>134</sup> Questo scambio era essenziale per la formazione dell'ἐρώμενος, perché l'ὁμοφιλία permetteva di assimilare la norma sociale, fornendogli così alcuni strumenti essenziali alla vita attiva.<sup>135</sup> Si produce qui una nuova modulazione dei rapporti di età: al παῖς in formazione si contrappone il νέος nel pieno delle sue forze, che celebra la sua giovinezza e guarda con apprensione al passare degli anni.<sup>136</sup> Nel rapporto di ὁμοφιλία, perciò, al παῖς è attribuito il ruolo passivo, che lo assimila agli schiavi<sup>137</sup> e, anche fisicamente, alle donne.<sup>138</sup> A questa distinzione basilare si sovrappone però un lessico ricco, che individua la fase di transizione tra l'infanzia e l'età adulta. Νεανίσκος e μαιράκιον sono i termini che ricorrono nel linguaggio quotidiano e che, come ha

---

<sup>133</sup> VERNANT (1982) 57. Si veda per es. Hom. *Il.* 3.108-110, in cui vengono contrapposti, e *Il.* 4.322-325. L'esempio più celebre è la figura del vecchio Nestore. In effetti, nelle istituzioni cittadine, per esempio a Sparta, il ruolo di consigliere sembra sopraggiungere quando vengono meno le forze; si veda ROUSSEL (1942) 20 a proposito della γερούσια. Anche se lo studioso sostiene che nelle società greche fosse all'opera un «principe d'ancienneté», riconosce che l'immagine che ci restituisce l'epica è diversa (pp. 50-51). Interessante l'osservazione di CAMBIANO (1992) 534 che afferma: «l'insegnamento sofisticato può apparire prematuro rispetto alla tradizionale distinzione dei compiti appropriati alle varie età, in quanto anticipa all'età giovanile quell'apprendimento ed esercizio del saper parlare, che da Omero in poi era considerato proprio dell'uomo adulto, se non dell'anziano. L'insegnamento sofisticato, invece, brucia le tappe e può apparire ai tradizionalisti un indebolimento del principio di anzianità e di autorità».

<sup>134</sup> SLINGS (2000) 26. Nel suo studio Slings analizza due elegie di Mimnermo, cercando di mostrare come l'analisi pragmatica del testo e l'inquadramento storico consentano di produrre una nuova immagine della sua poesia: non più espressione della soggettività malinconica del poeta, ma affermazione dell'ideologia del simposio. Sui canti simposiali si veda FORD (2002) 25-45.

<sup>135</sup> BEAUMONT (2012) 21-22: «his adolescent relationship with an older citizen male represented his ascent to a higher level of social interaction, and not only constituted his sexual initiation [...] but also provided him with a social education related to the behavior, standards and knowledge he should aspire to emulate on reaching adulthood».

<sup>136</sup> SLINGS (2000) 28.

<sup>137</sup> BEAUMONT (2012) 17: «at least from the time of Aischylos, the word *pais* was used to denote both a child and a slave: it was also used to refer to the junior, passive partner in a male homosexual couple. *Pais*, therefore, carries with it the connotation of inferior status», da cui dipende il mancato consenso sulla figura del παῖς nel *Menone*. Sull'uso di questa immagine da parte degli interlocutori di Socrate si avrà modo di tornare, ma si può qui anticipare che nel loro immaginario il παῖς appare l'emblema di chi non si è assunto la responsabilità politica, di chi balbetta (e dunque non può prendere la parola in assemblea), di chi insomma vive come un sottomesso. Anche Socrate usa questa immagine, ma con tutt'altro significato.

<sup>138</sup> Come nota BEAUMONT (2012) 16, nelle arti figurative un segno dell'associazione παῖς/donna è il fatto che il corpo di entrambi venisse pitturato in bianco. Non sorprende che sia Aristotele a dire esplicitamente che il giovane è come una donna, Arist. *GA* 728a17-21

mostrato Eva Cantarella, sono privi di valore istituzionale.<sup>139</sup>

Come giustamente sottolinea la studiosa, al periodo in cui si era νεανίσκοι/μειράκια si associava un passaggio importante, non interamente coincidente con le dinamiche della πόλις, ma che connotava la transizione dall'infanzia all'età adulta: comportava il passaggio dall'irresponsabilità alla responsabilità, dal punto di vista politico, e da uno sviluppo cognitivo ancora *in fieri* alla capacità di ragionare: è il momento in cui si diventava pronti ad agire.<sup>140</sup> I μειράκια (o νεανίσκοι o ἔφηβοι) sono perciò ragazzi nella fase di passaggio decisiva per il loro ingresso nella vita adulta: non più adolescenti, il loro tratto distintivo nella rappresentazione è la barba incipiente.<sup>141</sup> Si trattava ovviamente di una condizione ambigua, segnata da un processo di maturazione che poteva durare anche a lungo.<sup>142</sup>

Come nota Beaumont,<sup>143</sup> il contrasto tra giovani e adulti/anziani è un tema essenziale negli autori del V e IV secolo. In questo confronto al giovane spetta una posizione di inferiorità da un punto di vista morale, fisico e intellettuale. Come parte di questa polemica, affiora in particolare una requisitoria molto dura contro gli oratori "giovincelli" (νεανίσκοι), che ha trovato ampio spazio nella commedia.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> CANTARELLA (1990) 51; diverso è il caso di ἔφηβος, per il quale si rimanda a VIDAL-NAQUET (1983) 151-176. Sulla natura sinonimica dei due termini si vedano Cantarella (1990) 41-43, che adduce buone ragioni per non limitare ai due anni dell'ἔφηβια lo status di νεανίσκον/μειράκιον, e MELE (2002) 250-251 e 250 n. 10 per il rimando alle fonti.

<sup>140</sup> CANTARELLA (1990) 46. La stessa cosa sembra valere per il νέος omerico in opposizione però stavolta al γέρον; in questo caso la giovinezza, come nota VERNANT (1982) 57, «désigne moins [...] une classe d'âge précisément définie, que cette période de la vie où l'on se sent en état de se surpasser, où le succès, la réussite, le kydos, semblent attachés à vos pas, associés à vos entreprises, plus prosaïquement, où l'on est en pleine possession de ses forces. [...] Posséder l'hêbê, c'est réunir en sa personne toutes les qualités qui font le guerrier accompli». Cfr. Xen. Mem. 1.2.35, citato da ROUSSEL (1942) 12, in cui si racconta che Socrate, in reazione al divieto impostogli dai Trenta di frequentare i giovani, chiese di definire l'età dei νέους. Il limite viene fissato ai trent'anni, da quando è possibile cioè che siano eletti bouleuti e si ritiene perciò che siano diventati φρόνιμοι

<sup>141</sup> BEAUMONT (2012) 41. DE STRICKER/SLINGS (1994) 246 porta all'attenzione un passo di Aristotele (*Rhet.* 1413a28-b2), in cui il μειράκιον è definito come colui che non ha ancora appreso a controllare emozioni ed espressione; nota inoltre che l'espressione πλάττειν λόγους ha un significato retorico e indica i discorsi ben ornati, alla maniera di Gorgia.

<sup>142</sup> CANTARELLA (1990) 50: «*neaniskos* era il termine che qualificava i giovani che attraversavano un momento particolarmente delicato e importante della vita, inevitabilmente caratterizzato da ambiguità e contraddizioni sia psicologiche, sia intellettuali sia sessuali»; la studiosa nota in particolare la difficoltà di stabilire con esattezza i confini di questa età, segnale del fatto che il passaggio era in buona parte legato allo sviluppo individuale.

<sup>143</sup> BEAUMONT (2012) 15.

<sup>144</sup> CANTARELLA (1990) 41 e ROUSSEL (1942) 59-60. Si veda Aristofane. *Ach.* 676-691. e 703-718 ed *Eq.* 1373-1383, ma il tema era probabilmente molto diffuso nel V secolo. Si pensi ad esempio al confronto tra Alcibiade e Nicia, portavoce rispettivamente dei giovani e degli anziani, in Thuc. 6.38.5: τί καὶ βούλεσθε, ὦ νεώτεροι; Πότερον ἄρχειν ἤδη; analizzato sia da VIDAL-NAQUET (1983) 28, 196-197 che da ROUSSEL (1942) 53-55, in cui Alcibiade ha in realtà trentasette anni, oppure quanto si riscontra nei frammenti di

La riflessione platonica sull'età parte perciò da questa situazione, ma ne cambia i presupposti. L'importanza dei rapporti di età nella strutturazione della *Repubblica*, sottolineata da Blondell, può in realtà essere estesa all'intero *corpus* platonico.<sup>145</sup> Coerente con la psicologia platonica, anche se non proprio lusinghiera, è l'immagine che Platone ci restituisce dell'infanzia: il bambino è definito l'animale più difficile da trattare tra tutte le bestie (πάντων θηρίων ἐστὶ δυσμεταχειριστότατον),<sup>146</sup> perché «ha la fonte del pensiero (πηγὴν τοῦ φρονεῖν) non ancora domata, è insidioso, astuto e il più insolente tra gli animali selvatici.<sup>147</sup> Al contrario, la valorizzazione della sapienza compiuta da Platone ha portato a considerarlo, in un certo senso a ragione, il filosofo della vecchiaia. In particolar modo nelle *Leggi* vengono infatti lodati il carattere più mite e la capacità di giudizio che si acquista con l'età avanzata e che dipende anche da un indebolimento delle pulsioni *epithumetiche*, come ci viene descritto da Cefalo nel I libro della *Repubblica*.<sup>148</sup>

Ma la ragione per cui Platone sembra accordare gran peso all'età adulta è soprattutto un'altra e si accompagna in realtà a una considerazione ambigua della giovinezza. L'età dell'infanzia e poi quella della giovinezza sono infatti il periodo in cui l'individuo è più malleabile e perciò più capace di apprendere.<sup>149</sup> Questo non significa, come vorrebbe

---

Trasimaco di Calcedone, in cui il retore domanda comprensione per il fatto di prendere la parola pur essendo giovane; si rimanda a ROUSSEL (1942) 56-57.

<sup>145</sup> BLONDELL (2002) 167 n. 11. Va comunque ricordato che alla centralità delle classi di età si associa la dissoluzione della famiglia, o meglio, una sua riformulazione civica. Eco di questa discussione sulle classi di età nel progetto platonico si trovano in Aristofane, *Eccl.* 635-651.

<sup>146</sup> Il termine δυσμεταχειρίστος è usato in contesti militari per indicare un esercito o un luogo difficile da attaccare/espugnare (cfr. *Hdt.* 7.236 e *Xen. Cyn.* 2.5.)

<sup>147</sup> *Lg.* 808d4-7.

<sup>148</sup> Tosi (1995) 208-209

<sup>149</sup> *Resp.* 377a11-b2, in cui si sottolinea l'importanza di questa età per plasmare (πλάττειν) e imprimere un τύπος, termine che nel suo senso letterale indica lo stampo che dà la forma a oggetti artigianali e consente la riproducibilità). Cfr. RENAUT (2014) 246-249. Si trova una dettagliatissima descrizione dell'educazione da impartire ai bambini e ai giovani nel II libro delle *Leggi*. Il punto di partenza è la constatazione che piacere e dolore (ἡδονὴν καὶ λύπην) costituiscono la prima sensazione (πρώτην αἴσθησιν) nei bambini (*Lg.* 653a5-c4). Sui numerosi cambiamenti che possono produrre nell'individuo giovane si veda *Lg.* 929c5-6; in *Lg.* 791d1-9 viene sottolineata l'importanza di agire sulla disposizione caratteriale sin dalla più tenera età; per raggiungere questo scopo fondamentali sono i giochi (*Lg.* 793e3-5. Che il cambiamento nella πόλις sia introdotto dalla prontezza con cui i giovani, senza rendersene conto, recepiscono le novità è detto in *Lg.* 797c1-6, anche nel caso di ciò che può sembrare più innocuo, i giochi (*Lg.* 798b6-d1. ROUSSEL (1942) 89 sottolinea il legame tra i più giovani (νεώτεροι) e il cambiamento (νεώτερον), nel capitolo in cui affronta più in generale il tema delle rivoluzioni e della gioventù. Si vedano anche *Gorgia* (*Grg.* 483e4-484a2), in cui Callicle inveisce contro il "modellamento" (πλάττοντες) che la città compie sui giovani migliori e più forti (τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρωμενεστάτους) con formule e incantesimi (κατεπάδοντες τε καὶ γοητεύοντες) e che li rende schiavi (καταδουλούμεθα), e *Tim.* 26b7-c5, in cui Crizia descrive i racconti fattigli dal nonno nei primi anni di vita come «pittura a fuoco» (ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς). Si noti brevemente che, a differenza del τύπος, la pittura resta superficiale: un

Callicle, che una volta finita la giovinezza si debba smettere di imparare: l'educazione deve essere un processo continuo, perché nei fatti l'adulto rimane bambino anche durante la maturità e il pericolo della regressione è sempre in agguato.<sup>150</sup> Al giovane è invece associato un carattere ardente, perché lo θυμός è presente anche nei bambini, in cui però non è associato al λογισμός.<sup>151</sup> È questa impetuosità a rendere problematico il rapporto dei giovani con la dialettica e la φιλοσοφία, che nella *Repubblica* vengono riservate a chi ha superato i trent'anni, nonché con il potere.<sup>152</sup>

Se alla giovinezza viene riconosciuto il primato in questo senso, non bisogna però dimenticare la plasticità che lungo i Dialoghi viene sempre riconosciuta all'essere umano.<sup>153</sup> L'apparente contraddizione si spiega in realtà come il risultato dell'accentuazione di due aspetti diversi: da un lato, si insiste sull'incompletezza del

---

riferimento a coloro che invitano a sembrare giusti ma non ad esserlo? A proposito delle *Leggi*, WOERTHER (2007) 113 scrive: «L'éducation offerte aux enfants consiste en une discipline réglée des tendances irrationnelles (le plaisir et la peine) et rend possible la naissance d'une vertu irrationnelle indépendante de toute conception réfléchie qui, complétée ensuite chez l'adulte par l'accord (συμφωνία) avec la raison, deviendra vertu totale (σύμπασα ἀρετή). En faisant un usage adéquat de la louange et du blâme, elle habituera les âmes enfantines à éprouver du plaisir face aux belles représentations véhiculées par la musique (et par la danse qui, avec la musique, forme la chorée)». Sullo studio come gioco si veda *Resp.* 536e5-537a2; sull'importanza dei giochi, non solo per i bambini, si veda JOUËT-PASTRÉ (2000).

<sup>150</sup> *Lg.* 646a4-5 (gli ubriachi, come i vecchi, sono due volte bambini, a cui è però da riconoscere un valore proverbiale); *Lg.* 770c7-e1, dove si dice che la vita di tutti gli individui, uomini e donne, vecchi e giovani, deve tendere al perfezionamento della virtù; gli individui possono diventare folli e regredire allo stato dell'infanzia per malattia, *vecchiaia* o comportamenti difficili (*Lg.* 929d3-e8). Nel *Fedone* definisce la morte come una paura da ragazzini e Cebete aggiunge che ciò è forse dovuto al bambino che resta sempre in noi (*Phaed.* 77d6-e7), in cui Socrate. Nel *Lachete* (*Lach.* 188a6-b4) Nicia accetta volentieri di essere esaminato (βασιανίζεσθαι), perché ritiene che sia un bene ricordarsi i comportamenti scorretti; cita a proposito Solone e il suo invito a continuare a formarsi, perché l'età da sola non porta la saggezza, ripreso da Socrate in *Lach.* 189a6. Su questo punto si veda WOERTHER (2007) 114; come nota anche Herrmann (2011) 33: «examination of oneself, and therefore education of oneself, does not end with the beginning of adulthood», Ma ciò significa che l'essere umano deve *sempre* tendere alla perfezione. L'uomo è infatti un animale "domestico" (ἡμερον) dalla natura plastica; se viene ben educato, diventa il più divino tra gli animali, altrimenti il più selvaggio (*Lg.* 766a1-4).

<sup>151</sup> *Resp.* 441a7-b1. Si veda anche Alexis fr. 46 PCG (=45 CAF). RENAUT (2014) ha messo in luce la centralità dello θυμός nella psicologia platonica. Se educato dalla prima infanzia e in maniera costante, lo θυμός consente l'accordo tra piacere, valori sociali e ragione.

<sup>152</sup> *Resp.* 498b2-c4. Νέοι sono detti i giovani tra i venticinque e i trent'anni (*Lg.* 760c1-2), anche gli assistenti del Consiglio Notturmo, che hanno tra i trenta e i quarant'anni, *Lg.* 951e3-5.

<sup>153</sup> VEGETTI (2003b) 82-83 ha parlato di artificialismo platonico, per cui «il mondo, il sapere, la società, l'uomo sono in un certo senso "manufatti", prodotti possibili (e perfettibili) di una intenzionalità». Philibert (1986) 142-143: «Que nous enseigne Platon sur le vieillissement et la vieillesse? Quel les humains vieillissent différemment les uns des autres. Tels vieillissent bien, ou mieux, d'autres mal, ou moins bien. Avec l'âge, les uns s'améliorent, d'autres stagnant, d'autres encore se détériorent. Que l'âge, ou le temps, n'est pas la cause de notre progrès ou de notre régression, mais la dimension dans laquelle s'opèrent celle-ci, ou celui-là. Qu'enfin l'orientation favorable ou défavorable des changements qui nous affectent à mesure que nous durons plus longtemps, dépend moins de ce qui nous est donné au départ, ou en cours de route, fourni par la Nature, ou par la Société, ou plus généralement l'Environnement—que ce que nous en faisons».

cammino di saggezza, dall'altro si individua la giovinezza come momento centrale per il corretto indirizzamento.<sup>154</sup> A differenza del guerriero, in cui l'ἀκμή delle qualità fisiche coincide con il momento del loro esercizio, l'individuo platonico vive una scissione tra la prontezza di apprendimento che le doti naturali della gioventù garantiscono e la capacità di un suo corretto esercizio, che è invece patrimonio della vecchiaia:<sup>155</sup> la superiorità gerarchica spetta perciò agli anziani per via della loro formazione e dell'esperienza.<sup>156</sup>

Nell'*Apologia* l'opposizione giovani/anziani è centrale. Innanzitutto, Socrate insiste nel presentarsi come un uomo vecchio,<sup>157</sup> contrapponendo in particolare il suo modo di parlare a quello dei "giovincelli" che forgiavano orazioni.<sup>158</sup> Oltre però a qualificarsi come anziano, Socrate introduce poco dopo il tema dell'educazione dei giovani: tra i suoi accusatori, infatti, ci sono personaggi nuovi e vecchi, ma sono questi ultimi che lo preoccupano di più, perché «tirando su sin da piccoli (παραλαμβάνοντες ἐκ παίδων) molti di voi».<sup>159</sup> La pericolosità di questi antichi κατήγοροι è dovuta al fatto che si sono rivolti ai cittadini quando questi erano ancora molto giovani, bambini o ragazzini

---

<sup>154</sup> Tosi (1995) 207; *Resp.* 536c9-d2.

<sup>155</sup> La memoria è per esempio un tratto "fisico" dell'intelligenza che normalmente i giovani possiedono in misura maggiore rispetto agli anziani, fatto riconosciuto anche dalla tradizione (*Phaedr.* 276d3-4). Va comunque ricordato l'importanza che svolge l'esercizio nello sviluppo delle doti, cosa di cui sembra manchevole un personaggio pur giovane come Polo (*Grg.* 466a6-7). Si ricordi che nelle *Leggi* (*Lg.* 715d8-e1) si contrappone una vista fisica dei giovani a una vista "della mente" degli anziani. Come nota Tosi (1995) 209 n. 53, vi è qui una ripresa del modello di poeti e indovini. Va comunque notato che la vecchiaia poteva essere un impedimento all'attività politica, tant'è che ad Atene, come in altre πόλεις, non esistevano soltanto limiti minimi di accesso alle magistrature, ma anche massimi; si veda ROUSSEL (1942) 35-44, in particolare 38-42 per Atene.

<sup>156</sup> Tosi (1995) 206: «In effetti, poi, nei vari passi in cui si esaltano la ponderatezza e la capacità di giudizio negli anziani (di contro alla impulsività giovanile) l'elemento che assume fondamentale importanza è l'esperienza, la quale sola fa acquisire un'autentica capacità di discernimento». Come si è visto, l'osservazione e l'esperienza appaiono centrali anche nella educazione dei guardiani, la cui formazione alla guerra è pensata secondo il modello artigianale. Sull'età come criterio per comandare *Resp.* 412c3-4; *Resp.* 539e3-540b7, dove si dice che gli individui sopra i cinquant'anni dovranno alternare la pratica della φιλοσοφία con l'esercizio della politica; *Lg.* 917a4-6. Come sottolinea anche ROUSSEL (1942) 67 la qualità di questi anziani resta comunque il punto centrale. Sull'importanza del tempo e dell'esperienza per l'acquisizione della saggezza si veda *Lg.* 653a7-8 e *Lg.* 659d1-4. Ha valorizzato questo tratto degli interlocutori CANDIOTTO (2014), che interpreta la preferenza di Platone per il termine πρέσβυς rispetto a γέρων (presente in Omero e soprattutto nei comici) come una strategia per risemantizzare la vecchiaia.

<sup>157</sup> *Apol.* 17c4-5; *Apol.* 17d2-3, dichiara di essere settantenne; 39b1-2, dichiara di essere lento e vecchio (πρεσβύτης).

<sup>158</sup> *Apol.* 17c5, parla di μειράκιον che, come si è visto, è sinonimo di νεανίσκος.

<sup>159</sup> *Apol.* 18b5. Per il significato di παραλαμβάνω in questo contesto si veda DES PLACES (1989) 404. Questi vecchi accusatori sono certamente i commediografi: non soltanto Aristofane, con i rimandi alle *Nuvole*, ma, come nota SASSI (2007) 105 n.3, anche Amipsia ed Eupoli. Si può forse pensare, per il continuo riferimento alla διαβολή, e per *Apol.* 18c8-d7 che si riferisca alla πόλις nel suo complesso, quella città di ombre che trova spazio nei Dialoghi.

(παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια), quando si è perciò più suscettibili alla persuasione (μάλιστα ἐπιστεύσατε).<sup>160</sup> Ma i giovani vengono chiamati in causa anche perché una delle vecchie accuse è che abbia educato (παιδεύειν) ricevendo in cambio del denaro:<sup>161</sup> non che Socrate abbia nulla in contrario perché qualcuno, come Gorgia, Prodicò, o Ippia, educhi gli esseri umani (ἄνθρωποι), anche se—nota quasi distrattamente Socrate—i giovani avrebbero la possibilità di frequentare (συνεῖναι) gratuitamente (προῖκα) chiunque preferiscano tra i loro concittadini.<sup>162</sup> L'arrivo di queste figure nelle varie città, invece, li ha portati ad abbandonare un tipo di formazione che Socrate presenta come parte integrante della città, le συνουσίαι, e a frequentare (συνεῖναι) questi nuovi educatori, che si fanno pagare e che domandano riconoscenza.<sup>163</sup>

Se poi Socrate porta l'esempio di Callia per mostrare come siano proprio i cittadini ad affidare i loro figli a queste figure perché siano educati,<sup>164</sup> al contrario i giovani che lo seguono (ἐπακολουθοῦντες) lo fanno in modo spontaneo (αὐτόματοι): si radunano intorno a Socrate per il piacere di ascoltarlo mentre esamina i propri interlocutori e questo ingenera in alcuni di loro una forma di imitazione del suo comportamento.<sup>165</sup> Viene qui descritto il modo in cui Socrate corrompe i giovani,

<sup>160</sup> *Apol.* 18c5-7. Socrate sottolinea inoltre questa accusa come una forma di contumacia, come possono essere in effetti considerati i *rumores*, che si diffondono nella città senza fornire possibilità di discussione e contrasto. Si noti che Socrate dipinge ambiguamente questa persuasione come una forma di corruzione (ἀνέπειθον). Il termine può infatti significare «persuadere, sedurre», ma viene usato anche per indicare la vera e propria corruzione tramite beni, cfr. *LSJ* 3.

<sup>161</sup> *Apol.* 19d8-e1. WOODBURY (1986) 246-247 sottolinea a giusto titolo l'inferiorità di cui era tacciato il maestro almeno fino al V secolo: «in Greek tradition the role of the teacher (*didaskalos*) is a humble one, as is his place in society. He is a mentor of children and engaged in a function that is relevant only to children. In a similar way, the verb παιδεύω and the nouns παιδεία and παιδευσις, which properly signify the rearing of children must wait, it appears, until late in the fifth century to acquire the broader sense of 'education' or 'culture'. It is inappropriate for adults to 'learn' or to be 'taught', and it is a disgrace to be a 'late-learner' (*opsimathês*), because learning belongs only to children. It is a notable exception, and one not often noticed, that Solon says (fr.18 West), γηράσκω ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος. Much more typical is the Theognidean verse (578), μή με δίδασκ'. οὔτοι τηλίκος εἶμι μαθεῖν. From this low estate teaching was to be raised to a higher level by the Sophists late in the fifth century».

<sup>162</sup> *Apol.* 19e5-6. Sebbene, come nota giustamente DE STRYCKER/SLINGS (1994) 264 *ad loc.*, il termine passi poi a indicare il fatto di ricevere vere e proprie lezioni, qui bisogna ancora mantenere il significato di «associare, frequentare». Come in realtà ha mostrato COREY (2005), l'associazione era anche una pratica della sofistica; lo studioso nota che ciò su cui insiste la “propaganda” platonica è che questo tipo di insegnamento nel caso socratico avvenisse gratis.

<sup>163</sup> *Apol.* 20a1-2. Per χάρις cfr. *Crat.* 391b10-11, come suggerisce DE STRYCKER/SLINGS (1994) 264 *ad loc.* È ciò che sostiene Anito stesso in *Men.* 93a4-6, anche se poi contraddittoriamente affermerà che preferisce che si dice maestro e riceve un compenso.

<sup>164</sup> *Apol.* 20a2-9.

<sup>165</sup> *Apol.* 23c2-d2; DE STRYCKER/SLINGS (1994) 291 *ad loc.* propone l'integrazione dell'articolo οἱ davanti al participio, perché Socrate intenderebbe soltanto una parte dei giovani. (*Apol.* 23d4-5). Questa modalità

mostrando loro, *nella pratica*, un comportamento che la città giudica fastidioso. Gli interlocutori di questi ultimi si trovano in difficoltà e se la prendono così con Socrate, rivolgendogli le stesse accuse che vengono riservate a tutti quelli che praticano la φιλοσοφία. Ma l'ateniese passa a difendersi dai nuovi accusatori, nella forma di un'interrogazione diretta a Meleto, e innanzitutto affronta l'accusa di corrompere i giovani.<sup>166</sup>

Una volta accertato che ciò che più sta a cuore a Meleto è che i giovani siano migliori,<sup>167</sup> Socrate gli domanda chi ritiene che li renda migliori (βέλτιους ποιεῖ). Meleto si mostra titubante, rimanendo in silenzio prima di affermare che siano le leggi a rendere i giovani migliori. Ma Socrate precisa: gli sta chiedendo quale essere umano (ἄνθρωπος) sia in grado di farlo. In linea con l'ideologia democratica, Meleto individua nei giudici (οἱ δικασταί) i principali responsabili dell'educazione dei cittadini, insieme al pubblico del processo (οἱ ἀκροαταί), i membri del Consiglio (οἱ βουλευταί) e dell'Ecclesia (οἱ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οἱ ἐκκλησιασταί).<sup>168</sup>

Per contrattaccare l'argomento di Meleto Socrate paragona l'educazione dei giovani all'allevamento di cavalli,<sup>169</sup> mostrandogli come in questo genere di attività sia un singolo capace, e non la massa, a poter rendere migliori questi animali (e dunque lo stesso vale per i giovani). Il secondo argomento che adduce Socrate è poi che tutti riconoscono che sia meglio vivere tra cittadini per bene (χρηστοί), perché i malvagi (πονηροί) fanno del male a chi sta loro vicino: tutti infatti preferiscono avere vantaggio e non danno dalle persone che frequentano (ὑπὸ τῶν συνόντων). È dunque impossibile che Socrate abbia volontariamente corrotto i giovani, ben consapevole del fatto che rendere qualcuno peggiore possa comportare il rischio di essere in seguito danneggiati da costui.<sup>170</sup> Nella sua recusatoria Socrate fa un appunto a Meleto:

---

di avvicinamento a Socrate sembra ricordare quanto ci dicono le fonti del rapporto tra il figlio di Anito e Socrate.

<sup>166</sup> *Apol.* 24c4.

<sup>167</sup> *Apol.* 24c9-d1, l'espressione usata è qui βέλτιστοι οἱ νεώτεροι ἔσονται.

<sup>168</sup> *Apol.* 24e1-a11. Il termine ἐκκλησιαστής non compare, stando alle fonti disponibili, prima di Platone. Il suffisso -τής, come per il conio σοφιστής, sembra far sarcasticamente riferimento a quelli che di professione stanno tutto il tempo in Assemblea, ma Platone sembra qui insistere sulla contrapposizione tra ruoli attivi (i giudici, i bouleuti) e passivi (gli ascoltatori, quelli che siedono in Assemblea). Si tornerà sul significato di ἀκροατής nel paragrafo 3.1.1.

<sup>169</sup> Anche nella *Repubblica* (*Resp.* 459a1-c1) l'educazione dei guardiani viene paragonato all'allevamento di animali, in particolare cani da caccia.

<sup>170</sup> *Apol.* 25c5-26a7.

Cosa, Meleto? Tu, giovane come sei (τηλικούτου), sei tanto più sapiente (σοφώτερος) di me, così anziano(τηλικόσδη), da sapere che i cattivi fanno del male a chi si trovano più vicino, e i buoni del bene—mentre io ho toccato tal punto di ignoranza da non rendermi neppure conto che, se rendo malvaio uno che mi frequenta, rischio di esserne trattato male?<sup>171</sup>

È qui presente il tema della responsabilità dei maestri nei confronti della cattiva condotta degli allievi, un argomento che preoccupa in particolar modo il Gorgia platonico;<sup>172</sup> ma Socrate sembra soprattutto insistere sulla pretesa di Meleto, che pure è più giovane di lui, di sapere come si trasmetta la virtù. La differenza d'età viene evocata in modo vago, perché l'affermazione di Socrate resta imprecisa (l'età di entrambi viene definita da τηλικόσδε, «a una simile età»), ma come si è visto l'accusato si è presentato come un uomo molto anziano, mentre Meleto è tra i cittadini che hanno ascoltato i vecchi accusatori quando Socrate era già attivo. Nella costruzione della sua difesa Socrate sembra perciò sfruttare un *topos* di cui si è già parlato, quello degli oratori νεανίσκοι.<sup>173</sup>

Socrate chiede però a Meleto di specificare in che modo sia stato responsabile della corruzione dei giovani e si passa così al secondo capo di accusa: Socrate insegna (διδάσκοντα) a non riconoscere gli dei della città (μὴ νομίζεῖν οὓς ἡ πόλις νομίζει).<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> *Apol.* 25d8-e3.

<sup>172</sup> *Grg.* 456c7-457c3.

<sup>173</sup> La giovinezza arrogante di Meleto è evocata oltre (*Apol.* 26e8-27a4) Nei Dialoghi uno di questi oratori “giovincelli” è senza dubbio Alcibiade nell'*Alcibiade Maggiore*, ma un'eco di questa rappresentazione si trova anche nel *Menesseno* (*Mnx.* 234a4-b2) ([SOCR.] «Che ragione ti ha portato al palazzo del consiglio (βουλευτήριον)? Che domande, è chiaro che tu ritieni di avere ormai acquisito una formazione e una cultura compiute(παιδεύσεως καὶ φιλοσοφίας ἐπὶ τέλει), e poiché credi di padroneggiarle già a sufficienza intendi rivolgerti alle cose di maggiore importanza (τὰ μείζω): nonostante la tua età (τηλικούτος), uomo meraviglioso, ti appresti a governare noi, gli anziani (τῶν πρεσβυτέρων)» Si può forse pensare che il termine μειράκιον sia in qualche modo più neutro e meno carico di significati negativi rispetto a νεανίσκος, che sembra ereditare l'uso della commedia e forse della lingua corrente. Νεανίσκος è infatti definito Agatone nel *Simposio* (*Symp.* 198a1-3), che ha più di 25 anni, ma che si mostra spavaldo e sicuro di sé come gli oratori “sbarbati”. Sulla linea del *topos* del ribaltamento delle età si pensi per esempio a *Resp.* 563a4-b3, in cui si dice che il maestro teme e adula alunni, e perciò questi non tengono in conto maestri e pedagoghi. I giovani si sentono uguali agli anziani e competono con loro nelle parole e nelle azioni e i vecchi, per non sembrare sgradevoli e dispotici, dicono sciocchezze alla maniera dei giovani. Va inoltre notato che in questa occasione Socrate attribuisce a Meleto anche una delle caratteristiche dei poeti, parlare per enigmi (ὥσπερ ἀίνιγμα συντίθεν), ribadita anche in *Apol.* 27da-7, confondendo così di nuovo oratore e poeta. Ad essa si associa il χαριεντίζεσθαι, un termine che compare anche in un frammento di Aristofane (fr. 171 PCG =166 CAF χαριεντίζη καὶ καταπαίζεις ἡμῶν καὶ βωμολοχεύει), dove sembra indicare un umorismo arguto e piacevole. Nel trattato *Sullo Stile* (Ps.-Dem. 141) sembra invece riferirsi all'effetto piacevole provocato dall'anafora. Socrate integra tra l'altro una citazione dell'*Iliade*, dando prova di padroneggiare quel sapere che Meleto rivendica.

<sup>174</sup> Seguo qui l'osservazione di SASSI (2007) 130 n. 18, che nota come l'espressione θεούς νομίζεῖν debba essere intesa non tanto in senso ateistico (non credere agli dei), ma come «onorare gli dei secondo il

Conclusa la discussione e la confutazione dei capi d'accusa, Socrate indirizza la sua perorazione alla giuria, ammettendo in modo poco strategico che, semmai fosse prosciolto, continuerebbe a seguire l'ingiunzione del dio e esaminare chiunque gli capitasse a tiro, *giovane o vecchio*, cittadino o straniero.<sup>175</sup> Ma soprattutto sottolinea i due aspetti che caratterizzano il suo rapporto con gli interlocutori: la strutturazione dell'incontro secondo uno scambio di domande e risposte<sup>176</sup> e il rifiuto di ottenere un compenso.<sup>177</sup> Per fugare ogni dubbio sulla sua responsabilità nella corruzione dei giovani, Socrate ricorre a uno strumento caratterizzante il procedimento giudiziario ateniese, invocando come testimoni i giovani che l'hanno frequentato.<sup>178</sup>

Il carattere di inevitabilità del comportamento filosofico di Socrate è anche alla base del rifiuto dell'esilio, visto che, una volta giunto in una nuova città, si realizzerebbe lo stesso schema: i giovani andrebbero ad ascoltare Socrate e costui verrebbe di nuovo allontanato.<sup>179</sup> A dire il vero, però, la sua condanna a morte arriva troppo tardi: Socrate profetizza infatti che una schiera di confutatori (πλείους ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες), a lungo trattenuta da Socrate, si rivelerà più agguerrita (χαλεπότεροι) perché composta da giovani (νεώτεροι).<sup>180</sup>

---

*nomos*». Come nota la studiosa, l'espressione è però equivoca e porta Meleto ad accusare Socrate di ateismo, accusa che verrà ribaltata dal richiamo al δαίμων.

<sup>175</sup> *Apol.* 30a2-4, 30a8 e DE STRYCKER/SLINGS (1994) 349 *ad Apol.* 33a7 sostiene che «this proves that Socrates is not a teacher, since only young people have teachers». In realtà, in questo modo Socrate riconosce l'ampio raggio di azione della sua impresa, ma è anche, forse soprattutto, l'ammissione del costante confronto con altri presunti maestri. Cfr. *Theaet.* 143d6-8. in cui Socrate afferma di interrogare i giovani e coloro con cui i giovani si incontrano volentieri. Si noti che Socrate dichiara di rivolgersi indistintamente a ricchi e poveri, perché il suo interesse è rivolto a tutti coloro che partecipano, anche in modo passivo, all'istituzione della πόλις, dunque anche i cittadini poveri che hanno però il diritto di sedere in Assemblea. Sull'attenzione che Socrate rivolge a coloro che, a prescindere dal loro status economico e sociale, partecipano alla fondazione delle opinioni della πόλις si rimanda a quanto verrà detto nel paragrafo successivo. Più oltre (*Apol.* 41c1-2) dirà che anche nell'Ade non smetterà di interrogare e si rivolgerà a uomini e donne.

<sup>176</sup> *Apol.* 33a5-b8. Oltre a ribadire l'assenza di responsabilità di Socrate nei confronti della cattiva condotta di chi lo frequenta, c'è qui un'interessante presentazione di Socrate nei panni di chi risponde. È probabile che si faccia riferimento non tanto al contenuto delle sue risposte, ma alla formazione dialettica generata nel pubblico degli scambi dialogici dall'*ascolto del modo di rispondere* di Socrate.

<sup>177</sup> L'insistenza su questo aspetto è interessante più per il suo carattere ideologico che come elemento per tracciare una reale distinzione tra sofisti e socratici. Sappiamo ad esempio che Eschine, di estrazione modesta a differenza di Platone, si faceva pagare. Cfr. VEGETTI (2006) Si è visto come Platone sfrutti la questione del salario come un modo per accomunare artigiani e sofisti; non va comunque dimenticato che Pericle introdusse un salario (μισθός) per l'esercizio delle funzioni pubbliche.

<sup>178</sup> *Apol.* 33c8-34a4. Socrate segnala tra l'altro in modo sottile come Meleto non padroneggi i meccanismi alla base del processo ateniese, non avendo presentato nessun testimone.

<sup>179</sup> Qui Socrate rifiuta esplicitamente il modello del sofista e del poeta errante; come si dirà poi, questo rifiuto è dovuto all'attaccamento ad Atene in quanto istituzione politica e non sulla base di legami di sangue o differenze etniche.

<sup>180</sup> Questa osservazione conferma l'idea che i giovani siano più impetuosi.

Come si è visto, il Socrate platonico non parla in termini di acquisizione della sapienza. In questo modo formula un discorso sulla trasmissione della conoscenza che mira a differenziarlo da uno degli elementi più “scandalosi” dell’insegnamento sofistico, il percepimento di un salario.<sup>181</sup> Ma questo discorso porta con sé anche l’idea che la trasmissione e l’esercizio della virtù siano intrinsecamente legati alla comunità politica di appartenenza. Forse è per questo che, in conclusione della sua apologia, rivolge un accorato appello ai cittadini, chiedendo di “vendicarsi” nei confronti dei suoi figli, infastidendoli come Socrate ha fatto con loro. La sua speranza è infatti che la particolare forma di σοφία che pratica possa aver preso il posto di tutte le altre false credenze della πόλις.

## 2.4. Gli esclusi

Come si è visto, Pierre Vidal-Naquet fu tra i primi a sottolineare il complesso rapporto tra «la società platonica dei Dialoghi» e la realtà ateniese.<sup>182</sup> Nella sua rassegna lo studioso ha analizzato i personaggi sulla base di diversi criteri: provenienza geografica, *status* sociale, genere. Incrociati con la storia sociale ed economica della città di Atene, questi dati non soltanto attirano l’attenzione sulle tensioni prodotte all’interno delle opere platoniche, ma possono essere letti come spie di altrettanti nodi problematici della situazione ateniese. Come nel caso degli artigiani,<sup>183</sup> l’assenza sulla scena del dialogo di donne e schiavi, ha fatto propendere per una lettura in senso “conservatore” dei Dialoghi. Come si vedrà, donne e schiavi sono effettivamente quasi del tutto assenti dai testi platonici; a partire però da alcune considerazioni sulla presenza degli stranieri nei Dialoghi si cercherà di proporre un’altra lettura delle esclusioni, scandalose per i lettori contemporanei, delle altre due categorie.

### 2.4.1. Gli stranieri: un’ambiguità platonica o ateniese?

---

<sup>181</sup> Che poi ad esso Platone associa effettivamente un’altra idea della trasmissione della conoscenza è quanto si sottolineerà nel paragrafo 5.3.2.

<sup>182</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 95.

<sup>183</sup> Così VIDAL-NAQUET (1988), BEVERSLUIS (2000) 30, BALANSARD (2001).

La città di Atene ha costruito il proprio discorso ideologico relegando ai propri margini stranieri, donne e schiavi;<sup>184</sup> com'è stato però anche di recente sottolineato, ideologia e realtà non combaciano sempre in modo perfetto.<sup>185</sup> La presenza degli stranieri nella «società platonica» può in effetti essere considerata una testimonianza di questa incongruenza. Come si vedrà, se tra le categorie ormai classiche degli esclusi gli stranieri compaiono così di frequente nei Dialoghi, è perché la loro condizione era ambigua all'interno della città di Atene di V e IV secolo.

La città di Atene, in modo più tollerante rispetto ad altre πόλεις, ammetteva infatti la presenza di stranieri residenti, i meteci, ma ad essi non era concesso di possedere terreni da coltivare;<sup>186</sup> per questa ragione, la maggior di loro era dedita ad attività commerciali e riuscì ad accumulare anche ingenti ricchezze.<sup>187</sup> Con uno di questi agiati mercanti stranieri, Cefalo, discute Socrate nella *Repubblica*. Come ha poi notato Vidal-Naquet, la situazione reale dell'Atene di V e IV secolo doveva essere abbastanza permeabile anche al coinvolgimento pubblico di queste figure, almeno per quanto riguarda la carica della strategia.<sup>188</sup> Si pensi però a un personaggio come Polemarco, che ebbe più che sparuti legami con la vita politica ateniese e che pagò a caro prezzo il proprio coinvolgimento.

Ma anche a livello dell'autorappresentazione della città alcuni elementi fanno pensare che il loro grado di integrazione fosse particolarmente elevato, ovviamente se accompagnato da patrimoni ingenti. È il caso di una festa centrale per la vita di Atene come le Panatenee. Tale festa, che celebrava l'assenza di disaccordo interno e che dunque rappresentava il tempo dell'unità e dell'inclusione, sanciva allo stesso tempo il riconoscimento delle gerarchie e la loro accettazione.<sup>189</sup> Durante la πομπή la disposizione e il ruolo svolto dalle differenti componenti sociali rendevano manifesta la diversa importanza attribuita a ciascuna di esse. La visibilità garantita ai meteci ricchi

---

<sup>184</sup> VIDAL-NAQUET (1983) 197: «La cité athénienne s'est constituée sur l'exclusion des femmes, de même qu'elle s'est constituée, à d'autres égards, sur l'exclusion des étrangers et des esclaves». Sull'ideologia di Atene si veda il già citato LORAUX (1993).

<sup>185</sup> Per comprendere le incongruenze tra l'autorappresentazione dei margini della πόλις FERRUCCI (2008) suggerisce di distinguere tra la città come istituzione e la città come società; invita inoltre a non dimenticare le variabili geografico-culturali. Per lo scopo della presente ricerca interessa soprattutto determinare la posizione di queste figure all'interno di Atene.

<sup>186</sup> FERRUCCI (2008) 512.

<sup>187</sup> FERRUCCI (2008) 533.

<sup>188</sup> Nello *Ione* (Io. 541c7-d4) si parla di strateghi stranieri.

<sup>189</sup> PARKER (2005) 262.

durante questa processione testimonia che la loro posizione economica li rendeva più integrati e partecipi della vita ateniese di quanto non possa essere detto per la classe dei teti.<sup>190</sup>

Sull'ambigua presenza degli stranieri nei Dialoghi si sono concentrati Vidal-Naquet e poi più diffusamente Henri Joly.<sup>191</sup> Vidal-Naquet individua tre diverse rappresentazioni degli stranieri, che possono essere fatte risalire a tre diverse tipologie di dialoghi. Nel primo gruppo, di cui fanno parte testi come *l'Ippia Maggiore* o il *Protagora*, compaiono stranieri connotati da forti tratti negativi. Al secondo gruppo vanno ascritti dialoghi come il *Fedone* o la *Repubblica*, in cui figurano parimenti Ateniesi e stranieri: in questi casi lo straniero non è in sé connotato negativamente. Dell'ultimo gruppo fanno invece parte quei dialoghi in cui gli stranieri svolgono un ruolo positivo e sembrano addirittura prevalere su Socrate.<sup>192</sup> Questa differenza testimonierebbe—secondo lo studioso—un'evoluzione del pensiero platonico rispetto allo straniero, dovuta sia a ragioni personali (Platone aveva sperimentato tale condizione in Sicilia) sia a dinamiche di scuole, dato che l'Accademia era diventata col tempo un centro di studi internazionale.<sup>193</sup>

Anche Joly distingue tre diverse modalità discorsive con cui Platone affronta il tema degli stranieri, che invita a valutare la forma di enunciazione che assume di volta in volta il discorso.<sup>194</sup> In questo senso lo studioso individua enunciati propriamente discorsivi,<sup>195</sup> che rispondono a un desiderio descrittivo, enunciati prescrittivi,<sup>196</sup> concentrati nelle *Leggi*, ed enunciati critici, in cui secondo Joly Platone formula una filosofia dell'alterità, da intendere più in senso ontologico che politico.<sup>197</sup>

Entrambi gli studiosi comunque concordano nell'individuare un'ambiguità di fondo nella posizione dello straniero all'interno dei Dialoghi. Se nella città di Magnesia il suo statuto sembra ricalcare quello che vige nella città di Atene, in cui «lo straniero è, al

---

<sup>190</sup> PARKER (2005) 261: «The metics, it may be urged, at least had a recognized ritual role: there was no processional recognition of the contribution to Attic life of what Aristophanes called 'the ῥυπαροὶ».

<sup>191</sup> JOLY (2010). Come nello studio di Vidal-Naquet, il merito dell'analisi di Joly è di tener sempre a mente la necessità di confrontarsi con la realtà storica nel quale si inserisce la riflessione platonica, cercando di evitare di cadere nel tranello che categorie contemporanee come progresso e reazione possono tenderci.

<sup>192</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 103-111.

<sup>193</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 111-112.

<sup>194</sup> JOLY (2010).

<sup>195</sup> JOLY (2010) 8-30.

<sup>196</sup> JOLY (2010) 30-51.

<sup>197</sup> JOLY (2010) 51-78, dove forse a politico bisognerebbe sostituire il termine etnico.

tempo stesso, *ammesso ed escluso*»,<sup>198</sup> la loro presenza nei Dialoghi è particolarmente pervasiva: sono stranieri i sofisti, il rapsodo Ione di Efeso, ma anche un giovane di grande ambizione come Menone.<sup>199</sup> Stranieri sono poi alcuni interlocutori che sembrano intrattenere un buon rapporto con Socrate, come Teodoro, lo Straniero senza nome, Timeo, o personaggi a cui viene accordato un certo prestigio, come Diotima nel *Simposio* e Zalmosside nel *Carmide*.

Nell'*Apologia*, in effetti, Socrate ribadisce per ben due volte che nel suo girovagare si è messo a interrogare tanto i cittadini di Atene (ἄστοί) quanto gli stranieri (ξένοι).<sup>200</sup> Il motivo di una tale inclusione risponde alla più generale intenzione di sottoporre a ἔλεγχος tutti i discorsi dotati di autorità e riconoscimento. In questo senso stranieri e meteci sono sottoposti allo stesso trattamento riservato ai cittadini perché, pur non potendo partecipare all'attività politica su un piano istituzionale, hanno tuttavia un ruolo non secondario nel modellare il discorso pubblico—oltre al fatto che alcuni di loro erano o erano stati vicini a personaggi politici di grande rilievo, come Anassagora e Damone.

Che dire però di quegli stranieri che sembrano svolgere un ruolo positivo nei Dialoghi? Molti di loro non compaiono nei testi che verranno analizzati nel nostro *corpus* ed è perciò rischioso avventurarsi in ipotesi che potrebbero non trovare riscontro nei testi; questo vale a maggior ragione per quelle figure, come lo Straniero del *Sofista* e del *Politico* o Timeo, a cui alcuni interpreti attribuiscono il ruolo di sostituti di Socrate.<sup>201</sup>

Si può tuttavia notare nel *Fedone* viene proposta un'ἔταιρία che supera le frontiere geografiche e di appartenenza civica<sup>202</sup> e nella *Repubblica* il punto di partenza per la rifondazione della πόλις si iscrive nel superamento delle fazioni e dell'ateniesità di sangue, per ritrovarsi nella comunità rinnovata dal socratismo, la συνουσία.<sup>203</sup> Certo, il

---

<sup>198</sup> JOLY (2010) 31.

<sup>199</sup> Secondo Plutarco Menone è un sofista, ma di questo elemento non c'è traccia nel dialogo. Sembra piuttosto un ammiratore di Gorgia e data la sua giovane età è più verosimile che appartenga alla categoria degli interlocutori giovani.

<sup>200</sup> *Apol.* 23b6 e *Apol.* 30a3.

<sup>201</sup> RYLE (1966) 30-31 arriva addirittura a proporre, nel quadro della sua lettura dei Dialoghi come testi recitati da diversi attori, che l'introduzione di questi nuovi "portavoce" sia stata dovuta a una malattia di Platone, che avrebbe così dovuto rinunciare a impersonare il ruolo di Socrate.

<sup>202</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 107.

<sup>203</sup> Secondo JOLY (2010) 22 Platone si orienta verso un superamento del "patriottismo" che aveva caratterizzato l'Atene del V secolo. *Contra* Vidal-Naquet (1996) 108, che invece insiste sul ruolo centrale di Glaucone e Adimanto. Nella *Repubblica* figurano personaggi che appartengono a schieramenti politici diversi. Il meteco Polemarco, fratello dell'oratore Lisia, fu vicino alla fazione democratica e fu ucciso dal

ruolo di primo piano in questa discussione spetta in prima battuta a Glaucone, poi ad Adimanto, e soltanto in ultima istanza agli altri personaggi; ma non va dimenticato che è la *συνουσία* tra i presenti, sancita dall'impiego di una pratica cittadina, il voto, a dare il via alla discussione delle tre ondate, condizioni necessarie alla fondazione della *καλλίπολις*.

C'è infine un elemento delle *Leggi* che può far comprendere in che senso allo straniero e a ciò che è straniero non venga attribuita una differenza ontologica. Tra le varie prescrizioni che regolano il rapporto con l'esterno una risulta particolarmente interessante all'interno di un quadro che conferma il generale etnocentrismo greco. Ai cittadini di Magnesia sarà infatti vietato viaggiare prima dei quarant'anni e ciò sarà concesso soltanto a tre categorie: i messaggeri, gli ambasciatori e i *θεωροί*, osservatori/ricercatori incaricati di viaggiare per studiare le altre costituzioni e confrontarle con quella di Magnesia.<sup>204</sup> Come in Platone non c'è traccia di un passatismo pregiudiziale,<sup>205</sup> così non si può affermare la presenza di un atenocentrismo aprioristico: anche le disposizioni che regolano la *πόλις* saranno sottoposte al vaglio e, se di ritorno da uno di questi viaggi, il *θεωρός* dovesse riscontrare una legislazione migliore su un certo aspetto, sarà allora necessario correggere la costituzione di Magnesia.<sup>206</sup>

Ciò che Platone guarda con sospetto della figura dello straniero (ellenico) non è una sua presunta differenza originaria, ma l'assenza di un patrimonio condiviso di credenze, che porta lo straniero a non interessarsi al bene della città.<sup>207</sup> Questo scollamento dal corpo civico è anche, come si è visto, una delle ragioni che lo porta a criticare poeti e sofisti; a ciò si oppone l'ostinata «sedentarietà socratica», che è segnale del suo

---

governo dei Trenta nel 404 a.C.; Clitofonte fu invece esponente dell'oligarchia e prese parte al colpo di stato del 411 a.C., anche se viene considerato un moderato e non figura nella lista dei Trenta Tiranni.

<sup>204</sup> Gli *θεωροί* era presenti in diverse città di Atene; sembra che si trattasse soprattutto di ambasciatori ufficiali inviati per consultare gli oracoli o per assistere agli spettacoli in altre città.

<sup>205</sup> Si veda all'argomentazione che viene addotta nel V libro della *Repubblica* per giustificare la possibilità per le donne di accedere alla classe dei guardiani. Un tempo sembrava infatti ridicolo allenarsi nudi nei ginnasi, ora invece è una pratica corrente.

<sup>206</sup> *Lg.* 951b4-c4, analizzato diffusamente in JOLY (2010) 40-41; si vedano inoltre JOLY (2010) 43-45 per una critica alla lettura popperiana del sistema politico di Platone e JOLY (2010) 79: «il principio del meglio ha sempre, in Platone, il diritto di precedenza sul principio di realtà». Va poi osservato che l'Ateniese svolge il ruolo di *θεωρός*.

<sup>207</sup> HELMER (2016) 35: «La *République* et les *Lois* enseignent que la véritable «étrangèreté est inversement proportionnelle au degré d'appropriation des valeurs de la cité, en l'occurrence des valeurs forgées dans l'atelier du philosophe. [...] Reste à savoir si cette différence entre le propre et l'étranger peut être pensée autrement, et surtout si la politique peut ou non s'en passer». In effetti ogni fondazione politica sembra contemporaneamente istituire i propri margini.

attaccamento alla πόλις come istituzione.<sup>208</sup> È invece questa sua differenza a renderlo avulso e veramente straniero (ἄτεχνῶς ξένος) rispetto all'Atene in cui si muove e alla λέξις di questa città.<sup>209</sup> A nulla servirebbe però, come opzione alternativa alla morte, trasferirsi altrove:<sup>210</sup> doppiamente sarebbe straniero.<sup>211</sup>

#### 2.4.2. Le donne e gli schiavi

Come si è visto, stranieri e meteci trovano spazio nella «società platonica» perché alcuni di loro svolgono un ruolo di primo piano nell'economia e nelle vicende politiche di Atene. Diverso è il caso di donne e schiavi sia per quanto riguarda la ricostruzione storica della loro "voce" sia per l'assenza pressoché totale dalla scena dei Dialoghi.<sup>212</sup> Dato che non figurano come interlocutori nel *corpus* preso in esame, si ricorderanno soltanto alcuni dati, utili per evitare la confusione tra il piano della rappresentazione e il piano della norma filosofica.

Nei Dialoghi gli schiavi compaiono molto raramente e ricordano in alcuni casi i tratti stilizzati con cui era solita rappresentarli la commedia.<sup>213</sup> L'unica eccezione si trova nel *Menone*: durante la conversazione con il giovane di Farsalo, Socrate interroga uno dei suoi παῖδες.<sup>214</sup> Come segnala Ferrari, non tutti gli interpreti sono concordi nel riconoscere che si tratti di uno schiavo, e non invece di un ragazzo, e Ferrari stesso sembra propendere per questa seconda opzione.<sup>215</sup> Tuttavia, il fatto che Socrate domandi se il παῖς è greco e parla greco e la successiva precisazione di Menone («Ma certo, è nato in casa (οἰκογενής)!») aprono quanto meno un margine molto ampio di ambiguità.<sup>216</sup> A maggior ragione perché, come si è visto, la condizione del παῖς/ragazzo

---

<sup>208</sup> JOLY (2010) 12.

<sup>209</sup> *Apol.* 17d3.

<sup>210</sup> *Apol.* 37c4-e2.

<sup>211</sup> HELMER (2016) nota come il *Menesseno* confonda e corroda la distinzione tra greci e barbari, non soltanto parodiando l'atenocentrismo, ma mostrando che la vera differenza politica si definisce in altri termini.

<sup>212</sup> FERRUCCI (2008) 517-518 evidenzia queste difficoltà originaria legata alle fonti in nostro possesso, anche se riconosce l'importante lavoro che è stato compiuto dalle scienze sociali nello studio del mondo antico.

<sup>213</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 99.

<sup>214</sup> *Men.* 82b1-e2.

<sup>215</sup> FERRARI (2016) 266 n. 122. Secondo CAMBIANO (1991) 122-123 la scelta dello schiavo è dettata dalla volontà di attribuire alla reminescenza il massimo grado di validità.

<sup>216</sup> *Men.* 82c4-5.

è assimilabile a quella del παῖς/schiavo.<sup>217</sup>

Leggermente più numerosa, e qualitativamente più importante, è la presenza di donne. Un'attenzione particolare, non soltanto in Platone ma più in generale negli scritti socratici,<sup>218</sup> riceve la figura di Aspasia, che nel *Menesseno* viene evocata come «la maestro» (ἡ διδάσκαλος) di retorica di Pericle e di Socrate.<sup>219</sup> Ma vera e propria interlocutrice è la sacerdotessa Diotima di Mantinea;<sup>220</sup> il suo ruolo è tanto più importante perché il dialogo si svolge a parti inverse, con Socrate nella parte del giovane rispondente. Nel suo discorso su *Eros* compare l'immagine del parto che, come nel *Teeteto*, è mediata da una figura femminile,<sup>221</sup> e rappresenta un modello positivo per pensare la conoscenza.<sup>222</sup>

L'isolata comparsa di uno schiavo sulla scena del dialogo e la memoria di discussioni e la frequentazione di due donne da parte di Socrate non sono certo un indizio sufficiente per accordar loro un ruolo centrale all'interno della «società dei Dialoghi». Sono però da distinguere tre piani, in base ai quali è possibile comprendere l'assenza di queste due categorie di esclusi:<sup>223</sup> la rappresentazione dei Dialoghi, certamente partigiana ma non radicalmente incompatibile con l'Atene "reale", la norma costruita nelle discussioni e infine il riscontro, pressoché impossibile, di questa norma nella pratica filosofica dell'Accademia.<sup>224</sup>

L'interesse di questa ricerca si colloca al primo livello. Se, come si è visto,

---

<sup>217</sup> FERRARI (2016) *ibid.* segnala che già in precedenza (*Men.* 73d2-4) le due figure erano state associate.

<sup>218</sup> Oltre a essere evocata nel *Menesseno*, Eschine e Antistene scrissero un dialogo a lei intitolato. Di Aspasia ci parla anche Senofonte Xenophon, *Mem.*, 2.6.36 e Xenophon, *Oec.* 3.14. Informazioni su Aspasia si trovano anche in Plutarco (*Per.* 24.4.).

<sup>219</sup> Su questa espressione si vedano LORAUX (2001), PISANO (2015) e il paragrafo 3.2.3 di questa tesi.

<sup>220</sup> FERRUCCI (2016) 530-531 nota come sia proprio «nella gestione delle cariche sacerdotali che si deve forse vedere la più chiara presenza pubblica delle donne ad Atene»; dalle fonti sembra che alle sacerdotesse spettasse un'assoluta pari dignità rispetto agli uomini. Molte di queste figure erano ereditarie, ma significativamente la sacerdotessa di Atena Nike era scelta per sorteggio tra tutte le donne ateniesi.

<sup>221</sup> In quel caso la madre levatrice di Socrate, Fenarete, da cui l'ateniese avrebbe appreso l'arte di far partorire le anime degli uomini.

<sup>222</sup> HALPERIN (1990). Sull'immagine del parto si veda il paragrafo 5.3.2. VIDAL-NAQUET (1996) ritiene che sia Aspasia che Diotima rivestano un ruolo metaforico. Nel caso di Aspasia è una metafora "inferiore", perché «solo metaforicamente una donna può intervenire, ad Atene, nella vita politica»; al contrario, Diotima si porrebbe al di sopra della πόλις.

<sup>223</sup> Solo parzialmente coincidenti con quelli da JOLY (2010) in rapporto agli stranieri, che parla di enunciati discorsivi, prescrittivi e critici.

<sup>224</sup> Da Diogene Laerzio (*Diog. Laer.* 3.46. e 4.2) sappiamo che frequentarono l'Accademia due donne, Assiotea di Fliunte e Lastenia di Mantinea, che furono anche allieve di Speusippo. Nella prima testimonianza Diogene riporta una notizia di Dicearco secondo cui le due filosofe si sarebbe abbigliate con abiti maschili; nella seconda, però, l'osservazione sarcastica di Dionisio lascia intendere che il sesso di almeno una delle due fosse noto, anche perché Lastenia è considerata compagna di Speusippo.

l'interrogazione socratica provocata dall'oracolo di Delfi ingaggia un confronto con tutte quelle autorità che nella città hanno fama di sapienti, è inevitabile che donne e schiavi non possano figurare. Nessuna delle due categorie può essere considerata rappresentante di un discorso pubblico e la loro assenza dalla «società platonica» è in questo senso un riflesso dell'esclusione dalla piena cittadinanza. Nel caso delle donne, la sfera di competenza che la πόλις di V secolo ha loro assegnato è l'οἶκος; lo schiavo invece è il modello con cui pensare la sottomissione assoluta. Né gli schiavi né le donne possono perciò essere considerati responsabili del sapere, o meglio, dell'ignoranza della città, perché né la parola degli uni né quella delle altre trova ascolto nella città.<sup>225</sup>

È per questa ragione, invece, che stranieri e meteci sono figure centrali nella società dialogica; come ha notato Vidal-Naquet, «Platone poteva benissimo limitare a venti anni il diritto di soggiorno dei meteci nella “sua” città, ma gli riusciva molto più difficile espellere gli stranieri dai propri dialoghi».<sup>226</sup>

La lettura “conservatrice” è certamente plausibile se si ritiene che i Dialoghi rappresentino “un mondo ideale”, cioè la società dopo la sua rifondazione ad opera del φιλόσοφος; ma i Dialoghi non mettono in scena la καλλίπολις. La καλλίπολις non viene mai rappresentata, resta soltanto oggetto di discorsi. In questo senso i Dialoghi fanno i conti con la società dell'Atene “reale” di V secolo e IV secolo.

La «società platonica dei Dialoghi» mette infatti in scena il patrimonio di false credenze da cui la città deve essere purificata e di cui inevitabilmente non sono responsabili coloro che non possiedono una voce. Come la confutazione e la trasformazione dell'individuo può nascere soltanto a partire dalle δόξαι dell'interlocutore, così per rifondare la πόλις è necessario partire dalle sue credenze e perciò bisogna confutare quei personaggi che al suo interno svolgono un ruolo di primo piano. Soltanto dopo aver fatto piazza pulita dei saperi che godono di una certa autorità, sarà possibile costruire un'altra sapienza e un'altra città insieme a interlocutori realmente φιλόσοφοι.<sup>227</sup> Ε φιλόσοφοι?

---

<sup>225</sup> Al contrario, nell'Atene “reale” che i Dialoghi mettono in scena alle donne viene riconosciuto un ruolo centrale nella prima educazione dei bambini; lo schiavo invece resta il paradigma negativo per eccellenza.

<sup>226</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 112.

<sup>227</sup> *Contra* BALANSARD (2001) 176: «En ce sens, le récit de l'*Apologie*, plus qu'une mise en abyme des *Dialogues*, est une mise en abyme de la défense elle-même». I Dialoghi celano questi interlocutori nelle maglie del testo: se infatti pochi sono i personaggi che possono ricadere perfettamente all'interno di queste categorie, Platone si confronta con altre forme di sapere, come ha mostrato NIGHTINGALE (1995), in un'ottica che però privilegia i generi letterari. La bibliografia su questo argomento inizia finalmente a

---

essere cospicua, soprattutto per quanto riguarda i rapporti di Platone con la poesia, in questa tesi vengono citati BELTRAMETTI (2000), CAPRA (2007), DESCLOS (2003b), BOY-STONES (2010), SANSONE (1996), DESTRIÉ/ HERRMANN (2011). Per la riflessione platonica sulla storia e la storiografia cfr. DESCLOS (2003a).



## CHE COS'È UN INTERLOCUTORE SOCRATICO?

Come si è visto, l'*Apologia* funziona come un testo programmatico di ciò che i Dialoghi mettono in scena. In quel testo Socrate definisce i propri antagonisti, ma l'intenzionale confusione che viene compiuta tra le categorie impedisce di utilizzarle come una valida tipologia per lo studio degli interlocutori; bisognerà perciò piuttosto parlare in modo generico di rivali. Allo stesso tempo, Socrate sembra individuare una categoria di interlocutori capaci di recepire il "messaggio delfico" e di imitare il suo comportamento. In questo modo si passa da una riconfigurazione degli interlocutori nei termini di una *relazione*, conflittuale o collaborativa.

Prima di concentrarsi su tale riconfigurazione è però necessario verificare in che modo venga intesa tale relazione dialogica. A questo scopo verranno perciò discusse alcune espressioni che si riferiscono agli interlocutori e che sottolineano aspetti diversi della loro presenza e partecipazione al dialogo.

Va subito notato che esiste un termine comunemente tradotto con "interlocutore", ὁ προσδιαλεγόμενος.<sup>1</sup> Come si vedrà, questa è in effetti l'espressione che Platone utilizza per indicare il migliore comportamento dialogico possibile. Non è questo tuttavia l'unico termine che indica gli interlocutori e i loro diversi modi della loro presenza/assenza dal dialogo e partecipazione/opposizione. Nella descrizione che segue si è cercato di raggrupparli secondo due macro-categorie. Nel primo gruppo

---

<sup>1</sup> A mia conoscenza il primo a segnalare questo termine, senza però discuterlo, è Beversluis (2000) 18 n. 1.

vengono considerati i termini che identificano gli interlocutori sulla base della *fruizione* della conversazione, ciò che li caratterizza perciò come *pubblico* di un dialogo che ascolta, vede e a cui partecipa; una declinazione particolare, ma molto significativa, di questa modalità di partecipazione ruota intorno all'opposizione presenza/assenza rispetto a un contesto dialogico. Il secondo gruppo di termini individua invece la relazione propriamente dialogica degli interlocutori con Socrate e con il discorso. Verranno perciò esaminate le espressioni che identificano gli interlocutori in termini di amicizia, rivalità e collaborazione e successivamente i termini più tecnici, che determinano specifiche parti o atteggiamenti dialogici. Va infine precisato che in questo paragrafo ci si concentrerà soprattutto sulle espressioni che identificano gli interlocutori, escludendo perciò una parte del lessico del dialogo, su cui manca ancora un lavoro sistematico.

### **3.1. Pubblico e maschere**

Al termine interlocutori si è portati ad associare, con un certo automatismo etimologico, la partecipazione dei personaggi tramite la parola. La scena del dialogo è però popolata da altre modalità di presenza dei personaggi, al cui cospetto Socrate dialoga, interroga, più di rado risponde. Le espressioni che li individuano non fanno perciò sempre riferimento alla loro verbalità e costoro non sempre intervengono. L'indagine di questa terminologia permetterà perciò di compiere una prima analisi del "grado zero" degli interlocutori e renderà inoltre possibile misurare l'intersezione con il lessico del teatro e delle altre forme di "parola pubblica"

#### **3.1.1. Ascoltatori**

Gli scambi di Socrate sono innanzitutto oggetto di ascolto. Le persone che vengono identificate come pubblico di queste conversazioni sono perciò potenziali interlocutori: concretamente, possono essere coinvolti nel dialogo, ma soprattutto possono subire

l'effetto di quelle strategie di attivazione disseminate nei Dialoghi.<sup>2</sup> Come si vedrà per i presenti e gli assenti, l'uditorio fittizio può istituire un gioco tra il piano intratestuale ed extratestuale. Gli ascoltatori, infatti, non sono soltanto i personaggi del dialogo, ma anche il pubblico per il quale erano previste letture dei σοκρατικοὶ λόγοι.<sup>3</sup>

### 3.1.1.1. ὁ ἀκούων

Come ci dice la tradizione, Socrate non scrisse niente e praticò la filosofia oralmente.<sup>4</sup> Questo significa perciò che i destinatari della sua pratica dialogica furono essenzialmente interlocutori orali, ascoltatori e non lettori. Di questo pubblico abbiamo una descrizione dettagliata, anche se forse stilizzata, nell'*Apologia*.

Si aggiunga che i giovani (οἱ νέοι) (quelli delle famiglie più ricche, che hanno più tempo libero) vengono volentieri con me divertendosi a sentire come esamino questo e quello (χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων), e non di rado gli va di imitarmi (ἐμὲ μιμοῦνται). Si mettono quindi a esaminare (ἐξετάζειν) altra gente, e ne trovano naturalmente un bel po' che presumono [*sic*] di saper qualcosa, ma sanno poco o nulla.<sup>5</sup>

Ma allora perché mai alcuni passano tanto tempo volentieri (χαίρουσιν διατρίβοντες) con me? L'avete sentito, Ateniesi, e vi ho detto l'assoluta verità: è perché si divertono a sentir esaminare (ὄτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις) quelli che presumono di essere sapienti, ma non lo sono.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> CANDIOTTO (2012b) ha analizzato l'uditorio nella prospettiva di quello che la studiosa definisce «elenchos retroattivo», cioè un ἔλεγχος che funziona anche sugli ascoltatori/lettori. Una recente lettura dei Dialoghi in termini di attivazione del lettore si trova in COTTON (2014). Strategie di attivazione possono essere definiti tutti quegli elementi che inducono l'ascoltatore/lettore a interagire con il testo, come per esempio l'ironia.

<sup>3</sup> L'orizzonte principale di questa tesi resta confinato al piano intratestuale; dall'analisi degli interlocutori emergeranno tuttavia alcuni elementi che permettono di interrogare il rapporto con i fruitori del dialogo.

<sup>4</sup> Diog. Laer. 1.16.

<sup>5</sup> *Apol.* 23c2-7.

<sup>6</sup> *Apol.* 33b9-c3. Su questo genere di piacere si veda in particolare *Phaed.* 58d4-9; per l'effetto non privo di rischi si vedano di questo piacere nei giovani *Resp.* 539b1-7 e *Phlb.* 15d8-16a3. Questo piacere è forse comparabile τέρπεσθαι μύθοις omerico (*Il.* 11.643). Sulla poesia e le conversazioni come fonte di piacere si veda FORD (2002) 25-45. CAPRA (2001) 127 nota: «la presenza di un pubblico appare quindi determinante: quasi che l'ignoranza delle celebrità interrogate da Socrate possa essere smascherata solo a condizione di minacciare la loro fama».

In entrambi i brani si può notare come l'attenzione di questo uditorio sia rivolta *agli uomini che vengono interrogati*, non a Socrate e alle sue parole. Il focus è perciò su chi risponde, anche se questa rapida segnalazione sembra indicare un terzo polo dello scambio dialogico: oltre a Socrate e agli interlocutori che rispondono concretamente, va dunque immaginato (ma spesso viene esplicitamente nominato) un pubblico di seguaci, rivali (come nel caso del *Protagora*) o semplici curiosi che assistono alla conversazione.<sup>7</sup> Non è ovviamente sempre questa la situazione: dialoghi come l'*Alcibiade*, il *Fedro* o l'*Eutifrone* non sembrano avere un pubblico interno.

Socrate aggiunge però che quel gruppo di persone che lo accompagnano, per lo più formato da giovani, non si è limitato ad ascoltare le sue domande serrate e le risposte degli interlocutori, a volte stentate, altre volte arroganti, altre volte ancora impegnative per lo stesso Socrate. Imitando il comportamento di costui, il giovane pubblico ha spesso preso l'iniziativa e si è messo a interrogare a sua volta altri interlocutori.<sup>8</sup> Va notato che ciò che muove questa cerchia di sodali non è né un'ingiunzione divina, come nel caso di Socrate, né una missione di evangelizzazione: è un certo pacato piacere, che deriva dall'ascolto, a portare costoro a esaminare altre persone.

Nei margini della finzione drammatica e narrativa l'ultimo uditorio di Socrate è invece quello degli amici più stretti, che assistono alla sua morte nel *Fedone*.<sup>9</sup> Ma in questo caso, il racconto delle ultime discussioni di Socrate ha un uditorio ulteriore, la cerchia di Echecrate e dei suoi compagni di Fliunte. In effetti, in numerosi dialoghi troviamo un pubblico interno di ascoltatori, più o meno identificato, e talvolta, come

---

<sup>7</sup> FINK (2012b) 11-12. Nella sua introduzione alla miscellanea di saggi sulla dialettica Fink individua sette elementi che risultano centrali nello scambio: l'interrogante (ὁ ἐρωτῶν), il rispondente (ὁ ἀποκρινόμενος), la relazione tra interrogante e rispondente, l'argomento (πρᾶγμα/ῶνομα), il carattere (ἦθος) dell'interrogante e del rispondente, il pubblico (οἱ ἀκούοντες), l'uso (χρῆσις) che viene fatto della dialettica.

<sup>8</sup> Sul significato di questa imitazione si dirà oltre, ma si può anticipare che anche nel caso della μίμησις sembrano emergere un «côté droit» e un «côté gauche» della μίμησις. Qui μιμέομαι indica un'imitazione stilistica di Socrate; in altri dialoghi (per esempio il *Simposio*) viene criticata quella che può essere definita un'imitazione formale di Socrate (si veda il comportamento di Apollodoro e Aristodemo, che si limitano ad assumere gli atteggiamenti esteriori del socratismo, come il camminare a piedi nudi). L'imitazione stilistica permette invece sia una partecipazione attiva del soggetto che un margine di inventività; si imita infatti uno σχῆμα, non una precisa forma (εἶδος). Per questa ragione Socrate invita per esempio Alcibiade a imitare (μιμεῖσθαι) il suo modo di rispondere nell'*Alcibiade I*. Sull'importanza della nozione di σχῆμα per comprendere la critica di Platone a una certa idea di μίμησις si veda l'ottimo volume di CELENTANO/CHIRON/NOËL (2004) e in particolare i contributi di CASEVITZ (2004) e di CATONI (2004).

<sup>9</sup> All'analisi delle particolari modalità con cui viene descritto questo uditorio è dedicato il paragrafo 3.1.4.

nel *Fedone* e nel *Teeteto*, un doppio pubblico interno.

Un altro passaggio a prima vista banale, ma che contiene in realtà diversi elementi di interesse per comprendere il ruolo di ascoltatori degli interlocutori e, viceversa, il potenziale ruolo di interlocutori dell'uditorio, è quello che si trova in apertura del *Teeteto*:

[SOCR.] E se invece lodasse per virtù e sapienza l'anima di uno dei due, non varrebbe forse la pena per chi ascolta (τῷ μὲν ἀκούσαντι) esaminare (ἀνασκέψασθαι) immediatamente colui che viene lodato e per quest'ultimo dare prova (ἐπιδεικνύναι) di se stesso con coraggio (προθύμως)?

[TEET.] È assolutamente così, Socrate.

[SOCR.] È allora il momento, caro Teeteto, per te di dar prova (ἐπιδεικνύναι), per me di esaminare (σκοπεῖσθαι). (*modif.*)<sup>10</sup>

Socrate sembra innanzitutto istituire un'analogia tra la capacità di ravvisare una somiglianza fisica<sup>11</sup> e quella di produrre elogi fondati. Se il primo giudizio di Teodoro viene però liquidato come l'azione di qualcuno che non è esperto, l'atteggiamento encomiastico viene preso sul serio, ma posto al vaglio di *chi ascolta*. Costui dovrà infatti *osservare attentamente* (ἀνασκέπτομαι) e colui che è oggetto di lodi dovrà invece dare prova (ἐπιδείκνυμι) della propria eccellenza e saggezza.<sup>12</sup> Il significato più generico di questo termine è «mostrare», ma bisogna fare attenzione a non confonderlo con φαίνω/φαίνομαι. Anche quest'ultimo significa infatti «mostrare, mostrarsi», ma nel senso di «disvelare, rendere visibile qualcosa che è invisibile». Al contrario, ἐπιδείκνυμι va inteso in senso performativo: si tratta di mostrare tramite un esempio (come nel caso della retorica) o una prova concreta (per esempio in battaglia), di dare insomma un saggio delle proprie abilità tramite un'azione.<sup>13</sup> In questo caso si potrebbe pensare all'azione discorsiva, ossia al dialogo.

Certo non possono sfuggire due contraddizioni: *chi ascolta* è invitato a *osservare* un personaggio che deve *mostrarsi* e la corrispondenza tra i ruoli di chi ascolta (Socrate? Il

---

<sup>10</sup> *Theaet.* 145b1-7. Ho modificato la traduzione di ἐπιδεικνύναι per le ragioni che si discuteranno.

<sup>11</sup> *Theaet.* 145a10-13.

<sup>12</sup> La scena ricorda l'apertura del *Carmide*. Anche nel caso del *Teeteto* si può pensare a un sottile gioco erotico, dato che il personaggio è un giovane. Come però si vedrà, a differenza di quel dialogo che rappresenta un fallimento educativo da parte di Socrate, l'effetto dell'incontro con Socrate su Teeteto darà i suoi frutti non nell'immediato contesto del dialogo, ma nel futuro. Si veda il paragrafo 4.2.3.

<sup>13</sup> Si vedano in particolare gli esempi citati per ἐπιδείκνυμι in *LSJ* 2b.

pubblico? L'ascoltare/lettore?) chi osserva (Socrate) e chi si mostra (Teeteto) è imperfetta. Nel primo caso, la contraddizione potrebbe essere risolta considerandola una semplice confusione sinestetica, mentre nel secondo si potrebbe trattare di un generico riferimento a chi ascolta la lode—e quest'ultima ambiguità va probabilmente salvaguardata.

È però difficile non farsi sedurre da un'opzione che si potrebbe definire “retorica”. L'invito a osservare rivolto a un ascoltatore appare infatti coerente con la nascente teorizzazione retorica, nella quale una delle qualità più importanti di un testo risulta l'ένάργεια. Tradotta generalmente con «evidenza» sulla scorta della tradizione latina, l'ένάργεια «è la capacità di portare davanti ai sensi le cose dette e deriva dalla menzione esatta delle circostanze», dice Dionigi nel *De Lysia*.<sup>14</sup> L'ένάργεια «trasforma l'ascoltatore in uno spettatore, in un “testimone oculare”, in quanto egli crederà di “vedere” lo svolgimento dei fatti come se vi assistesse personalmente, insieme con i personaggi di cui l'oratore parla».<sup>15</sup>

Ma di quale uditorio si sta parlando in questo caso? Poco dopo questo passo, Socrate si rivolge al gruppo di giovani di cui, come nel *Carmide*, fa parte Teeteto, il giovane interlocutore con cui discuterà effettivamente nel corso del dialogo.

È proprio questa la questione che mi crea difficoltà e che non sono in grado di comprendere a sufficienza con le sole mie forze: ossia che cosa sia conoscenza. Siamo in grado di parlarne? Che dite? Chi di noi parlerà per primo? Se sbaglia, e poi via via chi sbaglierà, si dovrà sedere nella parte dell'asino, come dicono i bambini che giocano con la palla. Chi invece sopravviverà senza commettere errori, sarà il nostro re e potrà stabilire che si risponda a ciò che vorrà. Perché tacete? Non è che forse, Teodoro, io, per amore della discussione (ὕπὸ φιλολογίας), mi comporto in modo rozzo (ἀγροικίζομαι), spinto dal desiderio (προθυμούμενος) di far sì che noi dialoghiamo (διαλέγεσθαι) insieme e diventiamo amici (φίλους) e ben disposti a conversare gli uni con gli altri (προσηγόρους ἀλλήλοις)?<sup>16</sup>

Se inizialmente l'occasione sembra diretta a testare le qualità di Teeteto, l'asse sembra qui improvvisamente spostarsi e la conversazione amplia—anche se per un

---

<sup>14</sup> MANIERI (1998) 129, in cui si trova il passo di Dionigi.

<sup>15</sup> MANIERI (1998) 129. Nel *Sofista* (*Soph.* 234c2-7) la sofistica viene definita la tecnica dei discorsi in grado di incantare i giovani con discorsi orali (διὰ τῶν ὠτῶν τοῖς λόγοις γοητεύειν), mostrando immagini di discorsi—segua la traduzione di FRONTEROTTA (2007)—su ogni argomento.

<sup>16</sup> *Theaet.* 145e8-146a8.

istante soltanto—la platea dei potenziali interlocutori: si tratta degli ἑταῖροι di Teeteto, i giovani che insieme a lui arrivano dalla palestra. Ascoltatori (e spettatori) dell'eccellenza di Teeteto saranno dunque anche questi giovani presenti alla discussione: la presenza di uno o più uditori, come si vedrà più in dettaglio per il *Fedone*, consente un gioco tra i vari piani.

Non va infatti dimenticato che il *Teeteto* presenta una cornice particolare: nella finzione platonica il dialogo con il giovane viene riprodotto nel corso della lettura ad alta voce di uno scritto di Euclide. La messa per iscritto della discussione si è basata su un primo resoconto di Socrate, a cui sono state apportate successive correzioni. Euclide dichiara inoltre di aver riportato il racconto in forma drammatica, in modo dunque diverso da come fu pronunciato da Socrate, che invece lo espose in forma narrata. È il personaggio a giustificare la soluzione come una scelta di alleggerimento del testo da tutte le marche di discorso riportato che effettivamente si ritrovano nei dialoghi diegematici. L'incarico di leggere un testo è affidato a un παῖς ed Euclide e Terpsione restano per il resto del dialogo dei semplici ascoltatori.<sup>17</sup> In aggiunta ai compagni silenti di Teeteto,<sup>18</sup> bisogna perciò considerare l'uditorio costituito da Euclide e Terpsione.

Non sorprende perciò constatare una certa fissazione del ruolo dell'ascoltatore nel *Fedro*. Questo testo, oltre a dedicare ampio spazio a riflessioni teoriche, mette concretamente in scena la fruizione di un'opera scritta. In questo caso il discorso è quello di un retore, ma sulla scorta delle osservazioni che verranno proposte oltre il dialogo aiuta a comprendere quali potessero essere le pratiche di composizione e fruizione e le tecniche di memorizzazione dei testi scritti.

L'osservazione però che più di tutte risulta interessante è contenuta nel celebre passaggio sulla ψυχολογία. Socrate ha definito la retorica come una forma di «guida delle anime»: obiettivo dunque del buon retore—cioè di colui che non ripete meccanicamente ciò che ha imparato e che si è emancipato dall'insegnamento dei maestri—è riconoscere e classificare le φύσεις delle anime di coloro che lo

---

<sup>17</sup> SVENBRO (1988) 207-238 ha particolarmente insistito sul rapporto tra scrittura e lettura come riproduzione dei ruoli attivi e passivi dell'amore pederastico.

<sup>18</sup> Oltre a costoro, le allocuzioni «Che ne dite voi? E chi di voi parlerà per primo? [...] Perché ve ne state in silenzio?» si pongono al confine tra il testo e la realtà esterna ad esso, come a invitare l'uditorio extratestuale a interagire. Nell'Atene di V e IV secolo a.C. l'esempio più celebre (ma non unico) di allocuzione alla realtà extratestuale è la parabasi comica, in cui il coro interrompe l'illusione scenica e si rivolge direttamente agli spettatori. Per le allocuzioni al pubblico che sarebbero contenute anche nella tragedia si veda BAIN (1975).

ascolteranno.<sup>19</sup> Questo significa che al centro della buona pratica retorica sta lo studio dei propri interlocutori. Come precisa Socrate, però, questo non consente di adattare il discorso in vista del proprio interesse, anche a costo di mentire: ciò che viene perseguito è una forma di retorica a cui solo la φιλοσοφία e la ricerca del vero possono portare, capace di prendere in conto le strategie più efficaci per instradare le diverse anime degli ascoltatori. Sebbene orientata secondo una prospettiva educativa che pone il pubblico al centro, la proposta socratica rischia a questo stadio di corrispondere a una blanda sostituzione di contenuti e a vaghe intenzioni pedagogiche che, nei fatti, non sarebbero così diverse da un punto di vista metodologico.

La differenza tra la comunicazione retorico-sofistica—secondo la caratterizzazione che ne dà Platone—e quella filosofica sembra però essere indicata in un passo del *Politico*. Dopo aver appena concluso la discussione sull'arte del misurare, lo Straniero apre un breve *excursus* metodologico, in cui viene ribadita la centralità accordata all'ascoltatore. Lo Straniero insiste nel riaffermare il valore metodologico della conversazione sull'arte del tessere appena terminata e introduce come criterio di valutazione della lunghezza o brevità della conversazione la convenienza (τὸ πρέπον).<sup>20</sup> Ma a questo elemento viene immediatamente fatto precedere — in ordine di importanza—un altro criterio:

e in particolare il discorso, anche se sia prolisso a farsi, che renda l'ascoltatore più capace nella ricerca (τὸν ἀκούσαντα εὐρετικώτερον ἀπεργάζηται), a curarsi di questo e a non irritarsi per la lunghezza e, allo stesso modo, dell'eccessiva brevità.<sup>21</sup>

Più importante della piacevolezza (ἡ ἡδονή) e meno meccanico del semplice criterio lunghezza/brevità, ciò che andrà dunque innanzitutto ricercato è la capacità di un discorso di rendere l'ascoltatore inventivo e capace di cercare da sé.<sup>22</sup> Se il *Fedro* spiega

---

<sup>19</sup> *Phaedr.* 273d7-e4: «Di conseguenza, se hai altro da dire sulla tecnica dei discorsi ti ascolteremo, altrimenti ci atterremo a quanto abbiamo detto prima e cioè che, se non si classificano le nature di quelli che ci ascolteranno e non si è capaci di distinguere gli oggetti per specie e di raccogliarli poi uno per uno in un'unica idea, non si potrà mai essere esperti nella tecnica dei discorsi». Il problema della riproduzione della φιλοσοφία, per cui si rimanda a DESCLOS (2000d), è presente anche nel *Parmenide*.

<sup>20</sup> Sul πρέπον come criterio della poesia si vedano FORD (2002) 13-17 e REGALI (2002) 16-22, che ne discute a proposito della cornice del *Timeo*.

<sup>21</sup> *Plt.* 286e1-4.

<sup>22</sup> Per l'opposizione tra εὐρίσκω, che insiste sull'aspetto individuale (autonomo, se si vuole) della scoperta, e μανθάνω, che è invece una forma di apprendimento proveniente dall'esterno, si veda DES PLACES (1961). Ringrazio Francesca Scrofani per avermi segnalato questo articolo. Il termine εὐρετικός compare soltanto altre 3 volte in Platone.

la formazione di un buon retore educato alla filosofia, questo brano sembra invece precisare il fine più importante di un discorso ben impostato non solo a livello formale, ma anche a livello filosofico: la germinazione del discorso filosofico.<sup>23</sup>

### 3.1.1.2. ὁ ἀκροώμενος e ὁ ἀκροατής

Ὁ ἀκούων non è però l'unica espressione greca che indica l'ascoltatore. Esistono infatti anche il participio ὁ ἀκροώμενος e il sostantivo deverbativo ὁ ἀκροατής, derivati dal verbo ἀκροάομαι. La formazione di quest'ultimo verbo non è del tutto chiara,<sup>24</sup> ma va quasi certamente rifiutata la proposta tradizionale, che lo fa derivare da \*ἀκρ-ουσ-άομαι, secondo la quale il verbo risulterebbe da una fusione dell'espressione (non attestata) \*ἄκρον οὐς, da intendersi come «drizzare le orecchie». Se questa proposta era già stata messa in discussione da Szemerényi,<sup>25</sup> Vernhes l'ha di recente contestata, formulando una nuova ipotesi.<sup>26</sup> Il termine, che indicherebbe un ascolto attento ma ben disposto al consenso e all'obbedienza,<sup>27</sup> avrebbe rimpiazzato ἔκλυον, ormai scomparso dalla lingua quotidiana del V secolo.<sup>28</sup> Assente in Omero e dai tragici, ἀκροάομαι si ritrova infatti in Tucidide, nei comici, nelle testimonianze relative a figure di filosofi o sapienti, nei retori e in generale in relazione ad altri fenomeni di “parola pubblica”, come l'assemblea;<sup>29</sup> progressivamente assumerà anche il valore di «lettore».<sup>30</sup> In Platone l'uso di ὁ ἀκροώμενος non sembra discostarsi da quello generale: i contesti in cui l'espressione occorre indicano infatti un tipo di ascolto pubblico, a cui spesso si presta attenzione in modo “supino”. Copre la stessa gamma di significati anche ὁ ἀκροατής e in 2 occorrenze su 8 totali si ritrova l'espressione ἀκροατήν γίγνεσθαι, che oscilla tra il significato di «mettersi ad ascoltare» e quello di «frequentare le lezioni di qualcuno».<sup>31</sup>

---

<sup>23</sup> Intendo qui filosofico nel senso debole, etimologico, del termine.

<sup>24</sup> PRÉVOT (1935) 77.

<sup>25</sup> SZEMERÉNYI (1967).

<sup>26</sup> VERNHES (2002b) sostiene che il verbo sarebbe stato creato a partire da un gioco sonoro tra \*ἀκώω e ἄκρος per indicare un ascolto “acuto”, cioè attento; già PRÉVOT (1935) 77 sembra suggerire questa ipotesi.

<sup>27</sup> PRÉVOT (1935) 70; VERNHES (2002b)

<sup>28</sup> PRÉVOT (1935) 76.

<sup>29</sup> VERNHES (2002b).

<sup>30</sup> Cfr. LSJ 2.

<sup>31</sup> *Grg.* 457e1 e *Resp.* 498a5, ma le occorrenze dell'espressione diventano tre se si considera anche lo pseudo-platonico *I Rivali in Amore*. Sembra in effetti che il termine ὁ ἀκροατής stesse assumendo il

I due termini però non vengono mai utilizzati per definire gli interlocutori o il pubblico degli scambi di Socrate. Viene invece applicato per indicare i cittadini che ascoltano il processo a Socrate,<sup>32</sup> i poeti<sup>33</sup>, coloro che ascoltano gli elogi degli Ateniesi morti in battaglia,<sup>34</sup> i sapienti che offrono lezioni in luoghi pubblici<sup>35</sup> e in generale chi ascolta tutte quelle parole, ritmi e armonie che hanno luogo pubblicamente.<sup>36</sup> È dunque probabile che la caratterizzazione dell'ascoltatore come parte di un pubblico numeroso e la leggera sfumatura di obbedienza ravvisabile nel termine lo rendano inadatto, agli occhi di Platone, a caratterizzare la relazione di Socrate con il suo uditorio.<sup>37</sup>

Un'unica eccezione si trova nel VII libro della *Repubblica*. Socrate sta descrivendo le caratteristiche necessarie per chi voglia accostarsi alla φιλοσοφία, raccontando inoltre come essa sia stata coperta di ridicolo da persone poco degne. Dopo aver sottolineato l'importanza che la φιλοσοφία svolge per la salvezza della città, Socrate però si interrompe, biasimando se stesso per il tono grave che ha assunto parlando di questo argomento.

«Certo», risposi; «sembra però che sia io a rendermi ridicolo in questo momento».

«Come?» disse.

«Ho dimenticato», dissi, «che stiamo scherzando (ἐπαίζομεν), e ho parlato con troppa veemenza (έντεινόμενος). Parlando tenevo lo sguardo fisso alla filosofia, e vedendola ingiustamente vituperata me ne sono indignato e credo, trasportato quasi dall'ira contro i responsabili di questo, d'aver usato nel mio discorso un tono troppo serio (σπουδαιότερον)».

«No, per Zeus» disse, «almeno non per un uditore tutto orecchi (ἀκροατή) come me!».

«Sì invece per me» dissi io, «il retore (ρήτορι)». «Non dimentichiamo, comunque, che la nostra prima scelta era caduta su dei vecchi: ora quesot non è

---

significato quasi tecnico di «discepolo», che però in Platone emerge chiaramente solo in questa costruzione; si noti il parallelo con l'espressione μαθητήν γίγνεσθαι.

<sup>32</sup> *Apol.* 24e10.

<sup>33</sup> *Resp.* 605c10 (i migliori quando ascoltano Omero o un altro poeta tragico), *Resp.* 608b1 (l'ascoltatore della poesia deve stare attento), *Eryx.* 403d4-6 (in generale l'ascolto pubblico, come quello dei poeti).

<sup>34</sup> *Mnx.* 235b1 (Socrate che ascolta incantato gli elogi pubblici della città).

<sup>35</sup> *Eryx.* 397d5-6 (gli ascoltatori di Prodicò nel Liceo in un'occasione pubblica).

<sup>36</sup> *Lg.* 668b9-c2.

<sup>37</sup> Nel *Sofista* (*Soph.* 237b10-c4) e nelle *Leggi* (*Lg.* 797d4-5) gli interlocutori sembrano riferirsi agli ἀκροαταί in relazione al loro contesto dialogico (anche se nel *Sofista* si tratta della domanda di immaginari ἀκροαταί), ma si noti che in entrambi i casi non è Socrate a condurre la discussione (si tratta invece dello Straniero e dell'Ateniese) e in particolare nelle *Leggi* è Clinia a definire se stesso e Megillo ἀκροαταί. Isocrate contrappone ἀκροατής a μαθητής (*Ad Nic.* 13.5).

più possibile». (*modif.*)<sup>38</sup>

Glaucone si definisce ἀκροατής di Socrate, creando dunque un *unicum* rispetto al corpus platonico: ma ancora più sorprendente è, come si è visto, il fatto che Socrate si dichiari retore.<sup>39</sup> Se le ragioni dell'autocritica socratica vertono sulla tonalità di cui si è momentaneamente tinta la sua retorica, questo non significa che il termine vada inteso in senso negativo. Anzi, il riferimento ai giovani e alla necessità di impartire sin dalla primissima infanzia una corretta παιδεία non fa che confermare l'aspirazione della *Repubblica* a declinarsi come discorso pubblico: un discorso pubblico che ambisce a sostituire i discorsi degli altri ῥήτορες, quei discorsi che circolano nella città e assordano Glaucone, impedendogli di ascoltare—fino a questo momento—il vero discorso sulla giustizia.<sup>40</sup>

### 3.1.1.3. ὁ ἐπήκοος

Un altro termine che indica una precisa modalità di ascolto è ὁ ἐπήκοος. Anche in questo caso, ma con maggior forza, l'ascolto è dotato di una sfumatura di obbedienza; cambiano però i referenti. L'ἐπήκοος può essere una divinità che ascolta le richieste del postulante,<sup>41</sup> mentre si può essere ἐπήκοος in occasioni pubbliche, come nel caso dei lamenti cantati dai cori<sup>42</sup> o dei processi.<sup>43</sup> Considerato il valore passivo del termine, ἐπήκοοι sono però soprattutto gli uditori dei sofisti e, in particolare, il servile coro che circonda Protagora.

«Di quelli che seguivano [quelli nella retroguardia] ascoltando (ἐπακούοντες) ciò che veniva detto, gran parte sembravano stranieri, quelli che Protagora porta con sé da ognuna delle città per cui passa incantandoli con la voce come faceva Orfeo (κηλῶν τῆ φωνῆ ὡσπερ Ὀρφεύς), cosicché loro lo seguono ammalati da quel suono (κατὰ τὴν φωνὴν κεκληλημένοι). Ma nel coro (ἐν τῷ χορῷ) vi era anche

---

<sup>38</sup> *Resp.* 536b8-d1. Vegetti traduce «non per me che ti ascoltavo»

<sup>39</sup> Sul valore di questo termine si veda il paragrafo 2.1.

<sup>40</sup> *Resp.* 358c7.

<sup>41</sup> *Phlb.* 25b7-8, *Mnx.* 247d1-4, *Lg.* 931b5-d9 (4 occorrenze).

<sup>42</sup> *Lg.* 800d6-e3.

<sup>43</sup> *Lg.* 767d4-e3 e *Lg.* 855d4-8; all'ascolto di questi processi viene comunque riconosciuto un valore formativo.

qualcuno di qui, e guardando questo coro (τοῦτον τὸν χορὸν) io mi divertii moltissimo, soprattutto vedendo come stavano attenti a non trovarsi mai davanti a Protagora e non impacciarlo: quando egli e quanti erano con lui si voltavano, questi uditori (οἱ ἐπήκοοι) si dividevano con ordine in due parti e girandogli intorno si disponevano sempre perfettamente alle sue spalle».<sup>44</sup>

Entrando in casa di Callia, Socrate si trova davanti lo spettacolo di un coro, quello che attornia il celebre sofista e che è pronto ad assecondare ogni suo gesto e ogni sua parola: un coro ammaestrato e non educato all'ascolto.

È però ancora nella *Repubblica* che troviamo l'unica eccezione, ancorché negativa. In essa infatti viene denunciata la carenza di questo genere di ascolto, in un momento centrale nella costruzione della καλλίπολις: la maggioranza (οἱ πολλοί) non è infatti persuasa dal genere di discorsi che Socrate e gli altri presenti stanno tenendo. Secondo Socrate, questo dipende dal fatto che costoro non hanno mai visto un uomo veramente virtuoso, sia nelle azioni che nelle parole, e non hanno ascoltato a sufficienza (ικανῶς ἐπήκοος γίνεσθαι) quei discorsi belli e liberi in cui si cerca la verità con ogni sforzo, a differenza di ciò che avviene nelle discussioni eristiche.<sup>45</sup>

È chiaro dunque che *nel contesto dialogico* l'ascolto dell'interlocutore socratico, nella sua accezione normativa, non può essere un ascolto passivo, come quello delle declamazioni sofistiche.<sup>46</sup> Anche perché, come si vedrà nel paragrafo seguente, il religioso silenzio dell'ammirazione per un maestro può rapidamente trasformarsi nel chiososo tifo del teatro e dell'assemblea.

### 3.1.2. Spettatori

Come è noto, Platone non vedeva di buon occhio le pratiche teatrali a lui

---

<sup>44</sup> Prot. 315a6-b8.

<sup>45</sup> Resp. 499a4-9.

<sup>46</sup> È invece interessante notare che i casi in cui l'ascolto passivo è valorizzato sono soprattutto nelle *Leggi*, un'opera in cui viene sottolineato il potere delle istituzioni e del binomio lode e biasimo nell'incantamento costante dei cittadini, un potere più efficace delle stesse leggi (Lg. 730b5-7). Sull'importanza delle istituzioni della πόλις, nello specifico il coro, per la persuasione dei cittadini si vedano GASTALDI (1984) e PRAUSCELLO (2013a); sul ruolo della poesia, del poeta e del mito nel progetto politico platonico, e in particolare nelle *Leggi*, si veda l'ampio e aggiornato studio di MOUZE (2005).

contemporanee.<sup>47</sup> Per questa ragione, come si vedrà anche nel paragrafo seguente, il lessico teatrale è generalmente connotato negativamente e lo spettatore teatrale è uno dei modelli negativi di partecipazione e presenza.

### 3.1.2.1. ὁ θεατής

In nessun caso gli interlocutori o il pubblico dei Dialoghi viene definito spettatore (θεατής); anzi, è proprio l'assenza del contesto teatrale, cioè agonale, a caratterizzare la φιλοσοφία. Nel *Teeteto* infatti Socrate domanda a Teodoro se vuole passare in rassegna «quelli del nostro coro» (cioè i φιλόσοφοι) o se preferisce ritornare all'oggetto della discussione, per evitare di abusare della libertà di cambiare argomento. Teodoro appoggia la prima opzione, dichiarando:

[TEOD.] «Niente affatto, Socrate, passiamoli invece in rassegna. Hai detto molto bene, infatti, che noi che facciamo parte di questo coro (οἱ ἐν τῷ τοιῶδε χορεύοντες), non siamo servi dei discorsi, ma sono i discorsi a essere nostri, come servi, e ciascuno di questi aspetta di essere portato a termine quando a noi sembra opportuno. Infatti non c'è giudice (δικαστής) né spettatore (θεατής) che, come succede ai poeti, si eriga al di sopra di noi rimproverandoci ed esercitando il comando».<sup>48</sup>

In effetti, quasi tutte le altre volte che gli spettatori vengono nominati, il focus dell'attenzione di Socrate è sull'effetto negativo che questo genere di relazione

---

<sup>47</sup> Arti che, va detto, è difficile da trovare nel mondo antico, almeno nell'accezione moderna, o meglio romantica, del termine. Non è questa la sede per tornare sull'annosa questione del rapporto tra il teatro e i Dialoghi. Rispetto alla presunta censura basti però ricordare che ad Atene le tragedie venivano selezionate da appositi magistrati; come in altri casi, Platone sembra qui voler sostituire una pratica della πόλις, lasciandola intatta nel suo aspetto formale e modificando il criterio che la regola (la φιλοσοφία). Va inoltre sottolineato che il teatro antico possedeva una dimensione pubblica difficilmente ravvisabile nell'arte contemporanea; un simile grado di pubblicità si poteva attribuire fino a qualche anno fa al mezzo televisivo. Attraverso la TV si realizzavano veri e propri eventi pubblici, come le partite della Nazionale o il festival di Sanremo, in cui milioni di spettatori si ritrovavano inchiodati davanti allo schermo. In questo senso fa benevolmente sorridere che uno dei più fieri accusatori di Platone e della sua condanna sia stato K. R. Popper, che è tra gli autori di un libro, platonico almeno nella critica, dal titolo *Cattiva maestra televisione*. CHARALABOPOULOS (2000) ha studiato l'impiego della terminologia teatrale che compare in quattro passi, tre dei quali (*Simposio*, *Crizia* e *Carmide*) sono analizzati qui; il quarto (*Grg.* 464b-e) riguarda l'occorrenza di ὑποδύομαι, «vestire la maschera/recitare un ruolo».

<sup>48</sup> *Theaet.* 173b7-c6.

produce:<sup>49</sup> un tipo di relazione in cui il piacere degli spettatori è messo in primo piano rispetto all'adeguatezza della rappresentazione.<sup>50</sup>

### 3.1.2.2. τὸ θέατρον

In greco τὸ θέατρον indicava innanzitutto lo spazio concreto e fisico in cui si assisteva alla rappresentazione, il «luogo da cui si vede»; ma, per metonimia, esso poteva significare anche gli spettatori o, se si vuole mantenere il rapporto figurato, la platea. La maggior parte delle occorrenze di questo termine nei Dialoghi riguarda ovviamente il teatro “reale” e i suoi effetti: il teatro è uno dei luoghi del ῥητορεύειν<sup>51</sup> e del θόρυβος<sup>52</sup> e per questo la folla variopinta degli spettatori non rappresenta il pubblico migliore a cui proporre l'imitazione del carattere φρόνιμος ed ἡσύχιος. In effetti, a teatro il giudizio è turbato da rumore e incompetenza<sup>53</sup> e sottomesso ai piaceri del pubblico,<sup>54</sup> diventando così il metro negativo a cui paragonare le altre occasioni pubbliche.<sup>55</sup> Ci sono tuttavia due dialoghi in cui il termine ricorre per definire il pubblico presente: il *Simposio* e il *Crizia*: due testi particolari nel panorama platonico, dato che in essi nessun vero dialogo si tiene (tranne, nel *Simposio*, tra Diotima e Socrate, dove però lo scambio dialogico risale a un altro livello temporale della narrazione), ma entrambi rappresentano una successione di λόγοι.<sup>56</sup>

Nel *Simposio* il riferimento ai simposiasti come τὸ θέατρον di Agatone certamente non stupisce: la successione di discorsi su Eros, riportata da Apollodoro, ha infatti avuto luogo il giorno dopo la vittoria del tragediografo.<sup>57</sup> Aristofane ha appena concluso il suo

---

<sup>49</sup> *Grg.* 502a4-d1 (4 occorrenze); *Io.* 535d1-10 (in cui Socrate afferma che lo spettatore è portato a vivere le stesse affezioni che provano gli attori), *Resp.* 605c9-d5.

<sup>50</sup> *Grg.* 502a7-c1.

<sup>51</sup> *Grg.* 502d2-3.

<sup>52</sup> *Resp.* 492b6-c2. Sullo θόρυβος in Platone si veda MICALLELLA (1995).

<sup>53</sup> *Lg.* 659a4-b2.

<sup>54</sup> *Lg.* 659b8-c3.

<sup>55</sup> *Lg.* 876a9-b6, dove sono i tribunali a essere assimilati a teatri; in generale gli spettacoli teatrali, i processi e le assemblee sono i tre luoghi del θόρυβος.

<sup>56</sup> NESSELRATH (2006) 53-54 considera che al λόγος di Crizia sarebbe dovuto seguire quello di Ermocrate. La questione dell'unità di *Timeo* e *Crizia* è complessa e sono state fornite diverse letture; in ogni caso difficile è negare che il discorso di Crizia nel dialogo omonimo è pensato come successivo a quello di *Timeo*.

<sup>57</sup> *Symp.* 173a5-6. Stando a quanto ci dice Ateneo (*Dipn.* V 278a-b), che riprende la notizia da Erodico Crateteo, la prima vittoria di Agatone risalirebbe alle Lenee del 416 a.C. Si veda DOVER (1980) 9. La notizia

discorso e a questo punto della narrazione mancano soltanto i λόγοι di Agatone e Socrate. Sebbene la varietà e il gran numero dei discorsi precedenti rendano arduo il compito per chiunque, Erissimaco mostra grande fiducia nei confronti dei due restanti simposiasti. Socrate tuttavia esprime timore per la situazione in cui si troverà quando avrà parlato anche il tragediografo, quando cioè tutte le possibili risorse discorsive saranno esaurite. Agatone però lo incalza, introducendo l'orizzonte teatrale:<sup>58</sup>

«Stregarmi (φαρμάττειν) tu vuoi, o Socrate, - esclamò, secondo il racconto, Agatone, - affinché io entri in confusione (θορυβηθῶ) al pensiero che la platea (τὸ θεᾶτρον) sia in grande attesa del bel discorso che starei per fare».

«Sarei uno smemorato, Agatone, - pare che disse ancora Socrate, - se dopo aver visto il tuo coraggio (ἀνδρεία) e la tua superbia (μεγαλοφροσύνην) mentre salivi sul palcoscenico con gli attori, e tenevi fisso lo sguardo verso una platea tanto grande (τοσοῦτω θεᾶτρω), quel teatro a cui stavi per presentare i tuoi discorsi (ἐπιδείξασθαι σαυτοῦ λόγους), senza lasciarti abbattere (ἐκπλαγέντος) neppure un po', ora io credessi che tu entrerai in confusione (θορυβήσεσθαι) per pochi uomini come noi».

«Ma come, Socrate? - raccontava che Agatone esclamò. - Non crederai che io sia così fradicio di teatro (θεᾶτρον μεστόν) da ignorare che per chi sia intelligente pochi saggi (ἔμφορες) sono più temibili (φοβερώτεροι) di molti stolti (ἀφρόνων)?»

«Certo non mi comporterei bene, Agatone, - disse allora Socrate secondo il racconto, se avessi di te un'opinione volgare (ἄγροικον δοξάζον); so bene, invece, che se ti trovassi con persone che ritieni sapienti (σοφούς), ti preoccuperesti più di loro che della folla. Ma forse noi non siamo fra quelli, e infatti eravamo anche lì, in teatro, eravamo tra la folla» (*modif.*)<sup>59</sup>

In maniera comprensibile Socrate richiama perciò l'esperienza teatrale di Agatone, poeta di successo, che ha dimostrato di possedere ἀνδρεία e μεγαλοφροσύνη, senza essere intimidito dalla folla degli spettacoli.

Un contesto simile si ritrova all'inizio del *Crizia*: Timeo ha appena terminato il suo discorso e, come già aveva fatto all'inizio, invoca il dio per ringraziarlo di averlo

---

è inserita in una lunga e interessante tirata contro le menzogne dei filosofi e in particolare contro gli anacronismi presenti nei Dialoghi (*Dipn.* 215c-218e).

<sup>58</sup> CHARALABOPOULOS (2000) 201 parla di «superimposition of the theatrical over the dialogical discourse».

<sup>59</sup> *Symp.* 194a5-c6. Ho soltanto modificato la resa di θεᾶτρον. Agatone usa qui un *topos* retorico che si trova anche nella *Autodifesa di Palamede* di Gorgia, cfr. KNUDSEN (2012) 41, che la definisce una strategia adulatoria.

assistito e cede infine la parola a Crizia. Costui apre il suo discorso con una *captatio benevolentiae*, in cui domanda al pubblico di mostrare un atteggiamento comprensivo nei suoi confronti, visto che l'argomento che costituirà l'oggetto del suo racconto è vicino alla personale esperienza degli esseri umani e appare dunque, a torto, facile da giudicare.<sup>60</sup> Interviene Socrate, che accorda di buon grado questa comprensione e la estende anche a Ermocrate in maniera preventiva, per evitare che costui ripeta lo stesso incipit. Ma, in aggiunta, Socrate sposta il piano dei discorsi da quello di un cordiale susseguirsi di monologhi in un contesto simposiale del *Timeo*<sup>61</sup> alla competizione tra poeti. Crizia e i suoi neo-proclamati avversari sono perciò assimilati ai poeti ed è in realtà per il turno "sfavorevole" in cui il politico ateniese si trova che avrà gioco difficile nel presentare il suo discorso. Se Timeo aveva dunque impostato il discorso nei termini di una correttezza rispondente alla volontà divina, Socrate trasforma la conversazione in una competizione in cui è in gioco la fama dei diversi partecipanti. Crizia sembra accettare l'assimilazione del pubblico a una platea teatrale e, in una breve schermaglia con Ermocrate, aggiunge:

[CRIZ.] Caro Ermocrate, sei ben coraggioso (θαρρεῖς), lì, dalla retroguardia (τῆς ὑστέρας τεταγμένος) e con un altro davanti a te! Ti mostrerò essa stessa quale genere di impresa sia: bisogna perciò obbedirti, quando ci incoraggi (παραμυθουμένῳ) e ci sproni (παραθαρρύνοντι), e invocare gli altri dei, oltre quelli che hai nominato, e in particolare Mnemosine, perché quasi tutte le cose più importanti dei nostri discorsi sono di competenza di questa divinità. Se ricorderemo adeguatamente e narreremo ciò che fu detto un tempo dai sacerdoti e conservato da Solone fino ad ora, sono quasi certo che mostreremo a questa platea (τῷδε τῷ θεάτρῳ) di aver compiuto i nostri doveri correttamente. Ed è proprio questo che bisogna fare ora e non indugiare ancora! (*trad. mia*)<sup>62</sup>

È dunque chiaro che Agatone e Crizia si relazionano con il loro pubblico secondo una modalità "teatrale", stimando maggiormente gli onori della folla e il successo rispetto all'efficacia dialogica. In effetti, subito dopo le dichiarazioni di Agatone, Socrate è sul punto di iniziare a dialogare con il tragediografo ed è solo l'avvertimento di Fedro che, invitandolo a offrire prima l'encomio e a continuare eventualmente dopo lo scambio

<sup>60</sup> *Criti.* 106b8-108a4.

<sup>61</sup> Per un'analisi dei personaggi e dell'ambientazione del *Timeo* e del *Crizia* si veda REGALI (2012) 12-77.

<sup>62</sup> *Criti.* 108c5-d8 La competizione è espressa tramite il ricorso a un lessico della battaglia e del coraggio. Per Crizia Ermocrate è un vile, che resta nelle retrovie. Si veda DESCLOS (2006) 182-183.

dialogico, impedisce ad Agatone di cadere nel “tranello” di Socrate.<sup>63</sup> La relazione teatrale che l’interlocutore/poeta intesse con il suo pubblico è perciò una modalità negativa, in cui viene dato maggior valore alla competizione con gli altri interlocutori/poeti e all’acquisizione di onori.

### 3.1.3. Maschere, attori e coro

#### 3.1.3.1. τὸ πρόσωπον

Il volto è il primo elemento dell’identità personale che entra nella relazione con l’altro: è ciò che viene visto.<sup>64</sup> In greco il termine τὸ πρόσωπον, oltre a designare il volto, indica anche la maschera teatrale: è però anche il luogo di emissione dello sguardo e della parola.<sup>65</sup> Come si vedrà, in alcuni momenti salienti vengono descritte le reazioni fisiche degli interlocutori, di cui il volto è il primo segnale: vergogna, rabbia, riso vengono registrate nel corso della narrazione o messe in scena attraverso il comportamento dei personaggi.

Nell’*Alcibiade Maggiore* Socrate cerca di definire insieme ad Alcibiade quale parte dell’essere umano sia coinvolta nella relazione che si verifica tra due interlocutori quando discutono e viene escluso che possa trattarsi del volto.

[SOCR.] Va benissimo pensare, allora, che quando io e te discutiamo insieme (προσομιλεῖν), servendoci della parola (τοῖς λόγοις χρωμένους), sono le nostre anime che si confrontano?

[ALC.] Perfettamente.

[SOCR.] Ed è proprio quello che si diceva poco fa: Socrate parla (διαλέγεται) con Alcibiade e si serve di un insieme di parole (λόγω χρώμενος), ma questo discorso è rivolto non al tuo viso (πρόσωπον), come può sembrare a prima vista, ma proprio ad Alcibiade: questo è l’anima.<sup>66</sup>

La relazione discorsiva è quindi possibile non attraverso il volto, ma grazie a ciò che

---

<sup>63</sup> *Symp.* 194c7-d8.

<sup>64</sup> FRONTISI-DUCROUX (1987) 83.

<sup>65</sup> Aristot., *PA* 662a.

<sup>66</sup> *Alc. I* 130d8-e6.

è Alcibiade, cioè l'anima.<sup>67</sup> Di questo passo è stato ovviamente sottolineato ciò che poi acquisirà un valore fondante nella definizione del platonismo come dottrina filosofica, cioè la separazione corpo/anima e la svalutazione del primo a vantaggio del secondo. Ma è forse più interessante notare che, nonostante l'operazione di scarto rispetto a ciò che serviva a definire l'identità personale nel V secolo a.C., cioè la reciprocità visuale, viene qui tuttavia conservata la nozione di reciprocità, anche se è ora trasferita su un altro piano.<sup>68</sup>

Quest'idea viene ribadita poco oltre tramite l'immagine dell'occhio dell'altro come specchio in cui è possibile guardare se stessi.

[SOCR.] Ecco: qual è la cosa guardando alla quale possiamo vedere contemporaneamente essa e noi stessi?

[ALC.] Chiaramente, Socrate, dovremmo guardare agli specchi e ad altri oggetti del genere.

[SOCR.] Hai ragione. Ma anche nell'occhio con cui guardiamo non c'è qualcosa di analogo?

[ALC.] Senz'altro.

[SOCR.] Hai osservato certamente che il volto (τὸ πρόσωπον) di una persona che guarda un'altra negli occhi si riflette nella pupilla di chi ci sta di fronte, proprio come in uno specchio, in quanto è come l'immagine (εἶδωλον) di chi la guarda, vero?

[ALC.] Sì, vero.

[SOCR.] Perciò un occhio che guarda un altro occhio e si fissa in quella parte che è la migliore e che gli permette di vedere, può vedere anche se stesso.

[ALC.] È evidente.

[SOCR.] Ma se l'occhio si volge a guardare un'altra parte del corpo, o un altro oggetto, non riuscirà a vedere se stesso, a meno che non guardi a qualcosa che, casualmente, possa assomigliargli.

[ALC.] .È vero.

---

<sup>67</sup> Come è stato notato, tra gli altri da VERNANT (1996) 224-225, e ILDEFONSE (2009) 69-70, anche nel caso dei passi platonici bisogna essere cauti nell'assegnare a quest'anima il valore di persona, perché «ce n'est pas à proprement parler à son âme qu'il s'adresse, mais à l'âme en lui», come afferma ILDEFONSE (2009) 66 che cita VERNANT (1996) 227-228. Per VERNANT (1996) 228-229 la successiva apertura verso l'ambito psicologico è dettata da pratiche mentali integrate alla città e orientate verso questo mondo, di cui in Aristotele sono esempi la mnemotecnica dei sofisti e il legame memoria-parti sensibili.

<sup>68</sup> FRONTISI-DUCROUX (1996) 60: «Mais le point de départ de ce processus pédagogique, la relation de réciprocité visuelle entre semblables, est en accord total avec la conception grecque de l'identité. La connaissance de soi passe par l'autre. Car le *prosopon*, que chacun présente à la vue d'autrui, est inaccessible à la vision directe. [...] Pour le Grec, la connaissance de soi, la réflexivité, passe par la réciprocité: il ne peut se voir sans un détour par le miroir de l'autre, d'un *alter ego* qui est son égal et son semblable, sinon par la figure, du moins par le statut d'homme libre et de citoyen».

[SOCR.] Allora, se un occhio vuole vedere se stesso, deve guardare ad un altro occhio, e precisamente a quella parte di esso in cui risiede la funzione primaria dell'occhio: e questa non è la vista?

[ALC.] Certo.

[SOCR.] Ora, mio caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole arrivare a conoscere se stessa, deve guardare fisso in un'altra anima, e in particolare a quella parte di essa nella quale dimora la virtù dell'anima, cioè la saggezza, oppure deve guardare a qualcos'altro, al quale questa parte dell'anima possa per caso assomigliare (*modif.*)<sup>69</sup>

Se dunque è ribadita la necessità di uno “sguardo reciproco delle anime”, affinché si possa conoscere se stessi, questo sembra però escludere totalmente il ruolo del volto degli interlocutori.

Nel *Teeteto*, proprio all'inizio del dialogo (o meglio, del dialogo letto ad alta voce da un παῖς a Euclide e Terpsione) Socrate domanda al suo interlocutore Teodoro di Cirene se nel suo soggiorno ateniese ha incontrato qualche giovane promettente. In effetti, Teodoro ha conosciuto un giovane rampollo particolarmente talentuoso, ma tiene subito a precisare che le sue parole non sono state dettate dal «desiderio per lui». Per fugare ogni sospetto, Teodoro aggiunge che il giovane è brutto e assomiglia a Socrate proprio in quei tratti—naso schiacciato e occhi sporgenti—che ricorrono anche nella successiva rappresentazione. Ed è proprio al momento dell'entrata in scena di Teeteto, chiamato da Teodoro, che Socrate esclama: «Bene, Teeteto, che io possa vedere da me stesso che faccia (πρόσωπον) ho! Teodoro dice infatti che io ce l'ho simile (ὅμοιον) alla tua».<sup>70</sup> Subito però incalza il giovane, chiedendogli se si affiderebbero a qualcuno che non è suonatore di lira per giudicare se due strumenti sono accordati. Per questa ragione, dovrebbero innanzitutto capire se Teodoro è un pittore e dunque veramente in grado di giudicare la somiglianza tra i volti: opzione che viene dismessa in maniera laconica, semplicemente alludendo al fatto che, se Teodoro non è un pittore, allora il suo giudizio non conta.<sup>71</sup>

Socrate riprende il giudizio di Teodoro sulla presunta somiglianza con Teeteto nel

---

<sup>69</sup> Alc. I 132e7-133b10. Come nota PRADEAU (1999) 75 n. 2, κόρη significa in questo contesto pupilla, ma il termine è più comunemente impiegato per indicare le statuette votive. Nella sua tesi di dottorato BOUVIER (2011) 601-610 ha mostrato come l'ambiguità di questo termine possa essere letta nei termini di una “statuaria” dell'anima, a cui sia l'*Alcibiade I* che il *Simposio*, in maniera speculare, fanno riferimento.

<sup>70</sup> *Theaet.* 144d8-e1.

<sup>71</sup> *Theaet.* 144e1-145a14. Socrate tuttavia non continua l'analogia. Non soltanto il piano viene trasferito dalla somiglianza fisica a quello della lode dell'anima, ma non nomina un esperto equivalente al suonatore di lira e al pittore, focalizzandosi piuttosto sull'ascoltatore e su colui che viene lodato.

*Politico*<sup>72</sup> e non manca di far notare allo Straniero come entrambi i giovani interlocutori posseggano una certa parentela (συγγένεια ἔχειν τινά) con lui.

E inoltre, Straniero, è possibile che entrambi abbiano per qualche verso una certa parentela (συγγένεια τινά) con me. L'uno almeno [Teeteto], voi dunque dite che mi assomiglia (ὅμοιον) per l'aspetto del volto (κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν); l'altro [Socrate il giovane] invece, avendo il mio stesso nome, ha con me una certa familiarità (οἰκειότητα) per il modo in cui è chiamato. Dobbiamo però sempre riconoscere con cura i nostri parenti (τούς συγγενεῖς) attraverso i discorsi (διὰ λόγων). (*modif.*)<sup>73</sup>

Socrate ribadisce in sostanza quello che aveva detto sia nell'*Alcibiade* che nel *Teeteto*: non sono i nomi o le immagini ciò a cui ci si deve rivolgere per giudicare, ma è l'ambito dei discorsi a mettere in relazione le anime degli interlocutori.

### 3.1.3.2. ὁ ὑποκριτής

Ancor meno frequente è il termine ὁ ὑποκριτής.<sup>74</sup> Una delle sue occorrenze è tuttavia molto significativa. Socrate sta interrogando Carmide e il giovane è giunto a sostenere che la σοφρωςύνη è «fare le cose proprie» (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν),<sup>75</sup> ma non riesce a spiegare in cosa ciò consista e azzarda una risposta che provoca l'immediata e piccata reazione di Crizia:

«Allora, che cosa potrebbe voler dire il fare le cose proprie? Sai dirmelo?»

«Non lo so, per Zeus», rispose lui, «ma forse nulla impedisce che neppure colui che lo diceva ne conoscesse il significato». E mentre diceva queste cose, ridacchiandosela sotto i baffi, guardava verso Crizia. E Crizia, che già da un po' di tempo era agitato (ἀγωνιῶν) e desideroso di fare una bella figura (φιλοτίμως ἔχων)

---

<sup>72</sup> Il *Politico* costituisce l'ultimo "atto" della trilogia di cui il *Teeteto* è invece il primo episodio; secondo nella scansione drammatica è il *Sofista*. Nel *Teeteto* la conversazione si è svolta tra Teeteto e Socrate, costui è stato poi sostituito dallo Straniero nel *Sofista* e infine è Socrate il Giovane a prendere il posto di Teeteto nel *Politico*.

<sup>73</sup> *Plt.* 257d1-258a3. Giorgini traduce οἰκειότης con «affinità», ma qui credo sia meglio mantenere il legame con la parentela.

<sup>74</sup> Le occorrenze totali del termine nel *corpus* platonico sono 10 e, tranne nel caso che verrà discusso, indicano l'attore/il *performer* che recita una parte e compare di solito in un elenco di professionisti dello spettacolo; si veda per esempio *Resp.* 373b6-8.

<sup>75</sup> *Charm.* 161b6. È ciò che nel IV libro della *Repubblica* (*Resp.* 434c7-10) viene definito οἰκειοπραγία.

davanti a Carmide e a quelli che erano presenti, e mentre prima si era trattenuto, a quel punto non fu più capace di resistere. Infatti, a me sembrava senz'altro vero quello che avevo supposto, ossia che Carmide avesse sentito dire proprio da Crizia questa definizione della σωφροσύνη. E Carmide, che non voleva rendere conto di quella definizione lui stesso, ma voleva spingere l'altro a farlo, tentava di provocarlo, e gli faceva notare che era ormai stato confutato. Crizia, allora, non si trattenne, e mi sembrava che fosse risentito (ὀργισθῆναι) con lui, come un poeta con l'attore che recita male i suoi versi. (ὥσπερ ποιητῆς ὑποκριτῆ κακῶς διατιθέντι τὰ ἑαυτοῦ ποιήματα). (*modif.*)<sup>76</sup>

Come si vedrà per altri interlocutori nel paragrafo 4.2., la fenomenologia del comportamento di Crizia viene ricostruita retrospettivamente tramite la narrazione, nel momento in cui il culmine della sopportazione è stato raggiunto e il personaggio risponde “sbottando”.<sup>77</sup> Ma ciò che è qui interessante notare è il modo in cui viene descritto il rapporto tra Carmide e Crizia. Carmide non parla infatti “per bocca propria”, ma riproduce—male—le parole di Crizia, come un attore che recita male i versi di un poeta.<sup>78</sup> Carmide ripete a pappagallo le parole del più vecchio ἔραστής, senza tuttavia essere in grado di darne ragione.<sup>79</sup> Questo è uno dei grossi limiti che Platone riconosce alla poesia come discorso di sapere e in particolare alla sua trasmissione.

### 3.1.3.3. ὁ χορός

Un po' più complesso è invece stabilire il senso che assume ὁ χορός nei Dialoghi. Escluse le occorrenze del *Fedro* e un'occorrenza dell'*Eutidemo*,<sup>80</sup> il termine viene utilizzato per indicare un gruppo di sofisti o i loro discepoli: così avviene nel *Protagora*,<sup>81</sup> nell'*Eutidemo* e nel *Politico*. Vi è tuttavia l'interessante eccezione del *Teeteto*, di cui si è in parte già detto.<sup>82</sup>

Nell'*Eutidemo*, dopo aver scoperto che i due sofisti Dionisodoro ed Eutidemo non si

---

<sup>76</sup> *Charm.* 162b8-d3. Ho specificato l'ὑπογελάω, che è un ridere sotto i baffi.

<sup>77</sup> Un esempio è l'intervento di Trasimaco; va detto però che la reazione di Crizia appare più moderata.

<sup>78</sup> L'immagine risulta tanto più efficace visto che sappiamo che, oltre alla sua attività politica, Crizia fu anche poeta ed è in questa veste che viene soprattutto rappresentato.

<sup>79</sup> Cfr. DESCLOS (1997b).

<sup>80</sup> *Phaedr.* 230c2-3 (coro di cicale), *Phaedr.* 247a7 (coro divino), *Phaedr.* 250b5-1 (coro di uomini e dei); *Euthd.* 279c1-2 (Socrate domanda a Clinia se la sapienza vada annoverata nel coro dei beni o meno).

<sup>81</sup> *Prot.* 315b2-8, ripetuto due volte.

<sup>82</sup> Si veda il paragrafo 3.1.2.1

occupano più soltanto di trasmettere il sapere militare, ma che si dichiarano ora anche maestri di virtù, Socrate esplode di gioia e chiede che i due persuadano Clinia alla φιλοσοφία e alla pratica della virtù. Inizia così la discussione con il giovane, che si mostra però disarmato di fronte agli attacchi senza tregua dei due eristi, fino al punto di cadere nell'esito paradossale di affermare che quelli che imparano sono i sapienti e di vedersi così poco dopo contraddetto, tra le risa e gli applausi degli accoliti dei due. La reazione dei seguaci all'umiliante precisazione di Eutidemo viene descritta come un segnale impartito da un maestro a un coro.<sup>83</sup> La relazione tra i sofisti e i loro discepoli appare perciò di assoluto gregarismo e il contributo di questi ultimi si limita a semplice rumore e a tifoseria da stadio (o, verrebbe da dire, da teatro).

Ma come un vero e proprio coro entra invece in scena il cenacolo di sofisti, alcuni stranieri, altri ateniesi, che circondano Protagora nel momento dell'arrivo di Socrate e Ippocrate alla casa di Clinia. Questo gruppo di seguaci viene descritto come un coro, di cui Protagora è il corifeo. Il sofista viene in particolare assimilato a Orfeo per la sua capacità di ammaliare con la sua voce gli abitanti delle città in cui passa. Come ha notato Charalabopoulos, Orfeo però non incanta esseri umani, ma animali, piante e oggetti, tutto quello che si trova, cioè, al di fuori dei confini dell'umano.<sup>84</sup>

«Di quelli che seguivano [quelli nella retroguardia] ascoltando (ἐπακούοντες) ciò che veniva detto, gran parte sembravano stranieri, quelli che Protagora porta con sé da ognuna delle città per cui passa incantandoli con la voce come faceva Orfeo (κηλῶν τῆ φωνῆ ὡσπερ Ὀρφεύς), cosicché loro lo seguono ammaliati da quel suono (κατὰ τὴν φωνὴν κεκλημένοι). Ma nel coro (ἐν τῷ χορῷ) vi era anche qualcuno di qui, e guardando questo coro (τοῦτον τὸν χορὸν) io mi divertii moltissimo, soprattutto vedendo come stavano attenti a non trovarsi mai davanti a Protagora e non impacciarlo: quando egli e quanti erano con lui si voltavano, questi uditori (οἱ ἐπήκοοι) si dividevano con ordine in due parti e girandogli intorno si disponevano sempre perfettamente alle sue spalle».<sup>85</sup>

Di questo coro viene registrata l'obbedienza e la disciplina con cui, come in una danza, prevengono le mosse del maestro e si adeguano ai suoi movimenti.<sup>86</sup> Come nel

---

<sup>83</sup> *Euthd.* 276b10-c2: «Dopo che ebbe detto queste cose, come un coro al segnale del maestro (ὡσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημίναντος), i seguaci di Dionisodoro e di Eutidemo si misero tutti insieme ad applaudire e a ridere».

<sup>84</sup> CHARALABOPOULOS (2001) 162 n. 45.

<sup>85</sup> *Prot.* 315a5-b8.

<sup>86</sup> CHARALABOPOULOS (2001) 161.

caso precedente dell'*Eutidemo*, il seguito di Protagora mostra una completa sudditanza rispetto al celebre sofista.

Nel *Politico*, dopo aver esaminato le categorie degli indovini e dei sacerdoti, lo Straniero invita Socrate il Giovane a osservare «questi re istituiti per sorteggio che sono anche sacerdoti, i loro servitori e un'altra grande massa di persone che ci si è rivelata ora non appena abbiamo separato quelli di prima».<sup>87</sup> Socrate il Giovane non coglie l'allusione e perciò chiede allo Straniero di specificare a chi si riferisca. La risposta dello Straniero non è diretta, anzi costui si limita a definirli «dei tizi parecchio strani» (καὶ μάλα τινὰς ἀτόπους).<sup>88</sup> All'ulteriore domanda di Socrate il Giovane, lo Straniero spiega che si tratta di un gruppo composto da esseri di tutti i generi, di cui però sembra riconoscere due macrocategorie: leoni, centauri e creature di questo tipo, ma anche satiri e altre bestie deboli e astute.

[STRAN.] «Tuttavia, Socrate, mi pare di essere giunto a comprendere questi uomini soltanto ora».

[SOCR. G.] «Parla dunque: hai proprio l'aspetto di uno che osserva qualcosa di stupefacente.»

[STRAN.] «È così: lo stupore, infatti, è determinato in tutti noi dall'ignoranza e io, in particolare, l'ho percepita anche ora: all'improvviso sono stato preso da perplessità osservando il coro di persone che si muove attorno agli affari politici (τὸν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράγματα χορόν)».<sup>89</sup>

Ma di quale genere di coro si tratta? Lo Straniero afferma che si tratta del più grande incantatore (γόητα) tra tutti i sofisti e il più esperto di questa tecnica, da cui bisognerà distinguere il vero politico.<sup>90</sup> Sembra qui di poter scorgere un'allusione ai demagoghi e va notato che, in modo molto simile al passaggio del *Protagora*, questo coro è quello di

---

<sup>87</sup> *Plt.* 291a1-4.

<sup>88</sup> *Plt.* 291a5-6. Τινὰς può indicare anche delle persone specifiche, che però non si vogliono nominare.

<sup>89</sup> *Plt.* 291b6-c6. Che si tratti di un coro e non di truppe in senso militare, come traduce FOWLER (1990), lo si può dedurre da ὡσπερ δράμα (*Plt.* 303c8).

<sup>90</sup> *Plt.* 291c6. Nel suo libro dedicato alla magia in Grecia CARASTRO (2006) 189-214 ha mostrato in che modo Platone sfrutti l'immagine del γόης per caratterizzare negativamente i discorsi che riempiono le orecchie e seducono l'ascoltatore come il canto delle Sirene; allo stesso tempo, però, γόης, γοητεία e altri termini "magici" come ἐπωδή caratterizzano Socrate nel *Fedone*, nel *Carmide*, nel discorso di Alcibiade nel *Simposio* e nell'*Alcibiade Maggiore*. Sulla scorta di studi precedenti che hanno valorizzato l'apporto sciamanistico, Carastro propone di leggere questi tratti non in senso metaforico, ma come elementi che caratterizzano Socrate come "mago" e la sua pratica come una vera e propria terapia magica. Per una valorizzazione della magia nei Dialoghi, in particolare nel *Fedone*, si veda anche il saggio di CASERTANO (1991b).

cui fa parte un incantatore, il più abile, che—possiamo inferire—strega con la parola i suoi concittadini. Come si è visto, i Dialoghi compiono un'operazione di assimilazione tattica tra figure, come i politici e i sofisti, che nella città dovevano essere distinte e, al contrario, cercano di separare ciò che la città assimila.

Un'importante eccezione si trova tuttavia nel *Teeteto*, in un passo che è già stato citato. Socrate ha appena concluso la descrizione di coloro che, non educati alla filosofia, si aggirano nei tribunali fin da giovani, ricevendo a suo avviso un'educazione da schiavi. Alla loro condizione è contrapposta quella del filosofo, che dispone liberamente del proprio tempo e che può dunque parlare liberamente, senza preoccuparsi della clessidra o delle regole dello scambio assembleare. Socrate chiede a Teodoro se vuole affrontare in dettaglio la condizione di quelli «del nostro coro», di cui Teodoro nella risposta ribadisce di far parte e riprende le caratteristiche di libertà e non sottomissione. Come si è visto, la libertà di questo coro dipende dal fatto di non avere «né un giudice né uno spettatore [che], come nel caso dei poeti, ha ricevuto da noi l'incarico di dare giudizi (ἐπιτιμήσεων) e comandare (ἄρξων)»: <sup>91</sup> è dunque un coro anomalo rispetto alle pratiche usuali della città.

#### 3.1.4. I presenti e gli assenti

Come si è visto, molti dialoghi presentano un pubblico che assiste alla conversazione. Generalmente si tratta di giovani <sup>92</sup> e, come si è visto, la contrapposizione giovani/vecchi e la composizione del pubblico non è un aspetto di secondaria importanza. <sup>93</sup>

Un uditorio di giovani viene segnalato nel *Filebo*: <sup>94</sup> all'inizio della discussione, Socrate

---

<sup>91</sup> *Theaet.* 173c4-6 (modif.).

<sup>92</sup> *Phlb.* 16a4-5 e *Theaet.* 144 b8-c4. Un pubblico di giovani si può inferire anche per il *Gorgia* (*Grg.* 461c5-8), anche se in quest'ultimo caso potrebbe trattarsi di un riferimento a Polo, Callicle e Cherefonte (che comunque già costituiscono un piccolo pubblico di giovani. Più difficile da stabilire è la composizione del pubblico dell'*Ippia minore* (*Hipp. Mi.* 364b5-c2); da quel dialogo sappiamo soltanto che il sofista ha appena terminato la sua ἐπίδειξις e si può immaginare che, sebbene in numero inferiore, qualcuno dei giovani presenti alla sua *performance* sia rimasto.

<sup>93</sup> Cfr. *Phaedr.* 270b1-5, in cui si esprime la necessità di adeguare il discorso all'interlocutore per risultare veramente persuasivi; *Lg.* 634e4-635a5, in cui gli anziani interlocutori possono discutere liberamente, criticando e vagliando vari punti della legislazione perché non ci sono giovani presenti.

<sup>94</sup> *Phlb.* 16a4-5.

sbeffeggia i ragazzi che, alle prime armi con i discorsi, si inebriano di piacere quando scoprono la possibilità di unire e dividere in parti la realtà tramite i discorsi e importunano qualsiasi ascoltatore capiti loro a tiro (lo farebbero persino con chi non parla greco, se solo trovassero un interprete!). Protarco mette subito in guardia Socrate, perché con la sua ironica tirata insulta i presenti, che hanno dalla loro la forza numerica (τὸ πλῆθος) e l'età (ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν). Protarco, a nome anche degli altri giovani, mostra tuttavia comprensione nei confronti di ciò che sta dicendo (ὁμῶς δὲ μανθάνομεν γὰρ ὃ λέγεις) ed esprime un sentimento comune: gli uditori sono infatti in preda alla confusione (ταραχή) e vorrebbero trovare un modo e uno stratagemma per liberare da questo turbamento il discorso. Invitando Socrate a farsi animo (προθυμοῦ), dato che il genere di discorso in cui si sono coinvolti non è certo un'impresa da niente, garantisce il supporto del gruppo di giovani. Come in altri casi, Socrate opera un leggero slittamento terminologico e si rivolge a loro chiamandoli παῖδες e aggiungendo che così sono stati chiamati da Filebo.<sup>95</sup>

Questo è solo uno degli esempi possibili di come la presenza di un pubblico interno ai Dialoghi permetta di registrare gli effetti del conversare socratico, ma la lista potrebbe essere numerosa. Nell'*Apologia*, per esempio, alcuni dei presenti reagiscono all'esame delle varie tipologie di interlocutori odiandolo,<sup>96</sup> mentre altri si convincono che egli possieda un sapere disciplinare nell'ambito in cui coloro che sono sottoposti ad esame si dicono specialisti.<sup>97</sup> I presenti permettono anche di misurare lo scarto tra le occasioni discorsive sofistiche (o poetiche) e quelle dialogiche: la *claque* di questi oratori si lascia andare spesso ad applausi e lodi, quando vuole segnalare l'approvazione verso ciò che ha detto il loro "corifeo",<sup>98</sup> e risate, quando invece si tratta di manifestare il proprio disprezzo verso le argomentazioni degli altri.<sup>99</sup> La differenza balza agli occhi più efficacemente nel *Gorgia*: alla proposta che viene fatta al sofista di discutere con Socrate, il pubblico, reduce dall'ascolto di una recente ἐπίδειξις,<sup>100</sup> si produce in una rumorosa

---

<sup>95</sup> Come si è visto nel paragrafo 2.3, νέοις e παῖς fanno riferimento a classi d'età distinte e individuano ruoli sociali differenti. Il fatto che qui Socrate faccia il verso a Filebo mi sembra che sia un modo per sottolineare la diversa attitudine del silenzioso antagonista nei confronti dei giovani. Come si vedrà nel paragrafo 4.2.6., lungi da porsi come un accondiscendente "ragazzino", Protarco mostrerà di essere nel corso della conversazione un buon interlocutore.

<sup>96</sup> *Apol.* 21c7-d1.

<sup>97</sup> *Apol.* 23a3-4.

<sup>98</sup> *Symp.* 198a1-2; *Prot.* 334c7-8, *Prot.* 337c5-6 e *Prot.* 338b2.

<sup>99</sup> *Euthd.* 303b1-3. Su questo tema cfr. 5.3.1.

<sup>100</sup> CAMBIANO (1992) 533-534: «L'*epideixis* del sofista, consistente in un discorso pronunciato o letto davanti a un pubblico in una casa privata o in ginnasio, è dimostrazione della propria abilità e, quindi,

approvazione per salutare questa sorta di *bis* retorico che Gorgia ha accettato di fare, mentre Cherefonte invoca il suo interesse e si augura di avere sempre tempo per dedicarsi a una simile attività,<sup>101</sup> come si è visto anche nel *Teeteto*.<sup>102</sup>

La differenza inoltre si manifesta nella modalità di interazione dei presenti. Infatti, se i seguaci dei sofisti mostrano dipendenza dalla personalità del maestro e dai suoi discorsi, lasciandosi andare a preghiere e insistenze per convincerlo a διαλέγεσθαι con Socrate,<sup>103</sup> in contesti socratici, che si potrebbero definire *sunosiali*, la presenza del pubblico contribuisce a caratterizzare le modalità che presiedono lo scambio. Quando è Socrate a interrogare o qualcuno che può fregiarsi del titolo di φιλόσοφος gli astanti vengono presentati tutti come *interlocutori, reali o potenziali*. È il caso dell'*Apologia*,<sup>104</sup> in cui, dopo i poeti, Socrate aggiunge imbarazzato che i presenti, pur non esperti dell'ambito in esame, intervengono meglio dei poeti sugli argomenti trattati. Questo è un punto centrale nella costruzione platonica del campo della φιλοσοφία: il Socrate dell'*Apologia*, come si è visto, raggruppa la conoscenza in ambiti specifici per sostituirla in realtà con un approccio diverso, in cui vengono valorizzate le modalità dello scambio dialogico, tali da favorire l'interazione dei presenti all'interno del gioco dialettico.

Dal *Fedone* si potrebbe tuttavia evincere che i presenti rivestano un ruolo accessorio,<sup>105</sup> ma, se si osserva ciò che avviene nei Dialoghi, si capisce più chiaramente in che senso vada intesa l'osservazione di Socrate. Nel *Teeteto* il pubblico dei giovani presenti sembra a un certo punto poter prendere il posto di Teeteto, con il quale Socrate

---

strumento per catturare allievi, ma anche veicolo di insegnamento. Stando ai dialoghi platonici, il pubblico sembra essere prevalentemente di giovani di classi agiate». Come sottolinea PEPE (2013) 149-150, Aristotele è il primo a dare al termine ἐπίδειξις un significato tecnico: prima dello Stagirita rientravano in questa tipologia vari generi di discorsi, mentre è lui a legare lode e ἐπίδειξις. VELARDI (2008) 118 n. 35 segnala che Aristotele (*Rhet.* 1414a17-18) sostiene che lo stile scritto è tipico dell'ἐπίδειξις, perché questa tipologia di testi è destinata alla lettura.

<sup>101</sup> *Grg.* 458c3-7. Va notato che il pubblico è disposto ad ascoltare qualsiasi cosa, mentre Cherefonte mostra interesse per discorsi di tal genere e sviluppati in tal modo.

<sup>102</sup> *Theaet.* 154e7-155a1. Il tempo "senza tempo" dei φιλόσοφοι è contrapposto alla tirannia della clessidra (*Theaet.* 172c8-173a1). In effetti, la retorica pubblica è servile perché, oltre a essere schiava della clessidra, è schiava dei giudici, di cui invece la φιλοσοφία è priva. Cfr. anche *Resp.* 347e4-348b7, in cui Socrate dice a Glaucone, in un breve intermezzo durante la discussione con Trasimaco, che la presenza di accordo reciproco permette di essere allo stesso tempo δικαστὰὶ καὶ ῥήτορες.

<sup>103</sup> *Prot.* 348c1-4. Nel *Carmide* abbiamo un altro tipo di manifestazione di questa dipendenza, con gli sguardi ripetuti del giovane a Crizia. All'autorità del maestro della sofistica si contrappone l'"indifferenza" per la personalità della filosofia, per cui si rimanda a DESCLOS (2001) 79.

<sup>104</sup> *Apol.* 22b5-8.

<sup>105</sup> *Phaed.* 91a7-b1: «Infatti mi preoccupero non che i presenti ritengano vere le cose che dico, se non come fatto accessorio, ma soprattutto che a me stesso appaia che le cose stiano così». Questo non significa tuttavia che la φιλοσοφία possa prescindere dallo scambio dialogico o dal bagaglio personale di esperienze, ma semplicemente che l'orizzonte finale della φιλοσοφία sia il vero.

ha appena iniziato a discutere.<sup>106</sup> Infatti, poco dopo aver cominciato a dialogare, Socrate dichiara di sentirsi smarrito e confuso davanti alla domanda «Che cos'è la scienza?» e indugia in agitati interrogativi che non si rivolgono a Teeteto, ma più in generale a tutti i presenti. Interviene, smarcandosi, Teodoro, che sostiene di non essere abituato a partecipare a un tal genere di discussione, per il quale afferma inoltre di essere troppo vecchio; addita però i giovani presenti come potenziali interlocutori, nonostante alla fine inviti Socrate a continuare la conversazione con Teeteto. È poi Socrate che nel *Sofista*, dopo aver domandato allo Straniero quale modalità discorsiva preferisca—un discorso lungo o uno scambio di domande e risposte—, gli segnala che tutti i presenti sono dei potenziali interlocutori “gentili” (πράως).<sup>107</sup>

Anche l'altro schieramento, quello dei sofisti, sembra però interessato al pubblico: ai presenti si rivolgono infatti Protagora e Ippia<sup>108</sup> e anche Gorgia appare preoccupato di tenere in conto l'interesse dei presenti (τὸ τῶν παρόντων).<sup>109</sup> Un invito all'intervento dei presenti sembra addirittura adombrato nell'accesa discussione tra Polo e Socrate: quest'ultimo ha appena affermato che è chi è sfuggito alla pena per un crimine e che si è impossessato del potere certamente infelice. L'immediata reazione di Polo, segnalata con una “didascalia interna” da Socrate stesso, è un riso denigratorio, che il φιλόσοφος interpreta—non senza una punta di sarcasmo—come un altro genere di confutazione, che renderebbe superfluo l'*elenchos* discorsivo.<sup>110</sup> Polo ribatte:

[POL.] «Scusa, Socrate, ma non ti sembra di esserti confutato (ἐξεληλέγχθαι) abbastanza? Dici cose che nessuno avrebbe il coraggio di sostenere. Prova a chiedere a qualcuno qui (ἐπεὶ ἔροῦ τινὰ τουτωνί [gesto?])!»<sup>111</sup>

<sup>106</sup> *Theaet.* 145e8-146a8.

<sup>107</sup> *Soph.* 217d4-7.

<sup>108</sup> *Prot.* 337c5-7.

<sup>109</sup> *Grg.* 458b6.

<sup>110</sup> Sul rapporto tra riso e confutazione si veda NONVEL PIERI (2000) e in particolare per questa scena pp. 277-279

<sup>111</sup> *Grg.* 473e4-5: τουτωνί. Si ipotizza un gesto per indicare la natura di «attualizzatore» del dimostrativo suffissato con -ί e dunque la grande forza “visiva” di questi dimostrativi rispetto alla forma standard: il fenomeno è stato studiato in Aristofane da DE LUCAS (1996). Verranno segnalati con l'espressione «attualizzatore» anche i casi successivi che si incontreranno, mentre nel testo si troverà la didascalia [gesto?]. Per usi e significati delle particelle è ancora un valido strumento di consultazione DENNISTON (1996). Tuttavia, considerato l'aggiornamento metodologico che ha di recente attraversato la linguistica e in ragione dell'interesse di cui ha in particolare goduto la pragmatica negli ultimi anni, sarebbe auspicabile applicare un simile approccio ai Dialoghi. L'analisi di questi elementi, talvolta passati sotto silenzio dal traduttore, è talvolta un po' noiosa, ma potrebbe fornire utili strumenti per studiare un fenomeno come l'ironia e aiutare a formulare ipotesi sul concreto contesto di fruizione dei Dialoghi. Si veda quanto si dirà nel paragrafo 5.1.2.4.3. VATRI (2017) ha applicato nuovi strumenti metodologici allo

Tra quest'allocuzione al pubblico e i casi esaminati in precedenza c'è però una differenza: Polo non invita i presenti a discutere o domandare, ma semplicemente a *testimoniare* ciò che considera una verità lapalissiana e lo fa appellandosi al senso comune. Che il genere di discussione sia diverso è confermato dall'osservazione di Socrate, che domanda a Polo di non costringerlo a comportarsi da politico e a dover andare in cerca di voti, dato che già l'anno precedente, durante la pritania, ha dimostrato di non sapersi destreggiare in questo ambito.<sup>112</sup>

È però possibile che avvenga il contrario e che sia uno dei presenti a porre spontaneamente delle domande. La possibilità sempre ventilata<sup>113</sup> di interrompere il flusso dialogico standard ha effettivamente luogo nel *Fedone*, dove uno dei presenti, di cui Fedone non ricorda l'identità, sbottando esclama: «Ma per gli dèi, ma non avevate ammesso nei vostri discorsi precedenti proprio il contrario di quello su cui ora vi trovate d'accordo»<sup>114</sup> e spiega le ragioni della sua obiezione. Socrate gira la testa verso di lui e dopo averlo ascoltato risponde: «Da vero uomo (ἀνδρικῶς)<sup>115</sup> l'hai riportato alla nostra attenzione [*modif.*]», precisando però la differenza tra i due discorsi.<sup>116</sup> I giudizi

---

studio delle orazioni. Il progetto *Pragmatic functions and meanings of ancient Greek particles* dell'Università di Heidelberg, diretto da Anna Bonifazi, va in questa direzione, ma purtroppo non analizza i Dialoghi, cfr. BONIFAZI, A./DRUMMEN, A./DE KREIJ. M. 2016. Per una prima ricognizione delle particelle in Platone si veda COOK (1992). Per il contesto in cui si svolge la discussione, nonché per il senso della provocazione di Polo, ritengo che si debba riferire al pubblico rimasto dopo l'ἐπίδειξις di Gorgia e non semplicemente agli altri due interlocutori che intervengono. Come si è visto, il dimostrativo οὐτοσί ha un marcato valore deittico; a prescindere dal contesto di fruizione, l'impiego della particella trascina l'ascoltatore sulla scena e lo invita a una partecipazione, anche se silenziosa.

<sup>112</sup> Oltre a questo passo del *Gorgia* (*Grg.* 473e6-474a)1, l'informazione si trova in *Apol.* 32a9-e1. L'idea di una dipendenza dal voto del pubblico, da cui invece la filosofia sarebbe esente, si ritrova anche in *Teeteto*. In realtà, come si vedrà, il voto torna in due punti cruciali, all'inizio della *Repubblica* e nel *Filebo*, dove è proprio un voto a far procedere la discussione e a garantire un'estesa ὁμολογία, anche di intenti.

<sup>113</sup> *Grg.* 505e6-506a5

<sup>114</sup> Va comunque segnalato che la famiglia δ dei manoscritti ha come variante ἡμῖν, che darebbe ovviamente maggior efficacia nel qualificare la comunità dialogica

<sup>115</sup> La risposta di Socrate si spiega alla luce della costruzione, da parte di Platone e più in generale dalla cerchia socratica, di un nuovo modello di ἀνὴρ, il φιλόσοφος. Come ha notato LORAUX (1982) 27 ss., nel *Fedone* in particolare Platone svuota l'ἀνὴρ delle caratteristiche dei modelli guerriero e cittadino, che sostituisce con l'ἀνὴρ φιλόσοφος. In questo senso il personaggio che interviene e che resta senza nome si è comportato "da vero uomo", cioè da filosofo, perché ha trovato il coraggio di intervenire—anche se malamente—nel momento in cui ha percepito qualcosa non in accordo. Sulla battaglia come immagine del discorso si veda, per la *Repubblica*, CANINO (1998) e REGALI (2012) 30. LORAUX (1982) 34 ss. fa notare come l'immagine della guerra sia un motivo che percorre tutto il *Fedone*. Anche altri dialoghi, come la *Repubblica* e il *Filebo*, sono percorsi da lessico ed immagini militari.

<sup>116</sup> *Phaed.* 103a4.

degli interpreti sulla qualità di questo intervento variano.<sup>117</sup> In ogni caso, se assistiamo a una sorta di rottura dei ruoli dialogici, in realtà il comportamento di questo ascoltatore senza nome non va contro le regole del conversare socratico; al contrario, è proprio questo intervento a caratterizzare lo scambio del *Fedone* come realizzazione di quelle stesse regole.

La presenza del pubblico, inoltre, induce reazioni da parte degli interlocutori, che difficilmente potrebbero essere prodotte in sua assenza. Il caso forse più icastico è quello di Crizia nel *Carmide*.<sup>118</sup> L'ambizioso politico ateniese ha infatti ascoltato il giovane ripetere l'idea (di cui Crizia si fa promotore) che la σωφροσύνη sia la capacità di fare le cose proprie.<sup>119</sup> Come si è visto, tuttavia, Carmide sembra ripetere “a pappagallo” ciò che ha imparato da Crizia e non riesce a spiegare in cosa consista esattamente «fare le cose proprie». Già da tempo smanioso di intervenire e di farsi valere agli occhi di Carmide e dei presenti (πάλαι ἀγωνιῶν καὶ φιλοτίμως πρὸς τε τὸν Χαρμίδην καὶ πρὸς τοὺς παρόντας ἔχων), provocato dagli sguardi sarcastici e provocatori del giovane, Crizia non riesce a trattenersi e interviene nella discussione.<sup>120</sup> È dunque la dimensione *sociale*, anche se ristretta, a far scaturire la piccata domanda di Crizia; ed è questa dimensione a generare nell'ambizioso politico la passione che per antonomasia richiede lo sguardo dell'altro, concreto o interiorizzato: la vergogna.<sup>121</sup>

Non va poi dimenticato che le reazioni e il comportamento dei presenti possono svolgere una funzione drammatica primaria, soprattutto perché i desideri del pubblico possono esercitare una certa influenza sui sofisti e i retori. Nel libro I della *Repubblica* Trasimaco ha in mente di andarsene dopo aver versato un fiume di parole nelle orecchie dei presenti, come un βαλανεύς:<sup>122</sup> sono i presenti a trattenerlo e le insistenze di

---

<sup>117</sup> Gli interpreti non concordano sulla validità dell'obiezione né sulla possibile identità del personaggio che interrompe. Per un chiaro prospetto delle posizioni si veda CASERTANO (2015) 31-32, che ritiene si tratti di Antistene.

<sup>118</sup> Oltre a Carmide, arrossiscono Trasimaco nella *Repubblica* (*Resp.* 350d2-3) e Ippocrate nel *Protagora* (*Prot.* 312a1-2), ma in quest'ultimo caso la reazione del giovane risponde allo “sguardo” di Socrate.

<sup>119</sup> *Charm.* 161b6.

<sup>120</sup> Crizia però, a differenza dello zelante interlocutore senza nome del *Fedone*, agisce per φιλοτιμία personale. Anche nel *Crizia* il politico ateniese è caratterizzato da una virulenta ambizione, vera molla che lo porta a intervenire nei discorsi.

<sup>121</sup> *Charm.* 169c2-d1. La vergogna di Crizia non viene descritta nelle sue manifestazioni fisiologiche, ma viene inferita dal Socrate narratore. Anche nel *Gorgia* Gorgia e Polo provano vergogna ad ammettere ciò che non vorrebbe ammettere. Come si è visto, la vergogna è un aspetto centrale nella lettura degli interlocutori socratici proposta da CANDIOTTO (2012a). Sulla dimensione della vergogna nel mondo antico fondamentale è lo studio di WILLIAMS (2007).

<sup>122</sup> Βαλανεύς viene spesso tradotto «bagnino», ma indica in realtà l'insergente che si occupava dei bagni nelle sale pubbliche di Atene. Assimilabile alla figura di un infermiere, la sua tecnica (βαλανευτική),

Socrate,<sup>123</sup> così come nel *Protagora* erano state le preghiere del pubblico a convincere il sofista a διαλέγεσθαι con Socrate e nel *Gorgia* la rumorosa approvazione degli astanti lusinga Gorgia e lo convince a continuare la sua *performance* sotto forma di discussione socratica.<sup>124</sup>

In alcuni casi la presenza di interlocutori, fittizi o reali, è infine solo immaginata, ma risponde all'intenzione di voler considerare le aspettative di costoro come se fossero presenti;<sup>125</sup> è immaginato presente l'autore di un discorso scritto, come per esempio Lisia nel *Fedro*.<sup>126</sup>

Se i presenti, pur genericamente individuati, possono influenzare la situazione dialogica, tanto più appare significativa la segnalazione degli assenti. È assente il quarto anonimo interlocutore del *Timeo*,<sup>127</sup> che pur aveva partecipato alla conversazione del giorno precedente, quella della *Repubblica*. Non è invece presente alla discussione ambientata nelle *Leggi* un pubblico di giovani e questo fatto permette ai tre anziani interlocutori di discutere criticamente le costituzioni spartana e cretese,<sup>128</sup> mentre l'Ateniese apprezza la legge spartana, secondo cui non è permesso

[ATEN.] a un giovane di indagare che cosa nel loro [*scil.* delle leggi] ambito sia valido e che cosa non lo sia, ma impone che tutti proclamino all'unisono l'eccellenza di tutte in quanto promulgate dagli dei e che si rifiutino assolutamente di ascoltare chi si permetta di parlare diversamente». <sup>129</sup>

Ma la più celebre delle assenze resta naturalmente quella di Platone nel *Fedone*, che viene spiegata dall'omonimo narratore, seppur con una certa dose di incertezza, come

---

citata nel *Sofista*, era considerata βαναυσική e inferiore rispetto alla ginnastica e alla medicina. Il termine, come prevedibile, è molto sfruttato da Aristofane e da esso erano derivate espressioni idiomatiche. Si veda DI NICUOLO (2014) per una descrizione della pratica ad Atene.

<sup>123</sup> Non è l'unico momento della *Repubblica* né dei Dialoghi scandito da intenzioni di "fuga" e conseguenti "catture". Per le "fughe discorsive" di Socrate si rimanda all'analisi della *Repubblica* e del *Filebo*, nonché ai paragrafi 5.1.2.4.1 e 5.1.2.4.2.

<sup>124</sup> *Prot.* 348c1-4; *Grg.* 458c2-5.

<sup>125</sup> Per esempio *Theaet.* 169d10-e6 e *Soph.* 243d6-e6. Un'estesa discussione delle interlocuzioni fittizie, limitata però ai soli cosiddetti dialoghi socratici, si trova in LONGO (2000); BALANSARD (2015) interpreta il ricorso a questa strategia nel *Teeteto* come un interesse per una discussione di tesi.

<sup>126</sup> *Phaedr.* 272b4-6.

<sup>127</sup> *Tim.* 17a1-3. Per un'analisi di quest'assenza si rimanda a DESCLOS (2006), che rintraccia in questa strategia un invito alla partecipazione filosofica.

<sup>128</sup> *Lg.* 635a3-6.

<sup>129</sup> *Lg.* 634d6-e8.

il frutto di una ἀσθένεια.<sup>130</sup> In effetti, lungo tutto il dialogo il tema dei presenti e degli assenti viene sfruttato in modo particolare.<sup>131</sup> Anche in questo testo ritroviamo alcune delle funzioni che sono già state notate: il pubblico dei presenti, ben identificato come per i compagni di Protagora, testimonia lo stato d'animo e le reazioni provocate dalla situazione dialogica.<sup>132</sup> Oltre agli effetti indotti dalla discussione,<sup>133</sup> vengono però registrati gli stati d'animo dei compagni di Socrate rispetto alla sua triste sorte. Sin dall'inizio Fedone descrive la condizione stupefacente (θαυμάσια) in cui si trovavano lui e gli altri presenti: un misto di piacere e dolore, che a volte induce al riso, altre volte al pianto i compagni di Socrate.<sup>134</sup>

Non va però sottovalutato il ruolo tematico che svolgono le assenze nel dialogo e va tenuto presente il complesso intreccio di piani temporali. Il *Fedone* si apre con la domanda di Echecrate a Fedone e appartiene perciò alla categoria dei dialoghi narrati, che istituisce un altro piano narrativo rispetto allo scambio dialogico con Socrate. In questo caso, al piano del narratore e del narratario (T<sub>1</sub>) si aggiunge quello, precedente, della morte di Socrate (T<sub>2</sub>). Di per sé questo aspetto non costituisce una particolarità, ma risponde alla volontà, per quanto certo significativa, di mettere a distanza l'evento raccontato.<sup>135</sup> Nel *Fedone* sono però presenti almeno altri due elementi che sembrano suggerire l'importanza del tema assenza/presenza, che mettono in evidenza le dinamiche della ricezione della *vita di Socrate* (per i presenti) e del suo racconto (per gli

---

<sup>130</sup> *Phaed.* 59b10: «Platone, credo, era malato». Oltre alle due occorrenze dell'*Apologia* (34a e 38b), questo è l'unico luogo dei Dialoghi in cui Platone nomina se stesso. Per una sintesi delle interpretazioni di questa assenza si veda CASERTANO (2015) 22. Secondo MATTIOLI (1983) 11, ἀσθενέω e ἀσθένεια sarebbero quasi sempre relativi alla malattia (cioè a un vero e proprio νόσος), mentre ἀσθενής e ἀσθένεια avrebbero a che fare con la debolezza, la mancanza di vigore, la fragilità.

<sup>131</sup> Una semplice ricognizione delle occorrenze e un confronto con gli altri dialoghi sembra confermare questa impressione: nel *Fedone* abbiamo 11 occorrenze di παραίγωμι e 29 di πάριμι; a titolo di esempio, nel *Teeteto* troviamo 6 occorrenze di παραίγωμι e 17 di πάριμι, nell'*Eutidemo* rispettivamente 5 e 10, nella *Repubblica* 9 e 32.

<sup>132</sup> Alla discussione del *Fedone* sono presenti Antistene Apollodoro, Critobulo, Ctesippo, Ermogene, Epigene, Eschine, Menesseno, Fedonda, Euclide e Tersipione; del numeroso pubblico del *Protagora* fanno parte invece Ippia, Prodico di Ceo, Alcibiade e Crizia.

<sup>133</sup> A più riprese si trovano termini legati alla famiglia di παραίγωμι per descrivere l'effetto che l'andamento del discorso e certe argomentazioni producono nei rispondenti e negli ascoltatori.

<sup>134</sup> *Phaed.* 59a1-b1.

<sup>135</sup> CASERTANO (2015) 273: «Nel *Fedone*, come anche nel *Simposio* e nel *Parmenide*, la cornice sottolinea la distanza temporale dagli eventi e dunque la non completa affidabilità del resoconto: ciò tende a rendere il lettore consapevole dello scarto tra ciò che egli di fatto legge e il discorso filosofico nella sua effettività. Perciò il senso della distanza indotto dall'artificio della cornice drammatica intende incoraggiare il lettore a riflettere sull'autentico modo di far filosofia, impedendogli di considerare il testo scritto come un modello autoritativo». Per una discussione della classificazione dei Dialoghi in narrati e drammatici si veda CAPRA (2003).

assenti):

- 1) l'insistenza sullo stato d'animo dei presenti (*e degli assenti*);
- 2) l'interruzione per ben due volte della narrazione, fatto pressoché eccezionale nel *corpus* platonico,<sup>136</sup> e il commento finale di Fedone (ritorno a T<sub>1</sub>).

Iniziamo dal primo elemento. Dopo aver verificato l'effettiva presenza di Fedone il giorno dell'esecuzione di Socrate, Echecrate domanda quali siano state le parole e le azioni di quell'uomo (ὁ ἀνὴρ)<sup>137</sup> e aggiunge che gli farebbe davvero piacere ascoltarle (ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι). Echecrate ha ricevuto qualche notizia, ma solo sulla modalità di esecuzione del condannato e sull'inaspettato rinvio dovuto alla spedizione rituale di una nave ateniese a Delo.

[ECH.] Ma sul giorno della morte, che mi dici, Fedone? Che si disse? Che si fece? E dei suoi amici chi c'era intorno a lui (οἱ παραγενόμενοι τῶν ἐπιτηδείων)? O gli arconti non permisero a nessuno di essergli vicino (παρεῖναι), ed egli morì solo e lontano dagli amici (ἔρημος φίλων)?

[FED.] No, c'erano amici (παρῆσαν), ed anche molti.

[ECH.] Allora raccontaci (ἡμῖν) tutto, e nel modo più chiaro possibile (ὡς σαφέστατα), a meno che tu non abbia qualche altra cosa da fare.

[FED.] No, sono libero e cercherò di raccontarvi (ὑμῖν) tutto: ricordarmi di Socrate, infatti, e parlarne io stesso, o sentirne parlare da un altro, per me è sempre la cosa più piacevole.

[ECH.] E proprio nello stesso stato d'animo, Fedone, trovi gli altri (ἐτέρους) che ti ascolteranno (τοὺς ἀκουσομένους): prova, allora, ad esporre ogni particolare con la massima precisione (ὡς ἂν δύνῃ ἀκριβέστατα) (*modif.*)<sup>138</sup>

Impaziente, Echecrate vuole sapere tutto di quel giorno, dell'esecuzione, dei discorsi, di ciò che avvenne e degli amici che gli furono vicini: vuole avere insomma il maggior numero di dettagli possibile (ὡς σαφέστατα), ma solo se Fedone ha tempo. Il compagno di Socrate non si tira indietro, anzi afferma che ricordarsi di Socrate, parlarne o sentirne parlare un altro è per lui la cosa più piacevole (ἡδιστον) ed Echecrate, entusiasta di questa dichiarazione (ἀλλὰ μήν...γε), gli conferma che sono nella stessa condizione *gli*

---

<sup>136</sup> L'altro luogo in cui ciò avviene, come si vedrà, è l'*Eutidemo*. Il tema presenza/assenza andrebbe forse incrociato con quello, altrettanto centrale nel dialogo, di visibile/invisibile.

<sup>137</sup> Il nuovo e vero ἀνὴρ, cioè il filosofo per eccellenza. Per la contrapposizione ἄνθρωπος (generico, passivo) / ἀνὴρ (normativo/attivo) si veda LORAUX (1982) 28.

<sup>138</sup> *Phaed.* 58c6-d6. Ho modificato l'ultima battuta di Echecrate, che Casertano traduce: «E qui, Fedone, trovi ascoltatori che provano lo stesso piacere. Cerca allora di raccontarci tutto con la massima precisione»

altri che ascolteranno (τοὺς ἀκουσομένους γε τοιούτους ἑτέρους ἔχεις).<sup>139</sup> Appare legittimo chiedersi chi siano questi altri e la ragione per cui qui troviamo un participio futuro, su cui spesso i traduttori sorvolano. In effetti, potrebbe semplicemente essere un riferimento al pubblico “interno”, la cerchia dei pitagorici di Fliunte, anche se vale la pena notare che nello scambio tra Ececrate e Fedone si assiste a cambi repentini di persona — dalla prima singolare (ἄν ἐγὼ ἀκούσαιμι)<sup>140</sup> alla prima plurale (ταῦτα μὲν ἡμῖν ἡγγειλέ τις, καὶ ἔθουμάζομέν;<sup>141</sup> ταῦτα δὴ πάντα προθυμήθητι ὡς σαφέστατα ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι)<sup>142</sup> per poi tornare al singolare nell'accettazione dell'incarico di narratore da parte di Fedone (ἐγὼ σοι ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγῆσασθαι).<sup>143</sup> In un simile caso il futuro potrebbe segnalare che la *performance*, il racconto della morte di Socrate, non è ancora pienamente iniziato, riferendosi perciò a coloro che *stanno per ascoltare*.<sup>144</sup> Tuttavia, soprattutto in ragione del confronto con altri luoghi platonici e della presenza di ἑτέρους, il futuro sembra *anche* uno strumento, senza dubbio ambiguo, per far riferimento al mondo al di fuori del dialogo tra Fedone ed Ececrate e—forse ancor più—al di là di quel momento.<sup>145</sup> Il futuro, infatti, in combinazione con il generico ἑτέρους, crea un'ambiguità tra l'uditorio della cornice e quello che assiste o assisterà alla lettura del dialogo.<sup>146</sup> Se infatti l'espressione si riferisce in primo luogo ai condiscipoli del pitagorico Ececrate,<sup>147</sup> la proiezione in un tempo futuro della fruizione sembra segnalare la presenza di altri destinatari della lettura: il pubblico al di fuori del testo.

Questo gioco di piani è ulteriormente ribadito dall'interruzione di Ececrate e dal breve scambio con Fedone. Con l'*Eutidemo*, infatti, il *Fedone* presenta una caratteristica

---

<sup>139</sup> Esiste anche la lezione ἑταίρους di tre manoscritti (WPV) che appartengono però tutti alla stessa famiglia, di cui uno (S) riporta l'altra variante; le altre due famiglie hanno ἑτέρους e gli editori sono concordi nel riportarla. Per quest'uso di ἑτέρους si veda *Lg.* 968b7.

<sup>140</sup> *Phaed.* 57a6.

<sup>141</sup> *Phaed.* 58a3.

<sup>142</sup> *Phaed.* 58d2-3.

<sup>143</sup> *Phaed.* 59c8.

<sup>144</sup> Anche se una piccola anticipazione, sulle ragioni del ritardo dell'esecuzione, è già avvenuta. Sul legame tra tempi verbali, in particolare il futuro, e deissi della *performance* rituale nella lirica arcaica si veda D'ALESSIO (2004). È in un simile quadro di riattualizzazione della *performance* filosofica che va forse inteso questo dialogo e la voluta confusione dei piani temporali.

<sup>145</sup> Si veda per esempio *Crizia* (*Crit.* 113a2), in cui l'azione dell'ascoltare avrà luogo successivamente e tuttavia è indicata al presente, è possibile che si tratti di una voluta ambiguità.

<sup>146</sup> Anche se non è possibile giudicare l'affidabilità della notizia, la lettura del *Fedone* fu un fallimento, secondo quanto racconta Diogene Laerzio (*Diog. Laer.* 3.37); l'unico ad ascoltare fino alla fine fu Aristotele.

<sup>147</sup> EBERT (2004) 97-98.

particolare: sono gli unici due dialoghi in cui assistiamo alla provvisoria interruzione del flusso della narrazione da parte dell'interlocutore/ascoltatore (e del narratore, se vogliamo considerare la nota conclusiva di Fedone).<sup>148</sup> Nel *Fedone* è Echecrate a sospendere l'andamento del racconto, per manifestare al proprio interlocutore l'apprezzamento delle argomentazioni socratiche, ma anche per segnalare l'effetto del racconto e le eventuali difficoltà nel seguire l'argomentazione. I commenti di Echecrate individuano in particolare una somiglianza di reazioni tra gli ascoltatori di allora (Fedone e la cerchia dei socratici) e la sua personale esperienza.

[FED.] Tutti dopo averli sentiti parlare, provammo una spiacevole sensazione, come poi ci confessammo l'un l'altro, perché, persuasi completamente dal discorso precedente, ci pareva di essere di nuovo turbati e ricaduti nell'incredulità, non solo rispetto ai discorsi precedenti, ma anche rispetto alle cose che si sarebbero potute dire in seguito. E questo, o perché eravamo dei giudici incapaci, o perché era proprio la stessa questione a non consentire una certezza.

[ECH.] Per gli dei, Fedone, vi capisco! A me stesso, dopo averti ora ascoltato, vien voglia di chiedermi: "A quale discorso allora crederemo?" Perché era molto convincente il discorso che Socrate aveva fatto, ma ora è precipitato di nuovo nel discredito.<sup>149</sup>

L'*impasse* in cui si trovarono Fedone e gli altri compagni presenti il giorno della morte di Socrate è la stessa in cui si trova Echecrate. Questo turbamento non è invece condiviso da Socrate che, come precisa Fedone poco dopo, non soltanto dette prova di saper continuare il discorso, ma fu in grado di grande comprensione nei confronti dei propri amici riuniti, seppe "guarirli" e riportarli a uno stato di serenità, tanto da far dire a Echecrate:

[ECH.] E con ragione, Fedone, per Zeus: mi pare infatti che egli abbia detto queste cose con meravigliosa chiarezza (ἐναργῶς), anche per uno che abbia poco intelletto.

[FED.] Certamente, Echecrate, e così sembrò anche a tutti i presenti (τοῖς παροῦσιν).

[ECH.] Ed anche a noi che non c'eravamo (τοῖς ἀποῦσι) e che ora ti ascoltiamo.

---

<sup>148</sup> EBERT (2004) 94. Ciò avviene in *Phaed.* 88c1-89a9 e *Phaed.* 102a2-10 e in *Euthd.* 290e1-293a7 e *Euthd.* 304c6-307c4.

<sup>149</sup> *Phaed.* 88c1-d3.

Ma che cosa si disse dopo di questo?<sup>150</sup>

Fedone indulge nel racconto di ciò che sentirono i presenti e Nicole Loraux ha giustamente sottolineato l'importanza con cui il dialogo, sin dall'apertura, sottolinea la presenza autoptica e "autakoica" di Fedone in persona (αὐτός).<sup>151</sup> Dell'effettiva partecipazione di Fedone a quel giorno, non possiamo sapere nulla, ma desta almeno più di un sospetto la segnalazione di un'assenza: quella di Platone. L'autore sarebbe stato infatti perfettamente in grado di fornire una spiegazione affidabile della propria assenza, al contrario del sentito dire di Fedone. Questo segnale va allora inteso come indizio di *fiction* indirizzato ai veri assenti, coloro che stanno al di fuori del testo.<sup>152</sup>

Alla luce di queste osservazioni, non poco suggestiva appare perciò la testimonianza di Dicearco, tramandata da Filodemo, secondo il quale Platone sarebbe stato in grado di incoraggiare molti, *anche tra gli assenti*, grazie alle sue opere scritte.<sup>153</sup> Riconoscendo, pur in maniera critica, la forza persuasiva dei Dialoghi, Dicearco inserisce gli scritti di Platone in un'altra temporalità, in cui i testi sono capaci di agire anche in assenza del suo autore, indicandoci così forse l'unica vera immortalità accessibile agli uomini.

---

<sup>150</sup> *Phaed.* 102a3-9.

<sup>151</sup> LORAUX (1982) 36-37. L'importanza delle prime parole del dialogo è stata studiata da CLAY (1992); più in generale sui prologhi platonici si vedano DESCLOS (1992) e CAPUCCINO (2014).

<sup>152</sup> DESCLOS (1992).

<sup>153</sup> *Pap. Herc.* 1021, col. Y 35: τῆ δὲ γραφικῇ δυνάμενος ὁ Πλάτων πολλούς ἐθάρσυνε καὶ τῶν ἀπόντων τοῖς βιβλίοις ἰδίως ἀφειδεῖν τῶν ἀποληρούντων. GAISER citato in ERLER (1991) 457 n. 60.

## 3.2. Gli interlocutori nella relazione dialogica

Come si è visto, il primo gruppo gioca con i piani intratestuale ed extratestuale: in alcuni casi, infatti, il riferimento resta ambiguo e non è possibile stabilire a quali interlocutori (se interni o esterni) ci si stia indirizzando. Diverso è il caso dei termini che specificano le relazioni dialogiche in termini affettivi (amicizia, rivalità) o tecnici (rispondente, interrogante, etc.). Si analizzeranno innanzitutto le espressioni che indicano l'istituzione di legami di amicizia o di inimicizia per comprendere in che modo l'atteggiamento degli interlocutori possa avere una rilevanza ai fini della discussione dialogica. Verranno poi affrontati i termini "tecnici", che stabiliscono ruoli e modalità specifiche di discussione. Verrà infine affrontata brevemente l'opposizione maestri/allievi, uno dei temi più spinosi della riflessione platonica; pur avendo escluso di soffermarsi su personaggi che vengono esplicitamente presentati come maestri, questa relazione può fornire qualche chiarimento sul senso in cui può essere concepita la relazione pedagogica in Platone.

### 3.2.1. Amici e nemici

Oltre a costituire l'oggetto teorico di un dialogo, il *Liside*, amicizia e inimicizia sono temi che affiorano a più riprese nel *corpus* platonico.<sup>154</sup> Queste due categorie non sono da intendersi soltanto in senso letterale, in riferimento cioè a una relazione che lega gli esseri umani o le comunità di cui fanno parte, ma possono fare riferimento al rapporto che sussiste tra le diverse parti del corpo o dell'anima<sup>155</sup> e alla situazione discorsiva del dialogo. È ovviamente quest'ultima accezione quella che qui ci interessa, anche se alcuni elementi che appaiono dalla rassegna di questi termini possono essere utili ad un'analisi generale. I πάθη di cui possono essere affetti gli uomini, per esempio, variano

---

<sup>154</sup> Sull'importanza di questo tema nei dialoghi platonici si veda EL MURR (2014b). Si cercherà di superare la difficoltà di resa di un termine come φίλος, specificandone i contorni platonici.

<sup>155</sup> *Resp.* 351d8-352a9; *Tim.* 54a5 (corpo e anima); *Leg.* 626d1. Il caso di *Soph.* 252c7 è un po' diverso e per questo molto interessante: l'anima degli antilogici è vista come abitata da più voci, una delle quali svolge il ruolo di contraddittore.

a seconda del rapporto che sussiste tra due individui;<sup>156</sup> questo non è certo senza valore se ci interroghiamo sugli scopi del dialogo e sul valore, anche politico, della scrittura platonica.

Come nella comunità politica uno degli obiettivi è quello di promuovere l'amicizia tra i cittadini,<sup>157</sup> allo stesso modo Socrate incoraggia un simile atteggiamento nella comunità dialogica. Questo interesse per la *φιλία* tra gli interlocutori dipende da vari fattori, tutti riconducibili a un unico filo conduttore: la *φιλία* si realizza quando si verifica non tanto un'identità tra i due interlocutori (per esempio un'impossibile parità tra giovane e anziano), ma una somiglianza di obiettivi tra le due persone in relazione.<sup>158</sup> Appare dunque evidente per quale ragione sia importante che chi discute sia *φίλος* del proprio interlocutore: soltanto così sarà possibile collaborare insieme in vista dello stesso obiettivo, cioè la verità. Questo non esclude la persistenza della polarità tradizionale amico/nemico, ma comporterà, come appare da diversi luoghi platonici, una riformulazione dei termini in cui questa opposizione è comunemente intesa.<sup>159</sup> Lungi dal limitarsi a un semplice rapporto formale, anche nel dialogo la *φιλία* si realizza tramite azioni e perciò attraverso il modo in cui si affronta la discussione.<sup>160</sup> In diversi luoghi viene ribadita l'importanza di un atteggiamento da *φίλος* nello scambio dialogico: un atteggiamento più mite (*πρῶτερον*), come quello che la *φιλία* garantisce, è un requisito essenziale per la discussione dialettica,<sup>161</sup> senza che questo escluda la possibilità del contraddittorio.<sup>162</sup> Ma l'enunciazione più significativa è quella che si trova nel V libro della *Repubblica*. Dopo aver concluso la discussione sulle virtù di cui deve disporre la città giusta e aver brevemente delineato le forme in cui essa si può concretizzare, il potere regale e l'aristocrazia, Socrate sembra avviato a descrivere le forme degenerate. Con grande efficacia drammatica, però, un'inserzione diegetica ci mostra la reazione dei presenti, che "catturano" Socrate affinché rispetti la sua promessa e dica in che senso vada intesa la comunanza delle donne e dei figli e come si

---

<sup>156</sup> Per esempio nelle *Lg.* 647b6 la vittoria dipende dal coraggio che si prova dinanzi ai nemici e dalla paura della vergogna di fronte agli amici.

<sup>157</sup> EL MURR (2014b) 18.

<sup>158</sup> EL MURR (2014b) 12.

<sup>159</sup> EL MURR (2012) 590.

<sup>160</sup> Sull'importanza che ai legami personali "dichiarati" corrispondano azioni conseguenti si veda *Resp.* 463e2-3.

<sup>161</sup> *Men.* 75d3.

<sup>162</sup> *Prot.* 337b2.

procederà all'educazione dei giovani.<sup>163</sup> Socrate esita, teme la reazione dei presenti, perché sa che le proposte che avanzerà sembreranno impossibili e ridicole; Glaucone lo incoraggia, garantisce che coloro che lo ascolteranno (οἱ ἀκουσόμενοι)<sup>164</sup> non sono ignoranti, malfidati e maldisposti (οὔτε γὰρ ἀγνώμονες οὔτε ἄπιστοι οὔτε δύσνοι). Questo però sembra provocare lo scoramento ulteriore di Socrate, che dichiara come una tale circostanza sia persino più infausta:

Se io fossi convinto di possedere una solida conoscenza intorno a ciò che sto per dire, l'incoraggiamento andrebbe bene: tra amici intelligenti (ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις) chi conosce la verità può parlare con sicurezza (ἀσφαλές) e fiducia (θαρραλέον) delle questioni più importanti e più care (περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων). Ma costruire l'argomentazione nel mezzo di una condizione di dubbio e di ricerca, proprio come faccio io, è temibile e (φοβερόν) e rischioso (σφαλερόν): il timore non è di incorrere nel ridicolo (questo sarebbe davvero infantile), ma di mancare la presa sulla verità, e di precipitare non da solo, ma trascinando con me anche gli amici (καὶ τοὺς φίλους), proprio sulle cose in cui meno si dovrebbe cadere in errore.<sup>165</sup>

La discussione presente non soltanto non assume i contorni di una battaglia verbale, ma, proprio perché si costituisce come comune impresa in vista della verità, mostra tutta la responsabilità con cui deve fare i conti chi non si limita a domandare, ma arriva a sostenere opinioni proprie. Secondo Socrate è perciò meglio «correre questo pericolo [scil. ingannare qualcuno sul bello, sul buono e sul giusto] tra nemici che tra amici».<sup>166</sup>

L'assenza di inganno come garanzia di φιλία si ritrova anche nel *Gorgia*, ma non è l'unico elemento che ricorre. Come si vedrà, l'accordo è un punto essenziale per l'avanzamento della discussione e prima di entrare nel vivo della conversazione con Callicle Socrate intende ribadire questo aspetto. A questo punto della conversazione Socrate sembra espressamente elevare a migliore interlocutore il giovane ateniese e cita tre caratteristiche che sembrano ricalcare la triade concettuale (sapienza/ignoranza, fiducia/diffidenza, amicizia/inimicizia) che Glaucone utilizza per qualificare positivamente gli ascoltatori della *Repubblica*.

---

<sup>163</sup> Per un'analisi più dettagliata di questa scena si veda il paragrafo 5.1.2.4.2.

<sup>164</sup> Cfr. *Phaed.* 58d7.

<sup>165</sup> *Resp.* 450d8-451a4.

<sup>166</sup> *Resp.* 451b1.

[SOCR.] Incontrando te è come se avessi trovato questa pietra straordinaria: ecco perché!

[CALL.] In che senso?

[SOCR.] Se tu ti troverai d'accordo (ὁμολογήσης) con quello che opina (δοξάζει) la mia anima, io sarò automaticamente certo che sia vero. Secondo me, uno che vuole davvero verificare se un'anima vive bene o no, deve avere tre doti: conoscenza, benevolenza, franchezza (ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν); e tu ce le hai tutte. Ne incontro tanti che non sono capaci di mettermi alla prova, perché non sanno (διὰ τὸ μὴ σοφοί) le cose che sai tu.

Ce ne sono poi altri, che sono sì sapienti, ma non sono disposti a dirmi la verità perché non si prendono a cuore il mio bene (διὰ τὸ μὴ κήδεσθαί μου). Questi due stranieri poi, Gorgia e Polo, sanno un sacco di cose e sono miei buoni amici (σοφῶ μὲν καὶ φίλω), ma mancano un po' di franchezza (ἐνδεεστέρω παρρησίας) e sono troppo riguardosi (αἰσχυνηροτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος). Tant'è vero che, per un eccesso di riguardo, sono arrivati addirittura al punto di contraddirsi in presenza di tanta gente, e su argomenti della massima importanza (περὶ τῶν μεγίστων). Tu invece hai tutto quello che manca agli altri: hai ricevuto un'ottima educazione (πεπαίδευσαι), come fanno un po' tutti qui ad Atene, e sei benevolo (εὖνους) nei miei confronti (*modif.*)<sup>167</sup>

Il rapporto di *φιλία* dovrebbe dunque avere delle conseguenze nella capacità di portare avanti una discussione che voglia dirsi veramente dialettica. Ma è proprio lo spazio del dialogo a mostrare l'inconsistenza delle pretese di amicizia di Gorgia e Polo, da un lato, e di quelle di Callicle dall'altro. Anche in questo caso non troviamo il termine *φιλία*, ma appare chiaro che le due determinazioni, *εὐνοία* e *παρρησία*, occorrono entrambe a caratterizzare questo genere di rapporto. La *φιλία*, per come la intende Platone, provoca necessariamente la manifestazione di questi due atteggiamenti, *εὐνοία* e *παρρησία*, nello scambio dialogico. Gorgia e Polo sono amici di Socrate, anche perché Cherefonte, tra i più intimi amici di Socrate, si è dichiarato amico di Gorgia.<sup>168</sup> Costoro, tuttavia, non sembrano mostrare una delle caratteristiche necessarie: la capacità di pronunciarsi senza vergogna, che testimonia un rapporto di fiducia reciproco, mentre appaiono quasi succubi del prestigio di Socrate, spingendosi a contraddirsi l'un l'altro. Callicle, invece, parla con franchezza e dunque Socrate ha fiducia nel fatto che fornirà il suo assenso in modo accorto e sincero, non «per difetto di sapienza o per eccesso di

---

<sup>167</sup> *Grg.* 486e2-487b7. Ho modificato la traduzione di *δοξάζειν*, che Zanetto traduce «pensare»; cfr. NARCY (2002). Ho inoltre scelto di modificare *εὐνοία* «benevolenza» e *κήδεσθαί* «avere a cuore»

<sup>168</sup> *Contra* ZUCKERT (2010) 163.

scrupolo», ma neanche allo scopo di ingannarlo: Callicle infatti ha dichiarato di essere amico di Socrate e questo fatto è una garanzia sufficiente di sincerità.<sup>169</sup>

Nel corso della loro discussione il lettore/ascoltatore si renderà conto che il problema di Callicle non è certo la franchezza, ma realizzerà che il suo atteggiamento nei confronti di Socrate è tutt'altro che benevolo. Trincerato nelle sue posizioni, Callicle fa di tutto per prevalere, a costo anche di contraddirsi e giungendo ad indispettirsi fino al punto di tacere.

Ma anche la vera amicizia discorsiva può implicare una certa rudezza, per la premura che si rivolge all'obiettivo della verità piuttosto che alle convenzioni sociali della conversazione. Di ciò si avvede Socrate, dopo una rapida e inquieta tempesta di domande ai giovani compagni di Teeteto, che giustifica con il desiderio di dialogare con loro, diventare amici e rendersi disponibili a parlare (προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι).<sup>170</sup> La traduzione del rapporto di *φιλία* e di parentela nell'ambito discorsivo comporta anzi il dovere di non fare sconti innanzitutto ai propri cari: è questa la caratteristica della retorica filosofica.<sup>171</sup>

Se la *φιλία* è una qualità necessaria alla buona riuscita del dialogo, lo status di *ἐταῖρος* è invece soprattutto un elemento che definisce appartenenze e filiazioni.<sup>172</sup> In questo senso, però, i riferimenti alla *φιλία* e alla sua estensione a compagni e familiari vanno forse intesi più come riproposizione del senso comune che come specchio della concezione platonica. *Ἐταῖρος* indica innanzitutto l'appartenenza a una *ἐταιρία* e per questa ragione può essere considerato più che altro un valido termine di paragone per definire il comportamento dell'interlocutore.

Secondo Sartori è difficile pensare che le *ἐταιρίαί* fossero ancora nel IV secolo a.C. luoghi di elaborazione e centri di azione politica alla stregua del secolo precedente.<sup>173</sup> Tuttavia, è possibile ritenere che almeno nel *Gorgia* sussista un'eco della pratica di V

---

<sup>169</sup> *Grg.* 485e2-486d1. Callicle si dichiara amico di Socrate e per questa ragione, con lo stesso sentimento che Zeto doveva sentire per Anfione, lo invita a occuparsi delle cose che nella città apportano fama e successo.

<sup>170</sup> *Theaet.* 146a7.

<sup>171</sup> *Grg.* 480c1-d7.

<sup>172</sup> Teodoro, ad esempio, è definito a più riprese *ἐταῖρος* di Protagora, fatto che dovrebbe renderlo tutore del suo discorso.

<sup>173</sup> SARTORI (1957) 155. Sartori mette inoltre in discussione alcuni dei luoghi comuni più diffusi sulle *ἐταιρίαί*, mostrando ad esempio come esse non possano essere identificate unicamente con circoli oligarchici.

secolo. Socrate infatti ribadisce l'importanza di figli e amici, in grado di correggere i nostri errori; ugualmente si felicita del fatto che Callicle abbia fatto le stesse raccomandazioni che è solito fare ai propri compagni. Come al solito, però, Socrate e Callicle non si intendono: per Socrate aiutare i propri amici e familiari significa comportarsi da "chirurgo" e applicare la retorica filosofica anche ad amici e parenti.<sup>174</sup> È per questo che, nell'ottica socratica, durante la discussione Callicle non si comporta come un vero amico, perché non va fino in fondo al suo compito.

Ma per un'amicizia che si rompe ce n'è un'altra che nasce: è questo ciò che viene solo evocato tra Socrate e Trasimaco già nel corso del I libro della *Repubblica*, ma che viene esplicitamente ammesso nel VI libro. Socrate sta esponendo le caratteristiche che contraddistinguono i φιλόσοφοι, quando Adimanto lo interrompe per puntualizzare che, sebbene sia difficile controbattere ai suoi discorsi sulle nature filosofiche, coloro che si sono dedicati alla filosofia fin da giovani sono diventati uomini eccentrici, se non pericolosi.<sup>175</sup> Socrate conferma la veridicità di questa impressione e si serve dell'immagine del timoniere e dell'equipaggio di marinai per illustrare il rapporto tra filosofo e cittadini nella città attuale. Proseguendo nella discussione, egli arriva infine a sostenere che il problema risieda nella strutturazione presente del percorso educativo, che vede i ragazzi accostarsi ancora molto giovani alla filosofia, abbandonandola una volta arrivati alla parte più difficile. Per il bene della filosofia—e della città—bisognerebbe invece fare in modo che i giovani si dedichino inizialmente soprattutto agli esercizi fisici, praticando la filosofia in modo adeguato alla loro età; soltanto più tardi, una volta raggiunta dall'anima una certa maturità, si potrà aumentare il grado e la difficoltà della pratica filosofica.<sup>176</sup> A questo punto Adimanto si complimenta con Socrate per l'impegno con cui ha parlato, ma sottolinea come simili argomentazioni non saranno in grado di convincere gli ascoltatori, primo tra tutti Trasimaco, e Socrate gli risponde:

«Non cercare di mettermi contro Trasimaco» io dissi «ora che siamo diventati appena amici (φίλοι), senza peraltro che fossimo prima nemici. Non risparmieremo in effetti alcuno sforzo finché saremo riusciti a convincere lui e gli altri, o almeno avremo fatto qualcosa di utile in vista di quell'altra vita, quando,

---

<sup>174</sup> *Grg.* 480c3 (φίλοι) e 508b (ἐταίροι).

<sup>175</sup> *Resp.* 487b1-d5.

<sup>176</sup> *Resp.* 497e9-458b1.

nati di nuovo, ancora s'imbattano in simili discussioni». <sup>177</sup>

In realtà già alla fine del I libro l'atteggiamento dialogico di Trasimaco subisce un cambiamento. Inizialmente Trasimaco attacca molto violentemente Socrate (e Polemarco), alla maniera di una belva, <sup>178</sup> suscitando una difesa impaurita nel suo interlocutore che lo invita a non essere duro (χαλεπός) nei loro confronti. La reazione di Trasimaco è una sonora, amara risata e l'accusa di εἰρωνεία, un'accusa che come si vedrà ricorre in tutti i personaggi più "scomodi" e pericolosi dei dialoghi. <sup>179</sup> Socrate allora, facendo leva sul desiderio di prestigio di Trasimaco, lo invita a rispondere, dato che sostiene di avere un'idea chiara in merito a cosa sia la giustizia. <sup>180</sup> L'accettazione del ruolo di rispondente non placa il furore del retore di Calcedone, che inanella una serie di insulti all'indirizzo di Socrate («Sei una canaglia, Socrate!», <sup>181</sup> «Perché sei un sicofante, Socrate, nella discussione!» <sup>182</sup>, ripetuto altre due volte <sup>183</sup>, «Dimmi, Socrate, una balia ce l'hai?» <sup>184</sup>). Trasimaco tenta poi di neutralizzare gli esempi scelti dall'ambito delle tecniche, di cui si avvale Socrate, tramite l'immagine del pastore che si occupa del gregge per il proprio tornaconto. A questo punto il retore dà l'impressione di volersene andare, ma viene trattenuto dalle preghiere insistenti dei presenti, Socrate compreso, che lo supplica di istruirli sul modo migliore di condurre la propria vita. Non si tratta di una facile impresa, eppure Trasimaco dà l'impressione di non curarsene. In realtà il suo atteggiamento potrebbe anche segnalare—constata Socrate—un disinteresse nei confronti della sorte degli ascoltatori:

O pensi che si tratti di discutere una piccola cosa e non di cercare di definire la condotta della vita, seguendo la quale ognuno di noi vivrebbe la vita più vantaggiosa? «Forse che io penso diversamente?» disse Trasimaco. «Ne dai l'impressione» risposi, «oppure che non ti importi niente di noi (ἡμῶν γε οὐδὲν κήδεσθαι) e non ti preoccupi affatto che noi conduciamo una vita peggiore o migliore ignorando ciò che tu dici di sapere. Ma suvvia, o uomo eccellente, acconsenti a mostralo anche a noi: non sarà mal riposto qualsiasi beneficio

---

<sup>177</sup> Resp. 498d1-5.

<sup>178</sup> Resp. 336b1-d4.

<sup>179</sup> Resp. 337a3-7.

<sup>180</sup> Resp. 337a8-c1.

<sup>181</sup> Resp. 338d2. Intendo βδέλυρος in questo modo, come viene tradotto di solito nella commedia.

<sup>182</sup> Resp. 340d2.

<sup>183</sup> Resp. 341a5-6; 341b9; 341c1-2.

<sup>184</sup> Resp. 343a3-4. Per l'analisi di questa immagine derisoria si rimanda al paragrafo 5.3.1.

(εὐεργετήσης) tu vorrai rendere a una compagnia così numerosa.<sup>185</sup>

Socrate osserva che Trasimaco non è riuscito a convincerlo che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia e a questa affermazione il retore si irrita di nuovo, chiedendo a Socrate se debba "imboccarlo" col suo discorso per riuscire a persuaderlo.<sup>186</sup> Non è ovviamente quello che ha in mente Socrate, che invece gli chiede soltanto di attenersi a un principio molto semplice: «su tutto quello che ti accade di dire, restaci fermo, o se cambi avviso, cambialo chiaramente e non ingannarci».<sup>187</sup> La discussione continua e Trasimaco, sebbene riluttante, concede l'assenso sulla base di ciò che crede, anche se preferirebbe poter esporre le sue idee tramite un lungo discorso.

«Lasciami dunque parlare quanto voglio, oppure, se preferisci interrogare, interroga. Io, come si fa con le vecchiette che raccontano le favole, ti dirò: "certo" e farò segno di sì e no con la testa.»

«Non farlo comunque» dissi io «contro le tue opinioni.»

«Risponderò come preferisci» disse, «dal momento che non mi lasci parlare. Dunque che altro vuoi?»

«Niente, per Zeus» dissi. «Ma se vuoi fare così, fallo pure. Io interrogherò».<sup>188</sup>

Trasimaco non si limita però a fare cenni, ma risponde a Socrate in modo davvero adeguato (ἀποκρίνη πάνυ καλῶς), formulando precisazioni nei casi necessari. Il retore non sembra tuttavia seguire fino in fondo il precetto socratico di "dire ciò che si pensa" e infatti l'accordo tra i due è raggiunto, ma Trasimaco ci tiene a precisare che non condivide l'argomentazione di Socrate (κατὰ τὸν σὸν λόγον). Ed è questo il banchetto per le Bendidie che Socrate riceve grazie all'intervento di Trasimaco. Come registra Socrate, il retore è diventato mite (πρᾶος) e ha smesso di essere aggressivo (χαλεπαίνων ἐπαύσω). Da quel momento Trasimaco se ne starà quieto e interverrà soltanto all'inizio del libro V per sancire col suo voto l'unanimità con cui i presenti costringono Socrate a proseguire nella discussione. Più tardi, però, di fronte alle preoccupazioni persuasive di Adimanto, Socrate dichiarerà che lui e Trasimaco sono diventati amici. Vista la durezza

---

<sup>185</sup> Resp. 344e5-345a2.

<sup>186</sup> Resp. 345b6-7. Il verbo ἐντίθημι nel senso di "imboccare" è usato da Aristofane nei *Cavalieri* (Eq. 716) e si riferisce al gesto delle balie nei confronti dei bambini molto piccoli, come afferma anche ADAM (2009) *ad loc.* In effetti il verbo continua la sprezzante analogia tra Socrate e un bambino che non sa badare a se stesso.

<sup>187</sup> Resp. 345b8-9.

<sup>188</sup> Resp. 350e1-9.

dello scontro nel I libro, l'unico momento in cui è possibile che sia stato stipulato un rapporto di *φιλία*, almeno dal punto di vista socratico, è il V libro.<sup>189</sup> Come si vedrà, in questo luogo il dialogo vive un momento di riformulazione del patto dialettico, sancito dal voto di tutti i presenti, compreso Trasimaco. In questo modo il retore accetta di entrare a far parte della comunità discorsiva e persegue, anche se tacendo, l'obiettivo comune della verità. Nella prospettiva socratica, inoltre, costringere qualcuno al rischio della confutazione è un gesto di vera amicizia.

In un'ottica di inimicizia si pone invece certamente Filebo, lo scontroso e taciturno interlocutore dell'omonimo dialogo che, in modo ancor più radicale di Callicle, rifiuta il dialogo con Socrate. È lui in effetti ad avere amici *e nemici*.

[SOCR.] Decideremo, dunque, come poco fa, che per noi questi tipi di vita sono tre, o che sono solo due, il dolore, che è male per gli uomini, e l'eliminazione del dolore che, essendo di per sé un bene, è detta piacere?

[PROT.] Non mi rendo conto, Socrate, del perché ora proprio noi ci poniamo tale domanda.

[SOCR.] Infatti, Protarco, non ti rendi conto di chi sono i nemici (*πολεμίους*) del nostro Filebo.

[PROT.] Chi dici che siano?

[SOCR.] Personaggi considerati molto esperti nell'indagine sulla natura, i quali affermano che i piaceri non esistono affatto.

[PROT.] Perché?

[SOCR.] Essi dicono che quelle realtà, che gli amici (*οἱ περὶ Φίληβον*) di Filebo chiamano ora piaceri, non sono altro che liberazione dai dolori

[PROT.] Ci consigli, Socrate, di prestar fede a costoro, o come dici?

[SOCR.] Dico di non seguirli, ma di servirci di loro come indovini, che divinano non per una particolare tecnica, ma per una forte avversione propria, che deriva da una natura non meschina, in quanto odiano tanto il potere del piacere che non vi trovano nulla di positivo, fino a giudicare anche quanto esso ha di attraente un sortilegio, non un piacere. Di costoro, dunque, potresti servirti esaminando, inoltre, anche le altre loro avversioni; dopo di ciò, potrai sapere quali, a parer mio, sono piaceri veri, per sottoporre a giudizio il potere del piacere esaminandolo secondo entrambi i ragionamenti.

[PROT.] Dici bene.

[SOCR.] Andiamo, dunque dietro a costoro come ad alleati (*ὥσπερ συμμάχους*) seguendo la pista della loro scontentezza.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> *Resp.* 450a5-b5.

<sup>190</sup> *Phlb.* 44a12-d7.

Ma in uno dei rari momenti in cui Filebo interagisce con Socrate e Protarco, quest'ultimo sembra voler rinunciare almeno provvisoriamente al ruolo di portavoce, a cui aveva acconsentito inizialmente. Chiede perciò a Socrate di farsi προφήτης, interprete, perché teme di parlare in modo stonato e offendere così il concorrente (ἀγωνιστής)<sup>191</sup> di Socrate, cioè Filebo. Anche se costui resterà per la maggior parte del dialogo in silenzio e da questo momento in poi non dirà più una parola, è vero che tra i due è stata indetta all'inizio una contesa (κρίσις): tra la vita di piacere, di cui è sostenitore Protarco che fa le veci di Filebo, e quella filosofica, dedicata al sapere, che è rappresentata da Socrate. Come nel *Gorgia*, sin dall'inizio i due interlocutori instaurano una relazione competitiva e combattiva.<sup>192</sup>

Non è chiaramente l'atteggiamento che si confà al filosofo: nel *Teeteto* ad esempio Socrate rimprovera se stesso e il giovane compagno di ricerche, perché troppo sbrigativamente hanno accantonato l'opinione che scienza sia percezione. In questo modo, infatti, i due si comportano più da ἀγωνισταί che da amanti del sapere.

[SOCR.] Mi sembra che, come un gallo di cattiva razza, cantiamo vittoria, andandocene, prima di avere vinto..

[TEET.] Come?

[SOCR.] Abbiamo assunto un comportamento simile a quello degli antilogici, nel momento in cui abbiamo raggiunto l'accordo a proposito dei nomi, e ci riteniamo soddisfatti di avere preso il sopravvento nella discussione, e pur non dichiarandoci polemisti, ma filosofi, ci sfugge che assumiamo gli stessi comportamenti di quei terribili uomini.<sup>193</sup>

La critica a un simile atteggiamento agonistico è rivolta perciò contro una tecnica, l'antilogia, che permette non tanto di prevalere, ma di sfuggire.<sup>194</sup> Come nella *Repubblica*,<sup>195</sup> l'antilogia è una colpa che può essere commessa anche

---

<sup>191</sup> Il termine significa concorrente e può riferirsi, oltre che a gare militari che ippiche (contesto militare: *Resp.* 374d3; *Lg.* 830c8; 833a9; 943b4; contesto ippico: *Lg.* 834b7), a competizioni poetiche o in generale a contesti in cui a gareggiare sono i discorsi retorici (*Phaedr.* 269d2). Per questa ragione ἀγωνιστής può talvolta essere inteso come attore/recitante, come è forse da leggere nel caso di *Lg.* 658c3.

<sup>192</sup> Cfr. il paragrafo 4.2.4.

<sup>193</sup> *Theaet.* 164c4-d2.

<sup>194</sup> Il significato di περιγίγνομαι è verosimilmente «sfuggire, scamparsela» e non «prevalere», perché il secondo significato occorre sempre con un genitivo di persona e non di cosa, come evidenzia il *LSJ*; tenendo conto anche del precedente ἀποπηδήσαντες «andarsene», il genere di vittoria a cui allude Socrate è simile a quella degli atleti di lotta delle gare, capaci di sgusciare via.

<sup>195</sup> Si veda il paragrafo 3.2.2.

involontariamente.

Veri e propri rivali sono poi gli ἀνταγωνισταί citati nelle *Leggi*.<sup>196</sup> Siamo qui di fronte a un brano molto citato, perché relativo al rapporto (conflittuale) tra poesia e filosofia. Per quello che riguarda questa ricerca, è interessante notare soltanto un aspetto: questo è l'unico luogo in cui un interlocutore a cui spetta la conduzione del dialogo dichiara in modo così aperto i propri avversari. Vale però la pena di aggiungere che non si tratta di Socrate e che la posta in gioco è la persuasione, ambito in cui la retorica filosofica non può che vedere nei poeti dei rivali dichiarati e pericolosi. L'Ateniense sta dunque parlando di avversari che “giocano” al di fuori dei confini della pratica dialettica. È per questo che invece, nel contesto disteso e amichevole delle *Leggi*, gli interlocutori dell'Ateniense sono apostrofati φίλοι.<sup>197</sup> Quando si resta all'interno dei confini della discussione dialettica, non ci sono, o almeno non ci dovrebbero essere, rivali, ma solo collaboratori, amici che hanno di mira la verità e vogliono combattere gli errori a qualsiasi costo.<sup>198</sup>

### 3.2.2. Le parti dialogiche

#### 3.2.2.1. Chi domanda e chi risponde

Gli incontri di Socrate con i suoi interlocutori sono però ovviamente e innanzitutto discorsi che procedono per domande e risposte, in cui di solito spetta a Socrate il ruolo dell'interrogante.<sup>199</sup> Anche la definizione minima del διάλογος che fornisce Diogene Laerzio parte da questo elemento, sebbene qualche scritto platonico non rientri interamente in questa definizione.<sup>200</sup> Un simile atteggiamento argomentativo non va

---

<sup>196</sup> *Lg.* 817b1-c1.

<sup>197</sup> Le allocuzioni di questo genere nelle *Leggi* sono una ventina; si veda per es. *Lg.* 637d1, 689d4 e 969b3.

<sup>198</sup> CANINO (1998) e REGALI (2012) 30.

<sup>199</sup> Eccezioni sono ad esempio *Prot.* 338c6-347c4, alla fine del quale Protagora accetta malvolentieri (μόγις) il ruolo di rispondente, e *Grg.* 447c9-d3 e *Grg.* 462b1-467c4.

<sup>200</sup> Diog. Laer. 3.48: «Il dialogo è un contesto di domande e risposte intorno ad una questione filosofica o politica, con una conveniente caratterizzazione dei personaggi in esso assunti e con un'espressione stilistica accurata (ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τίνος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς». Oltre all'*Apologia*, il *Simposio* è infatti un susseguirsi di discorsi e lo

però considerato un'invenzione socratica,<sup>201</sup> ma va piuttosto visto come una delle strategie a disposizione dell'eristica, una branca della sofistica pericolosamente vicina alla dialettica, la sua "nobile" omologa.<sup>202</sup> La definizione di dialettica e la sua reale o presunta evoluzione all'interno del *corpus* platonico sono oggetto di discussione tra gli interpreti e hanno generato una molteplicità di posizioni e di approcci.<sup>203</sup> In questo senso, si è ritenuto più opportuno adottare una prospettiva ampia, che intendesse la dialettica innanzitutto come pratica discorsiva. Per questa ragione si è scelto di adottare la definizione della dialettica e delle sue regole proposta da Narcy:

Le regole della dialettica in Platone sono per me le regole che presiedono, nei dialoghi di Platone, agli scambi di parole tra gli interlocutori: [...] sono, in altri termini, le regole di argomentazione osservate nei dialoghi.<sup>204</sup>

In questo modo l'analisi dei termini tecnici intende porsi come una ricognizione preliminare, che potrà semmai servire da punto di partenza per interpretare la declinazione platonica della dialettica nei Dialoghi, o almeno la sua rappresentazione.

Della coincidenza, almeno parziale, tra dialogo e dialettica sembra testimoniare il luogo già citato delle *Vite dei filosofi*, in cui si aggiunge che la dialettica è la τέχνη λόγων per mezzo della quale confutiamo o costruiamo un'argomentazione attraverso domande e risposte degli interlocutori (τῶν προσδιαλεγόμενων).<sup>205</sup> Se molti studiosi hanno affrontato il tema della dialettica in modo esteso, con attenzione ai diversi impieghi lessicali, manca ancora uno studio sul vocabolario del dialogo.<sup>206</sup> Per evitare però di allontanarci troppo dagli obiettivi di questa ricerca, sono stati presi in considerazione principalmente i participi sostantivati, tranne in casi utili a delucidare alcuni aspetti specifici, lasciando da parte altre forme morfologiche.

---

scambio dialogico è minimo; molti dialoghi presentano inoltre lunghi discorsi, miti o parti propriamente narrative.

<sup>201</sup> Parlo di atteggiamento argomentativo, perché la metodologia socratica viene investita di un aspetto valoriale, che per Platone la distingue dalla sofistica. Come si vedrà, ci sono però delle effettive differenze di procedimento.

<sup>202</sup> ROBINSON (1941) 85; NARCY (1996) 35.

<sup>203</sup> ROBINSON (1941); NARCY (1996a); DIXSAUT (2001); VEGETTI (2003); GIANNANTONI (2005); FINK (2012a).

<sup>204</sup> NARCY (1996) 29.

<sup>205</sup> Diog. Laer. 3.48.

<sup>206</sup> Pur non potendo fornirne un quadro dettagliato in questa tesi, si cercherà comunque di far emergere questi elementi nella sezione di analisi degli interlocutori.

Se nell'*Apologia* Socrate descrive la sua attività di interrogante come una missione di cui sarebbe stato incaricato dal dio, nel *Critone* le Leggi indicano l'incalzante procedimento tramite “domande e risposte” come un tratto caratteristico di Socrate.<sup>207</sup> Come puntualizzato da Narcy, questa metodologia faceva in realtà parte del bagaglio di tecniche della sofistica e certamente possedeva regole codificate, all'inizio probabilmente tali solo nella pratica.<sup>208</sup> È comunque interessante notare che l'espressione “domandare e rispondere”, declinata in forme morfologiche diverse, è completamente assente dallo *Ione* e dal *Simposio*, mentre ricorre con grande frequenza nei dialoghi in cui sono presenti dei personaggi abituati alle discussioni, tra cui anche i socratici.<sup>209</sup>

A più riprese nei dialoghi viene ribadita l'importanza dei ruoli dell'interrogante e del rispondente<sup>210</sup> e della necessità che tra loro si giunga a un accordo.<sup>211</sup> Nel *Filebo*, per esempio, Protarco e Socrate stanno discutendo l'argomento secondo cui la molteplicità coinciderebbe con l'infinito. Socrate ha messo in guardia Protarco sulla difficoltà della questione trattata e il giovane ribadisce che non è facile seguire lo sviluppo dell'argomentazione, ma aggiunge che il fatto di ripercorrere a più riprese (τὸ δὲ εἰς αὐθίς τε καὶ αὐθίς) potrebbe mostrare che chi interroga e chi è interrogato (τόν τε ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἐρωτώμενον) sono d'accordo a sufficienza (ἱκανῶς ἄν συμφωνοῦντας) su ciò che è stato detto.<sup>212</sup>

<sup>207</sup> *Crit.* 50c8-9. Si veda anche Arist. *SE* 34, 183b7-8, dove però Aristotele insiste soprattutto sul ruolo di interrogante di Socrate. Al contrario nelle *Leggi* (*Lg.* 892d5-893a7) l'Ateniese mette in guardia i suoi due interlocutori da un discorso “impetuoso” come un fiume, per il quale non dispongono di forze ed esperienza sufficienti, tanto quanto rischiano di rimanere confusi da domande dalle risposte inusitate (ἀήθεις).

<sup>208</sup> NARCÝ (1984) 50.

<sup>209</sup> Per es. *Phaed.* 75d3; 78d1.

<sup>210</sup> Per es. *Phaed.* 75c10-d4, *Phaed.* 78d1-3; *Theaet.* 166a7, *Theaet.* 168d9-e2; *Prot.* 333c9, *Prot.* 336c1-6; *Grg.* 449b4-5, *Grg.* 462a3-5; *Resp.* 528a4-5; *Resp.* 534d3-535a2. Il termine “rispondente” è già impiegato nell'articolo di NARCÝ (1996a), tradotto da Anna Chiara Peduzzi, di cui esiste una versione in francese (NARCÝ 1996b) Il contesto di utilizzo permette di riattivare il significato che poteva avere nell'italiano antico (Boccaccio, *Il ninfale d'Ameto* 78. “Quando egli me non rispondente vedendo, disse”). In questo modo si evita di dover ripetere la perifrasi “colui che/chi risponde” e soprattutto si contribuisce a promuovere lo statuto di *ruolo dialogico*, come avviene con l'inglese *respondent*, usato da KAKKURI-KNUUTTILA (2012) e il francese *répondant*, impiegato da NARCÝ (1984).

<sup>211</sup> Nel *Menone* (*Men.* 75d6-7) Socrate avanza timidamente l'idea che il modo “più dialettico” di discutere (ἔστι δὲ ἕως τὸ διαλεκτικώτερον) non sia soltanto quello che impegna il rispondente a dire la verità, ma anche a impegnarsi a dare il proprio accordo (προσομολογεῖν). Il testo non è di facile interpretazione, tanto che è stato proposto di correggere ὁ ἐρωτώμενος in ὁ ἐρωτῶν. Come si vedrà, l'accordo è un aspetto fondamentale della discussione socratica. I termini che denotano l'accordo sono diversi: σύμφημι, συμφωνέω, συνδοκέω, συγχωρέω, ὁμολογέω, συνομολογέω, προσομολογέω. Per una discussione ulteriore si veda 4.1.1.

<sup>212</sup> *Phlb.* 24e1-2.

È comunque soprattutto sul ruolo del rispondente che si concentrano le osservazioni critiche. Dai Dialoghi emerge infatti la *responsabilità* di chi risponde rispetto a ciò che afferma,<sup>213</sup> sgombrando il campo da tutte quelle interpretazioni che considerano gli interlocutori dei semplici burattini in balia di un Socrate sempre vittorioso.<sup>214</sup> Nell'*Alcibiade Maggiore*, considerato nell'antichità il dialogo più adatto a introdurre un giovane alla filosofia platonica,<sup>215</sup> Socrate domanda al giovane ateniese come possa avere conoscenza del giusto e dell'ingiusto, dal momento che costui ha ammesso di non averla appresa da altri e neanche di averla trovata da sé; a ciò Alcibiade risponde che in effetti una simile idea non è verosimile, «stando a ciò che *tu* affermi (ἐκ μὲν ὧν σὺ λέγεις οὐκ εἰκόσ)». Socrate allora fa notare ad Alcibiade che in questo genere di discorso, che procede per domande e risposte, è il rispondente colui che sostiene una certa opinione.<sup>216</sup>

[SOCR.] ...se io ti chiedo, qual è maggiore, l'uno o il due, dirai che è maggiore il due?

[ALC.] Sì.

[SOCR.] Di quanto?

[ALC.] Di uno.

[SOCR.] Fra di noi chi è quello che sostiene (ὁ λέγων) che il due è maggiore dell'uno?

[ALC.] Sono io che lo sostengo.

[SOCR.] Non è allora che io chiedevo (ἠρώτων) e tu rispondevi (ἀπεκρίνου)?

[ALC.] Sì.

[SOCR.] Su questo allora chi è manifestamente che afferma (ὁ λέγων), io che interrogo (ὁ ἐρωτῶν) o tu che rispondi (ὁ ἀποκρινόμενος)?

[ALC.] Io.

[SOCR.] E se io ti chiedo di quante lettere è composto il nome *Socrate*, e tu rispondi, chi di noi due afferma (ὁ λέγων)?

[ALC.] Io.

[SOCR.] Su, allora, dimmi in una parola: quando c'è una domanda e una risposta,

<sup>213</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000) 212 n. 4.

<sup>214</sup> KAKKURI-KNUUTTILA (2012) 75. Questo ovviamente non significa che l'autore Platone non sia padrone dei suoi personaggi; la finzione dialogica resta sempre in mano a chi la struttura, ma questo non significa che gli interlocutori siano soltanto sovrastati da un Socrate onnipotente. È quello che si cercherà di mostrare nell'analisi del *corpus*.

<sup>215</sup> DESCLOS (1996) XXVI.

<sup>216</sup> Si veda anche *Alc. I* 116d5. Nei dialoghi ὁ λέγων ha un significato forte ed è di solito accompagnato da un oggetto ("colui che dice X"); per questa ragione è più corretto a mio avviso tradurlo con «sostenere, affermare» piuttosto che con «parlare». Nel lessico politico, che qui è molto probabilmente adombrato, ὁ λέγων è sinonimo di ῥήτωρ, cfr. PERLMAN (1963) 330.

chi è quello che afferma (ὁ λέγων)? Chi interroga (ὁ ἐρωτῶν) o chi risponde (ὁ ἀποκρινόμενος)?

[ALC.] Mi sembra chi risponde (ὁ ἀποκρινόμενος).

[SOCR.] E poco fa non ero sempre io a porre le domande?

[ALC.] Sì.

[SOCR.] E non eri tu a rispondere?

[ALC.] Senz'altro.

[SOCR.] E quindi? Chi di noi due ha affermato quello che si è detto?

[ALC.] Evidentemente io, Socrate, da quanto abbiamo ammesso (ἐκ τῶν ὡμολογημένων).<sup>217</sup>

Alcibiade riconosce alla fine che il rispondente ha un ruolo attivo ed è perciò direttamente responsabile di ciò che dice, perché, come si vedrà oltre, ha la possibilità di accettare, rifiutare o *chiedere chiarimenti*. L'iniziale risposta di Alcibiade può essere considerata una forma di assenso controvolgia. Non è l'unico caso in cui si verifica una concessione controvolgia dell'assenso a Socrate: in maniera molto più radicale e senza alcuna pacificazione successiva ciò avviene anche con Callicle. Qui invece lo scontro, inserito nella dinamica erotica tra ἐραστής ed ἐρώμενος, non assume i toni aggressivi del virulento giovane ateniese.

Chi risponde è dunque responsabile di ciò che sostiene, ma la sua risposta è anche fondamentale nella valutazione della domanda posta e nel corretto sviluppo della discussione.<sup>218</sup> Se questo genere di scambio tramite domande e risposte doveva disporre, già nel V secolo a.C., di un insieme di regole codificate,<sup>219</sup> nei Dialoghi assistiamo a un'articolazione peculiare di queste regole. La concessione dell'assenso costituisce un elemento centrale, ma sono proprio le modalità e i risultati a cui esso perviene a costituire uno degli elementi di differenza tra l'eristica e la dialettica. Se infatti è vero che l'eristica era innanzitutto considerata un tipo di disposizione all'interno di una discussione—una disposizione fortemente agonistica, per cui si è pronti a tutto pur di prevalere sull'avversario—,<sup>220</sup> dai Dialoghi sembra tuttavia possibile ricavare anche alcune differenze metodologiche e pratiche rispetto alla dialettica; è soprattutto dal confronto tra la discussione dell'*Eutidemo* e gli scambi

---

<sup>217</sup> Alc. I 112e10-b7.

<sup>218</sup> KAKKURI-KNUUTTILA (2012) 66.

<sup>219</sup> NARCY (1984) 50: «C'est bien à un entretien codifié que nous avons affaire, en effet, régi par des règles précises, connues de tous, partenaires et assistants, et suffisamment contraignantes pour que l'habilité des partenaires se mesure à leur capacité de les utiliser, et non de les tourner».

<sup>220</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000) 210 n. 2.

presenti in altri dialoghi che è possibile notare gli elementi che le distinguono.

Il primo elemento che sembra differenziare eristica e dialettica è una stretta osservanza dei ruoli di interrogante e rispondente nella prima, una maggiore fluidità e interscambiabilità nella seconda. In diversi luoghi Socrate invita infatti i propri interlocutori, soprattutto sofisti, a domandare e rispondere alternativamente.<sup>221</sup> Ma, come ha sottolineato Nancy, nell'*Eutidemo* è proprio la violazione socratica dei ruoli discorsivi ad esasperare il sofista; debordando dai limiti della parte inizialmente accettata e confondendo i ruoli assegnati, Socrate arriva al punto di confutarsi da sé<sup>222</sup> e di «rispondere troppo» (προσαποκρίνεσθαι), aggiungendo precisazioni non richieste.<sup>223</sup> È dunque probabile che questa maggiore insistenza sulla possibilità di scambiare i ruoli dipendesse dalla volontà di differenziare la dialettica da altre pratiche concorrenziali di discussione, in cui al maestro spettava necessariamente il ruolo di interrogante e l'interlocutore era nei fatti ridotto a un ascoltatore passivo.<sup>224</sup> Socrate invece non soltanto propone una reciproca alternanza dei ruoli, ma all'interno della pratica dialettica ammette che l'interlocutore possa domandare precisazioni; il pubblico non è inoltre relegato al mero ruolo di ascoltatore/spettatore, ma può intervenire nel caso percepisca una violazione al corretto svolgimento del ragionamento.<sup>225</sup>

Il secondo elemento che insistentemente viene richiamato nei Dialoghi è poi la contrapposizione di una tecnica dei discorsi che procede per ὀνόματα a un'altra, migliore, che procede per εἴδη. Nel caso per esempio della definizione dell'ἐπιστήμη nel *Teeteto* Socrate definisce ridicola (γελοία) quella risposta che si limita a dire il nome di una qualche tecnica (τέχνης τινὸς ὄνομα).<sup>226</sup> Perseguire (διώκειν) la contraddizione in

---

<sup>221</sup> *Alc. I* 114b2; *Prot.* 338b3; *Grg.* 462a3; *Phlb.* 13e2.

<sup>222</sup> *Euthd.* 293e1.

<sup>223</sup> *Euthd.* 296a1. NANCY (1996a) 38.

<sup>224</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000) 227 n. 23.

<sup>225</sup> Cfr. *Phaed.* 103a4 e *Grg.* 505e6-506a5. Per un'ulteriore conferma di questa differenza tra eristica e dialettica si veda la proposta di lettura di *Apol.* 33b1-3 avanzata da CAVALLERO (2001); il passaggio ha di solito messo in imbarazzo gli interpreti, che mal sopportano l'idea che Socrate possa assumere il ruolo del rispondente, ma Cavallero sottolinea la reciprocità dei ruoli qui sottesa, nel caso di interlocutori simili a Socrate, cioè ben disposti alla discussione. Come sottolinea LONGO (2000) 45 n. 10, le domande non erano di norma previste per le ἐπιδείξεις e, nel caso fossero contemplate, costituivano comunque piuttosto un pretesto per la declamazione, non un vero e proprio elemento di questa tecnica.

<sup>226</sup> *Theaet.* 147b11-c1; il secondo aspetto che viene criticato da Socrate è quando, pur potendo rispondere in modo semplice e breve (φάυλως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι), ci si mette a (di)vagare (περιέρχεται) per una strada senza fine (ἀπέραντον ὁδόν). La critica allo "spezzettamento della realtà" tramite i nomi è ripetuta, con effetti comici, più oltre (*Theaet.* 206e4-c4) ed è forse da intendere come una critica ad Antistene.

ciò che è stato detto sulla base di un singolo nome (κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα) non è infatti un comportamento da vero dialettico.<sup>227</sup> Il rischio è infatti l'annientamento del discorso e, in certi casi, persino l'odio per i discorsi.<sup>228</sup> Ci si deve invece servire della δύναμις del linguaggio per avere una presa più solida sulla realtà.<sup>229</sup> Nel *Menone* Socrate fornisce un'importante indicazione metodologica per chi si trova nel ruolo di rispondente: soffermarsi sull'εἶδος può spesso far apparire chiaramente (δηλῶσαι) l'unità, in questo caso della virtù, e dunque aiutare chi risponde a farlo correttamente.<sup>230</sup> È per questo che ciò che definisce il vero dialettico non è semplicemente la capacità di interrogare e rispondere, ma di farlo *bene*.<sup>231</sup> L'eristica è invece concepita come un agone a due, in cui solo le parole contano, al punto che nessun chiarimento ulteriore è possibile: «se la *dynamis* della tecnica antilogica è confinata nell'ambito della parola singola, la *dynamis* della dialettica investe le relazioni che una realtà intrattiene con altre realtà e ne rende conto nell'articolazione concettuale».<sup>232</sup>

Come si è visto, la dialettica si caratterizza per la presenza di due ruoli discorsivi, entrambi attivi<sup>233</sup> e risulta perciò una pratica fondamentalmente intersoggettiva.<sup>234</sup> Lo scambio di domande e risposte non esaurisce la sua funzione esclusivamente nel campo delle tecniche; essa, come si vedrà, può rivelare elementi importanti del carattere dell'interlocutore che si ha di fronte.

Nella logica eristica chi risponde rischia di trovarsi in una posizione di sottomissione, esposto agli attacchi dell'interrogante. Molti degli interlocutori di Socrate accettano tuttavia la sfida e rispondono alle domande di Socrate. All'interno della logica agonale in cui si iscriveva la pratica eristica, la decisione degli interlocutori di partecipare alla discussione risponde generalmente a motivazioni *thumoeidetiche*: se la “volontà di potenza” di Polo e Callicle è deducibile dai comportamenti degli

---

<sup>227</sup> *Resp.* 454a3-b9. Anche nel *Filebo* (*Phlb.* 16e2-b9) l'eristica viene contrapposta alla dialettica e Socrate si serve delle immagini delle lettere per spiegare a Protarco cosa intenda. Nel *Cratilo* (*Crat.* 421d7-e5) viene criticata una delle declinazioni di questa caccia ai nomi, l'etimologia, al punto che il rispondente, in casi del genere, può (anzi deve) smettere di rispondere.

<sup>228</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000) 219 n. 8. Per la misologia si veda *Phaed.* 89c-91c.

<sup>229</sup> NARCY (1996) 37. *Phaed.* 78d1-3.

<sup>230</sup> *Men.* 72c9. Nel *Fedro* (*Phaedr.* 265c8-266c1) Socrate si definisce ἐραστής di quei due procedimenti, la sintesi e la divisione, che caratterizzano gli uomini dialettici.

<sup>231</sup> *Crat.* 390c10-11.

<sup>232</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000) 218.

<sup>233</sup> Diversamente dai lunghi discorsi dei sofisti, cfr. CLEARY (2013) 40.

<sup>234</sup> VEGETTI (2003) 409 «Lo spazio della dialettica ne risulta perciò radicalmente configurato come intersoggettivo: il dialettico ha sempre di fronte a sé altri uomini, altre *doxai*, di fronte ai quali “dare e ricevere ragione” [...], e la sua formazione deve mirare in primo luogo a fargli acquisire questa capacità».

interlocutori, nella *Repubblica* è il Socrate narratore a dirci espressamente che Trasimaco desidera ottenere una buona reputazione (ἴν' εὐδοκιμήσειεν), perché ritiene di aver una risposta eccellente, anche se fa finta di volere che i ruoli siano invertiti.<sup>235</sup> Ne approfitta comunque per dare del codardo a Socrate perché, secondo lui, come di consueto sfugge al ruolo di rispondente, che è quello a suo giudizio più difficile.<sup>236</sup>

Interrogare e rispondere non è comunque un gioco innocuo, ma può anzi provocare effetti nefasti: confondere<sup>237</sup> o esaltare, in particolare i giovani.<sup>238</sup> È forse per questa ragione che la tecnica dei discorsi va appresa, per Platone, all'interno di un rapporto erotico-educativo garantito dalla φιλία fra i partecipanti, che definisce i termini della συνουσία socratica.<sup>239</sup> Ad esso viene contrapposto l'atteggiamento dei sofisti, amanti della μακρολογία e delle ἐπιδείξεις, che appaiono perciò più spettatori che ascoltatori.<sup>240</sup>

L'interesse di Platone nel distanziare la dialettica dall'eristica rispondeva probabilmente prima di tutto da un intento "pubblicitario" e cercava di contrastare la cattiva rappresentazione che assimilava la pratica socratica—platonicamente intesa—ad altri generi di discussione; dietro a questa volontà apologetica, è però davvero possibile rilevare delle differenze reali nelle regole fondamentali di queste discussioni. Le concrete conversazioni che Socrate ha con gli altri personaggi possono dunque mostrare in che cosa è diversa, *praticamente*, la tecnica dei discorsi promossa nei dialoghi rispetto all'eristica. Questo permetterà inoltre di evidenziare il fatto che, se anche nelle opere platoniche non troviamo una sistematizzazione delle regole che

---

<sup>235</sup> Resp. 338a4-b1.

<sup>236</sup> Resp. 337a3-7; anche Polo sembra intendere il ruolo di rispondente come passivo (*Grg.* 462b1-5) Alcibiade (*Alc. I* 106b7-8) invece, sollecitato da Socrate, sostiene che rispondere sia facile. Una simile scaramuccia *philotimica* si verifica all'inizio del *Crizia* (*Criti.*108c5-d8).

<sup>237</sup> Per es. *Alc. I* 116e2-6; *Resp.* 487b4.

<sup>238</sup> *Resp.* 539a8-c3; *Phlb.* 14c7-18d2.

<sup>239</sup> Sul *Liside* come messa in scena di una συνουσία si veda BOSCH-VECIANA (2004); *Epin.* 991c3, in cui si dice che la συνουσία è il luogo di domande e confutazione. In *Prot.* 338d7 Socrate invita il pubblico riunito a casa di Callia a pregare il sofista insieme a lui, affinché acconsenta prima a interrogare e poi a rispondere, evitando così di rompere la συνουσία (μη διαφθείρεν τήν συνουσίαν). Protagora, Gorgia, Polo, Ippia, in un certo senso anche Trasimaco e Callicle sono personaggi che sembrano riconoscere, almeno fino a un certo punto, le regole che presiedono a questo scambio, ma, a seconda del loro carattere e dei loro interessi, non le hanno comprese o non le applicano fino in fondo.

<sup>240</sup> Cfr. Aristotele, *Rhet.* 1358b6. Questo non significa che in alcuni momenti il lettore/ascoltatore dei Dialoghi non possa essere trasformato in spettatore; i Dialoghi infatti sono *anche, ma non soltanto* rappresentazioni di scambi dialettici e in alcuni casi è domandata al lettore più l'osservazione che la partecipazione/attivazione.

sottendono il comportamento del rispondente, il suo funzionamento viene mostrato tramite la condotta dialogica dei vari interlocutori e di Socrate.<sup>241</sup>

### 3.2.2.2. Dialogare, confutare, opporsi

Oltre all'atto di domandare e rispondere, lo scambio dialogico contempla una serie di altre pratiche che individuano azioni e comportamenti specifici degli interlocutori. Come si è visto, Platone puntava innanzitutto a distinguere le conversazioni socratiche dagli scontri degli eristi e l'utilizzo del verbo διαλέγεσθαι mira proprio a questo scopo. In questo senso, secondo Ford, il διαλέγεσθαι farebbe riferimento più a una pratica sociale che a una specifica attività intellettuale<sup>242</sup> e sussisterebbe un legame tra il lessico della discussione sofistica e i termini socratici.<sup>243</sup> È comunque probabile che oltre a questo senso "debole" si stesse delineando un significato più tecnico, caratterizzato dal procedere per domande e risposte,<sup>244</sup> e che, come si è visto nel paragrafo precedente, la pratica platonica vantasse in merito delle qualità specifiche.

Del valore particolare che il termine ha in Platone e nella cerchia socratica è forse una testimonianza il fatto che il verbo, fino alla fine del V secolo, è abbastanza raro anche nella prosa, per poi vivere una diffusione sorprendente all'inizio del IV secolo.<sup>245</sup> L'interpretazione del διαλέγεσθαι platonico è argomento dibattuto e, come si è già dichiarato in precedenza, per gli scopi di questo lavoro ci si limiterà ad analizzarlo attraverso la rappresentazione delle discussioni che avvengono nei Dialoghi. Tanto più che, anche in autori precedenti a Platone, il significato di διαλέγεσθαι è stato rimesso in questione.<sup>246</sup>

Sicuramente suggestive sono le considerazioni che formula Humbert nella sua

---

<sup>241</sup> Pace KAKKURI-KNUUTTILA (2012). In questo senso una funzione importante dei Dialoghi può essere considerata la corretta μίμησις del comportamento dialettico, che viene sottoposta al lettore/ascoltatore per formarlo a questa pratica.

<sup>242</sup> FORD (2008) 36.

<sup>243</sup> FORD (2008) 36.

<sup>244</sup> JAZDZEWSKA (2014) ha analizzato l'uso di διάλογος, mostrando che all'epoca dei Dialoghi e dei σωκρατικοὶ λόγοι il termine non aveva ancora assunto un termine tecnico.

<sup>245</sup> Occorrenze: Omero (12); poeti lirici (4); Esopo (8); Eschilo (2); Tucidide (4); Sofocle (5); Erodoto (10); Aristofane (9); Isocrate (93); Senofonte (107); Platone (262). È in particolare interessante un passo di Erodoto (Hdt. 3.50.3), su cui si tornerà.

<sup>246</sup> LECLERC (2009) ha analizzato le occorrenze del termine in Omero, in cui il verbo indicherebbe l'esitazione tra più soluzioni e dunque la scelta.

*Syntaxe grecque* a proposito della preposizione διά, che possono essere estese anche al preverbo. Oltre alla strumentalità, la preposizione indica, se usata in riferimento ad esseri umani, «des *intermédiaires agissants*». <sup>247</sup> Διά si riferisce perciò a un rapporto tra due persone che prevede un coinvolgimento attivo, <sup>248</sup> tanto più che la forma media sottolinea la piena implicazione del soggetto. <sup>249</sup> Tecnica argomentativa che si avvale di domande e risposte, il διαλέγεσθαι è però anche una specifica disposizione dell'interlocutore. Ad essa vengono contrapposte altre tipologie di discorso, che si differenziano per l'attitudine di chi è coinvolto nella discussione. In realtà, si potrebbe dire che le tecniche stesse rivelino la particolare disposizione di che ne fa uso e, ancor più, il rapporto che viene instaurato con il pubblico: tra queste vi sono il δημηγορεῖν/ρήτορεύειν, l'ἐρίζειν, l'ἀντιλογεῖν. <sup>250</sup>

Tenere discorsi in pubblico, di cui le ἐπιδείξεις dei sofisti fanno parte, è uno dei principali avversari del discorso platonico; non soltanto perché esso si configura come μακρολογία ed è dunque opposto all'alternanza di domande e risposte; lo è soprattutto perché è destinato a un pubblico vasto, che rimane incantato dalle parole dell'oratore, ostacolando così la possibilità di rispondere. <sup>251</sup> È un discorso che disarmi i propri ascoltatori dal principio, perché li costringe, per via del contesto, a una posizione passiva.

L'erista e l'antilogico rappresentano invece due facce della stessa medaglia. Entrambi praticano la discussione in una forma che assomiglia al διαλέγεσθαι, ma se il primo si differenzia per un'attitudine da "nemico", il secondo si distingue per inesperienza. <sup>252</sup> Il διαλέγεσθαι sembra perciò ritagliare il proprio spazio in opposizione ad altre pratiche che erano diffuse. Questo non significa che il διαλέγεσθαι sia una

<sup>247</sup> HUMBERT (2004) 298.

<sup>248</sup> HUMBERT (2004) 332-333.

<sup>249</sup> HUMBERT (2004) 103

<sup>250</sup> Se, come si è visto, ἐρίζειν e ἀντιλογεῖν, consistono rispettivamente in un atteggiamento agonistico e in una cattiva pratica, intenzionale o meno, della dialettica, il δημηγορεῖν individua uno stile discorsivo simile a quello delle occasioni pubbliche (assemblee, tribunali, ma anche teatri). Si vedano per es. le rimostranze di Trasimaco, che vorrebbe fare un lungo discorso, ma sa che verrebbe accusato da Socrate di δημηγορεῖν (*Resp.* 350d8-e4); l'accusa di δημηγορεῖν rivolta invece da Callicle a Socrate, la stessa modalità discorsiva con la quale ha già sconfitto Gorgia e Polo (*Grg.* 482c4-7) e al quale si dichiara costretto a ricorrere con Callicle (*Grg.* 519d5-7); la contrapposizione tra τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγόμενους e τὸ δημηγορεῖν avanzata da Socrate nel *Protagora* (*Prot.* 336b2-3).

<sup>251</sup> FORD (2008) 38. Si noti che all'inizio dell'*Ippia Minore* (*Hipp. Mi.* 364b5-c2) Socrate dichiara di non aver posto domande a Ippia durante la sua esibizione perché non voleva interrompere il suo discorso e anche per un certo timore prodotto dalla presenza di un gran numero di persone.

<sup>252</sup> DE LUISE / FARINETTI (2000).

pratica del tutto pacificata ed esente da contraddittorio: nel *Gorgia*, infatti, dopo che Callicle ha annunciato il suo “ritiro” dalla discussione dialettica, Socrate incoraggia i propri interlocutori a contraddirlo e dichiara che è questa la cosa più bella che possa capitare a un uomo.<sup>253</sup>

Una delle azioni basilari della dialettica consiste in effetti nell’esaminare le tesi degli interlocutori e, ove necessario, nel confutarle.<sup>254</sup> Un’approfondita descrizione dell’ἔλεγχος è presente nel *Sofista*, in cui la confutazione viene paragonata a una buona pratica medica, indispensabile prerequisito per qualsiasi forma di dietetica, esattamente come l’ἔλεγχος appare fondamentale per poter partecipare alla comune impresa del διαλέγεσθαι. La procedura viene descritta da Socrate in questi termini: vengono poste delle domande (διερωτῶσιν), vengono poi passate al vaglio le opinioni dell’interlocutore in errore (πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι), riconducendole a unità tramite il discorso e ponendole a confronto fra loro (συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ’ ἀλλήλας). In questo modo risulterà la contraddittorietà delle opinioni dell’interlocutore e avrà luogo la confutazione. Ciò che risulta però interessante è l’effetto della confutazione sul confutato:

Rendendosi conto di ciò, quelli si rimproverano duramente (ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι), ma con gli altri diventano più trattabili (πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμέρουσιν), e proprio in questo modo si liberano delle opinioni grandiose e poco flessibili che hanno su se stessi, una liberazione che è fra tutte la più gradevole da ascoltare (ἀκούειν τε ἡδίστην) e la più solida per chi la sperimenta; e la più sicura per chi la prova (τῷ πάσχοντι βεβαιότατα).<sup>255</sup>

La “purificazione” che viene raggiunta tramite l’ἔλεγχος è un misto di piacere e dolore per il confutato, perché lo costringe in modo doloroso a rendersi conto dei suoi errori e a fare a meno delle opinioni infondate, ma apre la strada per un nuovo percorso di conoscenza. A mediare questo passaggio verso la liberazione “più piacevole a udirsi” sono però due affezioni negative: la rabbia verso se stessi (χαλεπαίνειν) e la vergogna (αἰσχύνη) che seguono la presa di coscienza.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> *Grg.* 505e6-506a5.

<sup>254</sup> Sull’ἔλεγχος socratico si vedano ROBINSON (1941) 7-34, VLASTOS (2003) 7-48, GIANNANTONI (2005) 141-195.

<sup>255</sup> *Soph.* 230b8-c4.

<sup>256</sup> Nel *Fedone* (*Phaed.* 58e1-59b1), dialogo in cui Socrate cerca di “purificare” i presenti dalla paura della morte, il loro stato d’animo viene descritto come un misto di piacere e dolore. Nel *Teeteto* (*Theaet.*

E hanno la stessa idea riguardo all'anima, cioè che essa non tragga alcun beneficio (ὄνησιν) dalla somministrazione di insegnamenti prima che uno, tramite la confutazione, induca il confutato a provare vergogna (πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας), così eliminando le opinioni che a quegli insegnamenti fanno ostacolo, lo faccia apparire purificato e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente più.<sup>257</sup>

Come la medicina che si occupa dei corpi, la filosofia, che si occupa dell'anima, deve prima sottoporre il paziente a un procedimento doloroso, che però è preliminare a quel piacere che, come un cibo equilibrato, l'apprendimento potrà apportar loro.<sup>258</sup> In realtà, per il vero dialettico, la confutazione stessa può rappresentare un piacere. È il pensiero che esprime Socrate parlando con Gorgia, quando nel dialogo omonimo chiede al sofista se ha di fronte un uomo simile a lui: soltanto questo tipo di essere umano rende in effetti possibile una fattiva collaborazione. Socrate si definisce infatti uno di quegli uomini «che provano piacere ad essere confutati, se mi accade di dire cosa non vera, e che provano piacere a confutare, se qualcuno dica cosa non vera, e che, tuttavia, non sono meno contenti, quando sono confutati, di quando confutano».<sup>259</sup> Si tratta ovviamente della proposta socratica, di un nuovo modello di essere umano che non esiste, o meglio, che si realizza nella finzione dialogica attraverso il personaggio di Socrate e a cui si oppongono gli interlocutori più riluttanti al confronto, come Callicle. Costui ribadisce infatti l'ostilità nei confronti di uomini che si dedicano fino a tarda età a simili sottigliezze: «ammira non chi confuta simili quisquillie, ma chi nella vita ha successo, fama, e molti altri beni (ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικράταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ)».<sup>260</sup>

Nei Dialoghi, però, c'è almeno un altro personaggio che, oltre a Socrate, mostra una benevola predisposizione verso la confutazione: Timeo.<sup>261</sup> Com'è stato notato,<sup>262</sup> il

---

160e6-161a4) Socrate chiede al giovane se possono sottoporre a confutazione il concetto "neonato" dalla loro discussione, senza che Teeteto si arrabbi.

<sup>257</sup> *Soph.* 230c8-d4.

<sup>258</sup> Ma questi μαθήματα vengono "digeriti" e trasformati dall'individuo, perché in questo passo prosegue la metafora del nutrimento, di cui è una prova l'uso del verbo προσφέρω. Nella *Repubblica* (*Resp.* 520d6) gli educatori parlano dei giovani della classe dei guardiani in termini di τρόφιμοι, cioè di coloro che vengono nutriti.

<sup>259</sup> *Grg.* 458a3-5 (trad. mia)

<sup>260</sup> *Grg.* 486c8-d1 (trad. mia)

<sup>261</sup> Anche Nicia dichiara di provare piacere nell'essere confutato (*Lach.* 188a6-188c2)

<sup>262</sup> REGALI (2012) 13-42, per il contesto simposiale, e 56-60, per il personaggio di Timeo.

dialogo si caratterizza sin dall'apertura per un'atmosfera amichevole, che può per certi versi ricordare l'ossequioso e cordiale rispetto reciproco di Socrate e Gorgia nel dialogo omonimo.<sup>263</sup> Nel corso di una spiegazione matematica, relativa alla natura dei triangoli, Timeo osserva: «Se allora qualcuno può dircene una più bella [scil. figura] da scegliere per la costituzione di questi corpi, costui prevarrà su di noi non come nemico, ma come amico»;<sup>264</sup> e aggiunge: «Dire perché ciò avvenga sarebbe troppo lungo, ma daremo in premio la nostra amicizia a chi confuti questo punto e ci dimostri che non è così».<sup>265</sup> Timeo è dunque disposto ad accettare la confutazione e anzi ritiene che un simile atteggiamento sia meritevole del premio della φιλία. Il problema dell'atteggiamento di Timeo è forse un altro: si accontenta di una spiegazione sufficiente (ικανῶς) e ritiene troppo lungo attardarsi su una dimostrazione dettagliata; come abbiamo visto, il fatto di non preoccuparsi della lunghezza di una discussione è al contrario segno distintivo del vero filosofo.

La lunghezza della discussione, che riguarda non soltanto la disposizione degli interlocutori ma la tecnica argomentativa, è fondamentale, così come è di primaria importanza condurre la confutazione passo dopo passo, senza divertirsi a giocare con le antilogie, alla pari dei neofiti.<sup>266</sup>

In effetti questo è uno dei due rischi insiti nella pratica dell'ἔλεγχος e delle altre tecniche discorsive, per chi si avvicini ad esse per la prima volta. Da un lato, i giovani, ottenebrati dal nuovo piacere, corrono il pericolo di dedicarsi per gioco a queste pratiche, molestando e mandando in confusione (εἰς ἀπορίαν καταβάλλων) se stessi, i propri cari, ma anche gli estranei.<sup>267</sup> In questo modo la confutazione si trasforma in un gioco inutile, che non ha altro effetto se non infastidire i propri interlocutori, come viene detto anche nella *Repubblica*.<sup>268</sup>

Ma oltre al fastidio, un rischio forse maggiore può seguire al precedente, a cui si

---

<sup>263</sup> Si può notare che in entrambi i casi la situazione degenera, quando a prendere la parola sono personaggi implicati nella vita pubblica ateniese (Callicle e Crizia), animati dal desiderio di onore e da spirito di prevaricazione.

<sup>264</sup> *Tim.* 54a4-5.

<sup>265</sup> *Tim.* 54b1-2.

<sup>266</sup> *Soph.* 259c7-d7. Sull'importanza di non trascurare nessun aspetto nell'esame delle opinioni si veda anche *Phlb.* 52d10-e5. È interessante notare come Socrate attiri l'attenzione sul fatto che una simile operazione renderà più facile il giudizio non soltanto agli interlocutori direttamente coinvolti, ma anche «a tutti quanti i presenti».

<sup>267</sup> *Phlb.* 15d7-16a3. In questo caso Socrate sembra riferirsi più in generale a un cattivo uso della dialettica, di cui fa parte anche la confutazione.

<sup>268</sup> *Resp.* 539a9-b6.

accenna rapidamente nella *Repubblica* e che è invece diffusamente illustrato nel *Fedone*.

E quando abbiano confutato essi stessi molti interlocutori, e da molti siano stati confutati, bruscamente e di colpo finiscono per non credere più a nulla di ciò in cui prima credevano: e da questo viene che loro stessi e l'intero campo della filosofia cadono in discredito presso gli altri uomini.<sup>269</sup>

In un modo simile nel *Fedone* Socrate suggerisce che la sfiducia nei discorsi—la misologia—si verifica perché, alla pari dei misantropi, le persone affette da odio per i discorsi non padroneggiano la tecnica dell'argomentazione e non riconoscono che le difficoltà incontrate dipendono più dalla loro inesperienza che dai discorsi stessi.<sup>270</sup> Il metodo elenctico è perciò presentato con alcune ombre, perché corre il rischio di infastidire gli interlocutori, di non persuaderli o di farlo per un lasso di tempo molto breve.<sup>271</sup>

Esiste tuttavia un termine che sembra corrispondere più di altri al nostro interlocutore, cioè ὁ προσδιαλεγόμενος. Prima del IV secolo a.C. è attestato soltanto due volte in Erodoto<sup>272</sup> ed resta raro anche nei dialoghi di Platone.<sup>273</sup> Sulla scorta di espressioni come πρὸς ἀλλήλους διαλεγόμενοι si sarebbe portati a credere che il verbo indichi una reciprocità, ma in questo caso non sarebbe del tutto chiara la differenza con il già citato διαλεγόμενος.

Un problema aggiuntivo dipende dal fatto che il prefisso πρὸς, in verbi già preverbati, assume generalmente il significato di «in aggiunta»:<sup>274</sup> un significato difficilmente compatibile con διαλέγομαι. Se però accettiamo, come sostengono sia Schwyzer che Humbert, che il preverbo possa veicolare gli stessi significati della preposizione—direzione, prossimità, aggiunta, *attenzione/intensità*—, è forse a quest'ultima accezione che dobbiamo guardare per comprendere il senso di προσδιαλεγόμενος.<sup>275</sup>

---

<sup>269</sup> *Resp.* 539b8-c3.

<sup>270</sup> *Phaed.* 89c12-90d8.

<sup>271</sup> COREY (2005) sottolinea la natura ambigua e pericolosa dell'ἔλεγχος e per questa ragione valorizza altre pratiche educative, come l'esortazione e l'associazione, cioè la pratica dell'esempio vivente. L'approccio di Corey è interessante perché discute i modi in cui nei Dialoghi viene insegnata la virtù, confrontando le pratiche socratiche a quelle sofistiche e mostrando in questo modo una certa vicinanza di metodi tra i due insegnamenti.

<sup>272</sup> *Hdt.* 3,50 e 52.

<sup>273</sup> Soltanto 7 occorrenze.

<sup>274</sup> SCHWYZER (1988) 508-509

<sup>275</sup> HUMBERT (1945) 314 e 342.

La differenza risulta forse più chiara se si analizza il brano di Erodoto, dove appaiono sia διαλέγομαι che προσδιαλέγομαι. Erodoto sta descrivendo la reazione dei figli di Periandro alla notizia dell'uccisione della madre da parte del padre.

Il più grande non dette alcuna importanza a queste parole. Il più giovane invece, che si chiamava Licofrone, ascoltandole provò un dolore così grande che, tornato a Corinto, poiché riteneva il padre uccisore di sua madre, non gli rivolgeva la parola (οὔτε προσεῖπε); *non si curava di intervenire* nella discussione mentre quello discuteva (διαλεγομένω τε οὔτε προσδιελέγετο), se lo interrogava non gli dava nessuna risposta (*modif.*).<sup>276</sup>

In effetti questa stessa sfumatura si può rintracciare nei dialoghi platonici e il senso appare particolarmente chiaro soprattutto quando nella stessa frase troviamo termini che fanno parte della famiglia di σπουδή, come nel *Teeteto*:

In un contesto come questo il comportamento ingiusto si ha quando non si distingue in modo chiaro il caso in cui si fanno discorsi con intenti polemici, oppure in modo dialettico, e nel primo caso si scherza e si cerca di indurre in errore per quanto possibile, mentre *nell'ambito di una discussione dialettica ci si comporta con serietà* (ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδάζη) e si corregge *chi a sua volta si impegna a discutere* (καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον) limitandosi a indicargli gli errori in cui egli è caduto per colpa sua e delle precedenti frequentazioni (*modif.*).<sup>277</sup>

e nelle *Leggi*:

E vedendo gli spettacoli che li seguivano e che con molto piacere il giovane vede e ode esser fatti durante i sacrifici, vedendo inoltre i propri genitori *adoperarsi con grandissimo zelo* (ἐν σπουδῇ τῇ μεγίστη...ἐσπουδακότας) per sé e per loro e *impegnarsi a conversare* (προσδιαλεγόμενος) con gli dei, come con chi esiste in sommo grado, tramite preghiere e suppliche (*modif.*).<sup>278</sup>

Tranne una singola eccezione, le altre occorrenze si trovano significativamente nel *Teeteto* e nel *Sofista*, due dialoghi che sono caratterizzati da un tono cordiale e da una reale applicazione degli interlocutori nella discussione.

---

<sup>276</sup> Hdt. 3.50.3.

<sup>277</sup> *Theaet.* 167e3-168a2.

<sup>278</sup> *Lg.* 887d5-e1

Nel *Teeteto* Socrate sta descrivendo il processo che porta alla concezione di un sapere, operazione resa possibile dalla reale partecipazione di un interlocutore disposto a impegnarsi e benevolo:

A proposito di ciò che sta avvenendo non capisci che nessun argomento viene fuori da me, bensì *sempre da parte di chi si impegna a discutere con me* (τοῦ ἐμοὶ προσδιαλεγόμενου) (*modif.*).<sup>279</sup>

Similmente all'inizio del *Sofista* troviamo il termine in una riflessione metodologica dello Straniero. Socrate sta "allestendo" la situazione discorsiva e mette di fronte allo Straniero l'alternativa che si trova in altri dialoghi: prodursi in un'ἐπίδειξις (e dunque ridursi a parlare da solo) oppure discutere per mezzo di domande e risposte.<sup>280</sup> Lo Straniero non sembra nutrire il minimo dubbio in merito, ma a una condizione:

«È più facile discutere, Socrate, se si ha a che fare con un interlocutore che si impegna a discutere in modo pacifico e paziente (ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως προσδιαλεγόμενος); altrimenti, è meglio parlare con se stessi. (*trad. mia*)<sup>281</sup>

Invitato così a scegliere uno dei giovani presenti, lo Straniero sembra comunque esitare ad impegnarsi nella conversazione "brachilogica", preoccupato per la sua estraneità rispetto alla comunità lì riunita.<sup>282</sup> Decide tuttavia di assecondare la richiesta di Socrate per fare una cortesia a lui e al pubblico ed evitare di comportarsi in modo contrario alle regole dell'ospitalità (ἄξενον) e selvaggio (ἄγριον).<sup>283</sup>

Accetto perciò ben volentieri che sia Teeteto a *impegnarsi a discutere* (τὸν προσδιαλεγόμενον), sia perché io stesso ho già discusso con lui, sia per i consigli che adesso mi dai. (*modif.*)<sup>284</sup>

---

<sup>279</sup> *Theaet.* 161b1-3.

<sup>280</sup> Queste due diverse modalità di discussione vengono opposte anche in *Prot.* 329b1-5, *Prot.* 334e4-335c7 e *Grg.* 449b4-8.

<sup>281</sup> *Soph.* 217d1-3.

<sup>282</sup> *Soph.* 217d8-e1: «Ho un certo imbarazzo, Socrate, trattandosi della prima volta che mi ritrovo con voi, perché temo di non riuscire a dare alla conversazione la forma di brevi scambi di battute (αἰδώς τίς μ'ἔχει τὸ νῦν πρώτων συγγενόμενον ὑμῖν μὴ κατὰ σμικρὸν ἔπος πρὸς ἔπος ποιῆσθαι τὴν συνουσίαν)». Il testo va a mio avviso inteso in questo modo. Lo Straniero, infatti, mostra la sua esitazione a parlare in modo brachilogico e non, come intende FOWLER (1987), a esprimersi attraverso un lungo discorso. La costruzione dei *verba affectum* con l'infinito indica proprio il trattenersi dal fare qualcosa, l'esitazione.

<sup>283</sup> CORNFORD (2000) 167 n. 2 propone di correggere in ἄγροικος "rude".

<sup>284</sup> *Soph.* 218a1-3.

Le altre due occorrenze, invece, sono legate a contesti più generali, dove chi si impegna nella discussione viene beffato dal proprio interlocutore. In un caso si tratta del sofista,

vedo uno che è capace di intortare (εἰρωνεύεσθαι) in pubblico e con lunghi discorsi alle folle e un altro che invece costringe *colui che si sta impegnando a discutere* (τὸν προσδιαλεγόμενον), in privato e con brevi discorsi, a cadere in contraddizione con sé. (modif.)<sup>285</sup>

Nell'altro, si riferisce a colui che discute con uno qualsiasi degli Spartani. Se infatti inizialmente sembrerà che costui dica cose sciocche, sottovalutando l'efficacia di un modo di parlare breve e conciso, finirà per fare una figura da "fesso".

se uno vuole intrattenersi con il più mediocre degli Spartani, troverà nei suoi discorsi molte cose che gli appariranno assolutamente sciocche (τῷ φαυλοτάτῳ), ma poi questi, se ne ha l'occasione, come un abile arciere scaglierà una frase importante, breve e concisa, tanto da far apparire *colui che è alle prese con la discussione* (τὸν προσδιαλεγόμενον) meno capace di un bambino. (modif.)<sup>286</sup>

Il προσδιαλεγόμενος è dunque colui che si impegna a partecipare a una discussione seriamente e con impegno; in questo senso è equivalente a πρὸς ἀλλήλους σπουδῆ διαλεγόμενοι.<sup>287</sup> È perciò da considerare un'espressione che indica una certa disposizione dell'interlocutore, non tanto e non solo nei confronti di chi discute con lui, ma della discussione stessa.

### 3.2.3. Maestri e allievi

Una delle affermazioni più celebri di Socrate è che non è mai stato maestro di nessuno.<sup>288</sup> La dichiarazione si inserisce nel contesto dell'*Apologia*, in cui Socrate vuole

---

<sup>285</sup> *Soph.* 268b1-5. Per questa proposta di traduzione di εἰρων e derivati si veda il paragrafo 5.1.2.4.1.

<sup>286</sup> *Prot.* 342d6-e4. Sul possibile cattivo uso della concisione discorsiva e sull'umoristico riferimento agli Spartani φιλόσοφοι si veda MORGAN (2009).

<sup>287</sup> *Crit.* 49a10.

<sup>288</sup> *Apol.* 33a5-6.

mostrare l'infondatezza dei capi di imputazione per cui è stato trascinato in tribunale, in particolare il fatto che avrebbe corrotto i giovani. Quest'accusa, come si è visto, è un segnale della temperie di quegli anni, in cui vecchie e nuove forme di sapere si trovavano in conflitto.<sup>289</sup>

Nel V secolo a.C., infatti, un profondo rinnovamento attraversò le pratiche di trasmissione del sapere nella città di Atene. Con la complicità della diffusione di un nuovo mezzo, la scrittura, e dell'istituzionalizzazione di nuove discipline, Atene venne "invasa" da nuove figure di sapienti, che reclamavano un ruolo nell'educazione dei giovani.<sup>290</sup> Come si è visto nel capitolo dedicato all'*Apologia*, il movimento socratico si inserisce all'interno di questa polemica tra vecchie e nuove forme di sapere, un fatto che testimonia anche l'indebolita tenuta delle strutture politiche e sociali, a cui fino ad allora era spettato il compito di istruire i cittadini.

In che senso però va compresa la dichiarazione di Socrate di «non essere maestro di nessuno»? Contro quali modelli alternativi si schiera? Ma soprattutto, limitandosi agli scopi di questa ricerca, cosa significano nel contesto dialogico la postura di allievo e di maestro?

Come sostiene Nehamas, bisogna stare attenti a non confondere i proclami di Socrate con la percezione che gli altri, *in primis* Platone e Senofonte, avevano di lui.<sup>291</sup> Socrate infatti dichiarava di non aver nulla da insegnare e probabilmente quest'affermazione va presa alla lettera: se ci atteniamo a ciò che ci dicono i dialoghi, per Socrate l'insegnamento coincide con il possesso di un sapere tecnico e specializzato.<sup>292</sup> Inoltre — e questo è un punto forse più importante — per poter insegnare qualcosa è necessario che esista un *accordo* tra gli esperti, altrimenti costoro non si potranno mai dire maestri.<sup>293</sup> Ciò equivale a dire che la ricerca e la trasmissione del sapere si configurano come ambiti collaborativi, in cui i ruoli nell'apprendimento possono apparire fluidi, perché, come si vedrà oltre, imparare non è versare un liquido da un contenitore a un altro.<sup>294</sup>

---

<sup>289</sup> Per comprendere la polemica relativa all'insegnamento non va dimenticato quanto si è sottolineato nei paragrafi 2.1, 2.2, 2.3.

<sup>290</sup> Per uno studio lessicale di questa terminologia in Platone si veda LÓPEZ FÉREZ (2000), che contiene anche una tabella delle occorrenze da Omero agli autori di V secolo.

<sup>291</sup> NEHAMAS (1992) 284.

<sup>292</sup> NEHAMAS (1992) 294.

<sup>293</sup> *Alc. I* 111a2; *Men.* 95b6-7 e *Men.* 96b3-4.

<sup>294</sup> Si veda il paragrafo 5.3.2.

Nonostante le accuse a cui risponde nell'*Apologia*, nei dialoghi Socrate non è in effetti mai definito maestro.<sup>295</sup> Dal *Fedone* sappiamo che la cerchia degli interlocutori più intimi lo considerava un ἑταῖρος.<sup>296</sup> Alcuni di loro sembrano però tradire un atteggiamento di ammirazione spassionata. È il caso di Aristodemo, uno degli ἐραστίης più invasati di Socrate, al punto da imitare esteriormente il comportamento del filosofo.<sup>297</sup>

Senza dubbio il Socrate platonico costruisce un modello di comunità di sapere in polemica aperta con le nuove figure di esperti che circolavano nella città di Atene. Nei Dialoghi sono i sofisti a definirsi o a essere definiti maestri, in special modo di virtù, e ad avere allievi, a cui vendono a caro prezzo le proprie conoscenze.<sup>298</sup> Socrate muove diverse critiche all'insegnamento dei sofisti, partendo dai presupposti che costoro vorrebbero trasmettere e mostrandone l'inconsistenza. Nel *Teeteto*, ad esempio, Socrate contesta la pretesa di Protagora di farsi maestro di qualcun altro: se infatti ogni essere umano è in sé misura, nessuno può vantare una sapienza superiore. Il sapere che ognuno possiede è sufficiente e "incommensurabile" rispetto a quello altrui, rendendo così superflua, oltre che impossibile, la trasmissione delle conoscenze.<sup>299</sup> Anche nell'*Eutidemo* Socrate cerca di mostrare l'incoerenza di alcune tesi dei due eristi con la loro pretesa di insegnare: se infatti, come Eutidemo fa ammettere a un disorientato Ctesippo, gli uomini non agiscono né parlano mai in modo sbagliato, visto che non c'è possibilità di dire il falso né di contraddire, allora cade anche la possibilità di poter trasmettere una qualsiasi forma di sapere.<sup>300</sup>

Come si è visto, la critica socratica non risparmia però le pratiche tradizionali di trasmissione del sapere in vigore nella città. Oltre alla nota critica contro la poesia e il teatro,<sup>301</sup> è anche l'insegnamento dei politici a essere messo in discussione. La prova della loro incapacità è data dai pessimi risultati che diversi uomini eccellenti, sopra tutti Pericle, hanno ottenuto con i loro stessi figli.<sup>302</sup>

---

<sup>295</sup> Soltanto nella *Repubblica*, di fronte alla perplessità e alla confusione in cui versa Adimanto, Socrate si definisce un maestro, ma «ridicolo e incomprensibile» (*Resp.* 392d8).

<sup>296</sup> *Phaed.* 118a15.

<sup>297</sup> *Symp.* 173b3-4. Per l'analisi di questa figura si veda il paragrafo 5.3.2.

<sup>298</sup> *Theaet.* 179a10 (Teodoro allievo di Protagora); *Lach.* 180d1 (Damone maestro di Nicerato); *Euthyd.* 274e3 (Eutidemo e Dionisodoro vengono definiti maestri) e *Euthd.* 276b6-c1 (Eutidemo come maestro/istruttore di un coro); *Prot.* 349a3 (Protagora si dichiara maestro di virtù); *Grg.* 459e3 (Gorgia maestro di retorica) e *Grg.* 519c5 (sofisti definiti maestri di virtù)

<sup>299</sup> *Theaet.* 161d7-e3.

<sup>300</sup> *Euthd.* 287a1-b1.

<sup>301</sup> Per il rifiuto di assegnare il coro ai cattivi poeti *Resp.* 383c1-5; per il bando dei poeti *Resp.* 607b2-4. Per una discussione recente di questo aspetto si veda VALLE (2016) 146-224.

<sup>302</sup> Si veda il paragrafo 2.1.

Socrate però non è soltanto privo di discepoli. È anche sprovvisto di maestri e infatti in diverse occasioni dichiara di essere alla ricerca di qualcuno che abbia voglia di essere suo maestro.<sup>303</sup> Per questa ragione spesso nei suoi incontri con gli “esperti” (sofisti, retori, ma anche professionisti del sacro come Eutifrone) dichiara di volersi fare discepolo di questi interlocutori.

È il caso di Eutifrone, che Socrate incontra davanti al portico dell’arconte Re e a cui spiega le ragioni per cui è stato accusato da Meleto. Eutifrone viene presentato come un esperto di questioni religiose ed è proprio in virtù di questo suo sapere presunto che Socrate dichiara di voler diventare suo allievo.<sup>304</sup> In questo modo potrà difendersi dalle accuse di Meleto o, altrimenti, potrà dirottarle sul suo nuovo maestro, «corruttore di anziani».<sup>305</sup> Similmente Socrate sembra pronto ad apprendere da Ippia e avere da lui chiarimenti su cosa sia il bello, in un caso, sul significato della conferenza appena terminata, nell’altro.<sup>306</sup> Nella *Repubblica* è Trasimaco a dichiarare di poter insegnare cosa sia l’ingiustizia e anzi che andrebbe pagato per questo; Socrate lo invita perciò a non essere avaro del suo insegnamento.<sup>307</sup> Oltre a mettere in discussione le pretese educative di questi maestri, le apostrofi hanno la funzione di mettere in moto la discussione.<sup>308</sup> Insistendo sulle pretese educative, diverse per specie e contenuti, Socrate gioca con la φιλοτιμία dei personaggi, che infatti sono ben disposti a dar prova delle proprie capacità. Più in generale, la ricerca dei maestri, da cui gli interlocutori avrebbero appreso ciò che sanno, risulta uno dei motivi invocato da Socrate per intraprendere l’esame—e l’eventuale confutazione—delle opinioni dei personaggi.

Nell’*Alcibiade Maggiore*, nel *Lachete* e nel *Menone* è proprio questa ricerca a mostrare le falle dell’attuale sistema educativo: gli interlocutori di questi dialoghi non sono in grado di dichiarare chi sono i loro maestri nell’ambito della virtù oppure, come nel caso di Alcibiade, Menone e Anito, indicano personaggi o categorie (la maggioranza dei

---

<sup>303</sup> *Apol.* 26a4-7 (Meleto si è rifiutato di fargli da maestro); *Lach.* 186b8-c5. (Socrate cerca da sempre maestri e non può permettersi i sofisti); *Men.* 89e6-9 (Socrate non riesci a trovare dei validi maestri) e *Men.* 90b3-6 (Socrate vuole ricercare con Anito maestri di virtù). LONGO (2000) V-VI sostiene che in generale questa affermazione viene fatta al cospetto dei sofisti, per fare in modo che accettino la forma di discussione tramite domande e risposte.

<sup>304</sup> *Euth.* 5a3-4.

<sup>305</sup> *Euth.* 5a5-b5.

<sup>306</sup> *Hipp. Ma.* 286d9-10 e *Hipp. Mi.* 364c1.

<sup>307</sup> *Resp.* 338a2-3. Ugualmente, Socrate chiede a Callicle di impegnarsi a insegnargli in modo più mite, affinché non smetta di frequentare la sua scuola (*Grg.* 489d7).

<sup>308</sup> LONGO (2000) 54 ha riconosciuto in particolare, nel socratico proclama di ignoranza e nel desiderio di farsi discepolo dei sofisti, una strategia di persuasione messa in atto da Socrate nei loro confronti, che consente così la transizione dall’ἐπίδειξις alla forma dialogica.

cittadini, i politici del V secolo) che non possono essere considerati buoni maestri.<sup>309</sup>

C'è però più di un riferimento a presunti maestri di Socrate che va inteso seriamente. È il caso delle due interlocutrici *in absentia*, di cui Socrate si dichiara allievo: Aspasia e Diotima.<sup>310</sup> La prima viene citata da Socrate come propria, autorevole «maestro di retorica» (ἡ διδάσκαλος ῥητορικῆς), insieme a Conno, da cui avrebbe invece appreso la musica.<sup>311</sup> Negare il tono parodistico del *Menesseno* è difficile, tanto quanto è chiaro il bersaglio polemico, cioè l'«ideologia della città» di Atene;<sup>312</sup> allo stesso tempo, qualche problema è sembrato nascere dal fatto che nel testo si ritrovano alcuni nuclei di pensiero platonici. Maestra allo stesso tempo di Pericle e di Socrate, il suo insegnamento rappresenta un esempio di come le tecniche o le discipline impartite possano venire utilizzate dagli allievi a fini dolosi.<sup>313</sup> Quello che si può supporre è che qui come altrove Platone crei dei bivi narrativi per il lettore, degli snodi fittizi che inducono a riflettere sulla sorte della città, sulle cause e sulle responsabilità dei successivi sviluppi. Più che come dato storico, la notizia di un'Aspasia διδάσκαλος ῥητορικῆς è perciò rivelatrice della riflessione platonica sul potere della retorica. Strumento pericoloso nelle mani di chi non sa, la retorica è però un mezzo affascinante, a cui il filosofo deve prestare attenzione per la sua capacità persuasiva.<sup>314</sup>

Diverso è invece il caso dell'altra maestra socratica, Diotima, a cui Socrate si rivolge con la consapevolezza di aver bisogno di maestri.<sup>315</sup> La sacerdotessa di Mantinea è un

---

<sup>309</sup> Alc. I 109d3-112d4; Lach. 185e5-189d6; Men. 89d8-e4 (con Menone), Men. 90b4-95a1 (con Anito); Men. 95a2-96e5 (con Menone). Anche nel *Protagora* viene detto che gli Ateniesi pensano di avere qualcosa da dire, pur non avendo avuto maestri (Prot. 319c8-d7); è lo stesso sofista a descrivere come funziona il sistema educativo ad Atene, mostrando inoltre l'impatto dei sofisti a pagamento sulle diverse possibilità d'accesso alla formazione (Prot. 325d7-326c8). A suo parere, la virtù dovrebbe invece essere insegnata a tutti—e a lui ovviamente spetterebbe tale compito.

<sup>310</sup> Come ha mostrato DE LUISE (2014), almeno due sono i punti di inizio dell'impresa intellettuale di Socrate, quale Platone vuole mostrarcela, gli incontri con Diotima e con Parmenide. Sulla filiazione paterna della φιλοσοφία nel *Parmenide* si veda Desclos (2000d), che nota come anche in questo caso non ci sia riproduzione del φιλόσοφος, ma riattualizzazione. La φιλοσοφία istituisce perciò un'altra temporalità.

<sup>311</sup> Mnx. 235e4 e Mnx. 236a1. L'insegnamento della retorica come prerogativa di Aspasia si ritrova anche nei comici, cfr. Callia, fr. 21 PCG (=15 CAF). L'interesse dei socratici per questa figura è testimoniato da altre due opere a lei dedicate: l'*Aspasia* di Antistene e quella di Eschine. MERIDIER (1956) 78 riprende l'ipotesi di Wilamowitz, per cui Conno vada in realtà identificato con Conna, un suonatore di αὐλός, sbeffeggiato da Aristofane (Eq. 534).

<sup>312</sup> Sulla figura di Aspasia si vedano LORAUX (2001); più di recente è tornato sull'immagine di Aspasia come «maestro di retorica» PISANO (2015).

<sup>313</sup> PISANO (2015) 198.

<sup>314</sup> PISANO (2015) 197-198 sottolinea la presenza di questa capacità ammaliatrice anche nei discorsi di Socrate.

<sup>315</sup> Symp. 207c6.

personaggio la cui storicità è dubbia, ma che, donna e straniera, condensa in sé due tratti delle figure per eccellenza marginali nel discorso pubblico ateniese. A lei spetta però un ruolo primario, anche in senso temporale, nella formazione di Socrate, a cui Diotima trasmette innanzitutto la consapevolezza dei limiti e delle aspirazioni degne per un essere umano. La frequentazione non episodica della sacerdotessa<sup>316</sup> permette così a Socrate di far proprio un altro modello di esistenza, scalfendo alla base i presupposti puramente competitivi e celebrativi trasmessi dalla cultura aristocratica, di cui i simposi erano una delle massime espressioni.<sup>317</sup> Più che imparare qualcosa di stabile, da Diotima Socrate apprende a desiderare in modo corretto e viene persuaso dell'inesauribile compito di perfezionamento che spetta all'uomo.<sup>318</sup>

Ci sono poi maestri a cui il giovane Socrate si è rivolto per un breve periodo, prima di accorgersi che il loro insegnamento aveva dei limiti. Uno di questi è Anassagora, con cui l'incontro è significativamente mediato da un libro; Socrate crede di aver trovato un tipo di sapere, la conoscenza della natura, capace di istruirlo sulla causa del tutto.<sup>319</sup>

Da questa breve rassegna sembra perciò impossibile insegnare la virtù. Tranne Diotima, che però svolge un ruolo più esistenziale o "trasformativo", i maestri che Socrate dichiara di aver avuto si sono rivelati inadeguati oppure, come nel caso di Aspasia, vanno considerati utili soltanto per lo specifico apporto "disciplinare" di cui sono esperti, ma che si rivela rischioso senza un preliminare inquadramento filosofico. Allo stesso modo, i Dialoghi mettono in scena l'inefficacia dell'insegnamento di Socrate, uomo giusto all'interno di una città malata, che ha avuto come allievi alcuni dei più efferati uomini politici del V secolo, responsabili di guerre e conflitti interni che hanno condotto Atene alla catastrofe.<sup>320</sup> Il bilancio sembra essere negativo e inappellabile.

Un quadro diverso sembra tuttavia emergere dalle *Leggi*: qui è contemplata l'esistenza di maestri, ma si tratta di stranieri che si occupano ciascuno di un campo disciplinare. Sono inoltre maestri pubblici e offrono quindi il loro insegnamento a tutti i cittadini indistintamente. Platone ha completamente cambiato la propria opinione e dunque il proprio modello di sapere? Più che muoverci in questa direzione, bisogna

---

<sup>316</sup> *Symp.* 206b5-6; *Symp.* 207a5-6.

<sup>317</sup> Ha valorizzato la figura di Diotima HALPERIN (1990), insistendo sul legame tra la natura femminile del personaggio, l'immagine del parto e la reciprocità. Si veda anche DE LUISE (2014).

<sup>318</sup> DE LUISE (2014)

<sup>319</sup> *Phaed.* 97b8-98b6.

<sup>320</sup> Nel *Gorgia* (*Grg.* 457a2-460d4) è Gorgia a insistere sul fatto che non vada imputata ai maestri la responsabilità delle cattive azioni dei loro allievi.

ricordare che, anche negli altri dialoghi, Platone non nega in assoluto la possibilità che vengano trasmesse delle conoscenze, ma ammette l'esistenza di διδάσκαλοι solo in ambiti tecnici. Nelle *Leggi* tuttavia la presenza dei maestri non si limita ad insegnamenti specifici, come la musica o la ginnastica, e si estende fino a riguardare la stessa virtù.

Al custode delle leggi, all'educatore (παιδευτῆ) non avrei da segnalare, come credo, un modello migliore di questo, cioè esortare i maestri a insegnare ai fanciulli (διδάσκειν παρακελεύεσθαι τοῖσι διδασκάλοις τοὺς παῖδας) queste cose, quelle vicine a queste e ad esse simili, e, qualora esaminando componimenti di poeti e opere in prosa o anche discorsi detti così semplicemente senza essere messi per iscritto, si imbatta in discorsi analoghi a questi (ἀδελφὰ τούτων τῶν λόγων), non se li lasci sfuggire in nessun modo, ma li scriva; e innanzitutto costringa i maestri (τοὺς διδάσκαλους) stessi ad apprendarli e a lodarli, e non si serva come suoi collaboratori di quelli tra i maestri a cui non piacciono, ma valendosi di quelli che concordino nell'elogio, affidi loro i giovani (τοὺς νέους) da istruire e da educare (διδάσκειν τε καὶ παιδεύειν).<sup>321</sup>

Come si è già detto, nelle *Leggi* è presente una forte polarizzazione generazionale. Il dialogo avviene tra uomini anziani, che possono parlare “a carte scoperte”, proprio perché non ci sono ragazzi ad ascoltarli, mentre i maestri che vengono nominati sono pensati per allievi giovani.<sup>322</sup> Nel resto dei Dialoghi, invece, Platone attacca soprattutto l'atteggiamento succube e passivo di uomini, spesso adulti, che pendono dalle labbra dei sofisti o che sono pronti a mettersi sull'attenti e a seguire i loro maestri in una forma di servitù volontaria *ante litteram*.<sup>323</sup> Va inoltre osservato che, in continuità con il progetto della *Repubblica*, l'educazione di base è pubblica e programmata per tutti i cittadini.<sup>324</sup> Ma più di ogni altra cosa va notato che i maestri non sono i produttori del contenuto dell'insegnamento; questo compito spetta al custode delle leggi, vero educatore della città.

È questo il punto critico e polemico che solleva Platone. Nel campo della virtù non ci possono maestri, perché l'apprendimento di comportamenti giusti è un ambito complesso, in cui la componente affettiva svolge un ruolo determinante.<sup>325</sup> Per questa

---

<sup>321</sup> Lg. 811d5-812a1.

<sup>322</sup> Lg. 808c7-d4. Come si è visto, le differenze tra giovani e vecchi nelle modalità di apprendimento sono comunque un tema onnipresente nei Dialoghi.

<sup>323</sup> *Theaet.* 170a6-b5. Per l'idea che ricevere insegnamenti renda schiavi degli schiavi Lys. 208c1-d1

<sup>324</sup> Lg. 804c8-d6 e Lg. 813e3-7.

<sup>325</sup> RENAULT (2014) 243-323.

ragione non è insegnabile nel modo in cui si insegnano la musica o l'ippica, ma richiede un percorso più lungo, che inizia sin dalla più giovane età e che è portato avanti *dalla città nel suo intero*.<sup>326</sup> Se dunque il διδάσκαλος che si occupa dell'insegnamento dei giovani può "fornire istruzioni",<sup>327</sup> è perché qualcuno ha preventivamente selezionato i contenuti e i programmi. È qui però il caso di ricordare un altro aspetto della trasmissione del sapere, che nelle *Leggi* viene chiaramente esplicitato. Il διδάσκειν, l'atto di fornire istruzioni, non è infatti l'unico modo con cui si può insegnare e questo è tanto più vero in ambito morale. I sofisti, per esempio, promuovevano almeno altre due modalità di apprendimento: l'esortazione e l'associazione.<sup>328</sup> Questi due sistemi non sembrano estranei alla riflessione platonica, che però li declina in senso politico, estendendo alle istituzioni civiche il compito di esortare e di promuovere tramite la comunanza e la condivisione i comportamenti corretti.<sup>329</sup>

Nei Dialoghi il Socrate platonico conduce un'articolata decostruzione della figura del διδάσκαλος ἀρετῆς e delle sue pretese, aprendo la strada a un modello educativo in cui è imprescindibile il ruolo della città rifondata. Anche a livello dialettico non esistono veri maestri, ma piuttosto formatori, esperti della tecnica; il sapere, perciò, non nasce come trasferimento della parola di un maestro, ma è reso possibile se tutti i partecipanti padroneggiano la tecnica argomentativa. Insegnamento tecnico e disposizione verso gli interlocutori concorrono a creare l'ambiente per un dialogo effettivo, improntato alla reciprocità e con l'obiettivo di "generare il sapere", secondo il modello femminile del parto.<sup>330</sup> Ma Platone non si disinteressa all'educazione degli altri cittadini e per questo gli anziani interlocutori delle *Leggi* costruiscono un complesso sistema di istituzioni, a garanzia dell'unità della città e della sua giustizia. È forse in questo senso che può comprendersi l'indicazione vaga che chiosa il mito di Er alla fine della *Repubblica*.<sup>331</sup> A portare alla scelta della vita migliore basterà infatti la città con le sue istituzioni; ma una città rifondata secondo le norme stabilite da chi sa.

---

<sup>326</sup> Lg. 665c2-7, questa educazione coincide con una forma di incantamento (ἐπάδουσαν)

<sup>327</sup> Si ricordi il significato originario di διδάσκαλος come istruttore di cori. cfr. Alc. fr. 10a32 (PMG).

<sup>328</sup> COREY (2005).

<sup>329</sup> Cfr. Lg. 730b5-7. Sul rapporto tra educazione, comunità politica e coesione sociale si vedano GASTALDI (1984), PRAUSCELLO (2013a), EL MURR (2012).

<sup>330</sup> DE LUISE (2014); si veda il paragrafo 5.3.2. Sull'associazione di femminile e sofisti/socratici nella rappresentazione si vedano BELTRAMETTI (1997).

<sup>331</sup> Resp. 618b8-c5: «e soprattutto per questo occorre prendersi cura che ognuno di noi, trascurando le altre conoscenze, ricerchi ed apprenda questa sola conoscenza, di sapere se si è in grado di apprendere e di trovare chi farà di noi un uomo capace, per il suo sapere, di discernere la vita degna da quella malvagia, e di scegliere, in ogni occasione e ovunque, la migliore fra quelle possibili».

Come si è visto, le relazioni dialogiche sono descritte da una terminologia varia e non è possibile individuare un'unica definizione di interlocutore, perché all'interno dei Dialoghi i personaggi si comportano in modo diverso e quindi ricadono in categorie differenti. Resta in ogni caso centrale il fatto che né l'esperienza della tecnica argomentativa né la buona disposizione, prese separatamente, mettono al riparo dai rischi di una cattiva pratica dialogica. Allo stesso tempo Platone cerca di insistere sull'importanza di non prendere per oro colato le parole di coloro che sembrano dotati di maggiore sapere, ma segnala quanto sia importante che gli interlocutori collaborino attivamente alla ricerca della verità.

## LA RIFONDAZIONE PLATONICA DEL SAPERE

### Il ruolo degli interlocutori

Nel capitolo precedente si è visto come il ruolo di interlocutore sia caratterizzato dalle diverse modalità di partecipazione, dai canali mediali, da diversi ruoli dialogici. L'analisi ha permesso di notare come nei Dialoghi venga costantemente sottolineata l'importanza della *relazione* che si instaura tra Socrate e gli altri personaggi. Nel presente capitolo si tenterà di fare un passo ulteriore, mostrando gli elementi rilevatori dei diversi atteggiamenti dialogici. Ma quali sono i criteri che possono guidarci in quest'analisi?

Stando alla definizione di Diogene Laerzio, il dialogo è «un contesto di domande e risposte (ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως) intorno ad una questione filosofica o politica, con una conveniente caratterizzazione (μετὰ τῆς πρεπούσης ἡθοποιίας) dei personaggi (προσώπων) in esso assunti e con un'espressione stilistica accurata (κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς)».<sup>1</sup> La definizione di Diogene ci fornisce utili indicazioni su come leggere i Dialoghi e suggerisce come ambiti privilegiati d'indagine la successione di domande e risposte e la caratterizzazione degli interlocutori.

A questo ultimo aspetto, indubbiamente fruttuoso e per molti versi già esplorato, si aggiungerà perciò un ulteriore elemento di analisi: l'interesse per il dialogo come *pratica discorsiva*.

---

<sup>1</sup> Diog. Laer. 3.48.7-11. Diogene definisce poi la dialettica come τέχνη λόγων attraverso il quale confutiamo o accettiamo un'opinione tramite le domande e le risposte degli interlocutori.

## 4.1. Criteri di analisi

### 4.1.1. La pratica del dialogo

I dialoghi sono innanzitutto messe in scena di conversazioni, in cui i personaggi pongono domande e danno risposte. Analizzare il dialogo come pratica discorsiva permette di cogliere perciò una caratteristica dei λόγοι σωκρατικοί che non sempre è stata debitamente messa in luce dagli studi precedenti. Se infatti la rappresentazione del carattere si è rivelato un campo proficuo per l'analisi, portando sempre di più a interrogarsi sul ruolo degli interlocutori, l'interesse per elementi propriamente discorsivi, come l'espressione di perplessità di fronte a quanto detto da Socrate («non capisco», «che cosa intendi con...?»), le modalità con cui viene concesso o negato l'accordo, la rottura della dimensione comunicativa, non hanno ricevuto la stessa attenzione.<sup>2</sup> L'analisi di questi elementi, però, non soltanto contribuisce a comprendere "l'etica del discorso", ma può aiutarci a valorizzare aspetti più tecnici.

Come si è visto nel capitolo precedente e nonostante la tendenziale superiorità dialettica di Socrate,<sup>3</sup> nella dialettica platonica il ruolo del rispondente è fondamentale: ognuno è responsabile di ciò che afferma, di ciò che nega, della facilità con cui accoglie alcune definizioni o esempi e, viceversa, della difficoltà che incontra di fronte ad alcune domande.<sup>4</sup> Il possesso o l'esercizio di una tecnica non sono elementi sufficienti per garantire l'impresa dialettica; come si vedrà, la scelta di rispondere, la qualità delle loro risposte, la perplessità o la facilità con cui gli interlocutori comprendono gli esempi

---

<sup>2</sup> L'importanza degli interventi dei diversi personaggi è stata notata da MOUZE (2014) 366-370 in un'ottica di coinvolgimento del lettore/ascoltatore. Consenso, rifiuto, perplessità, richieste di chiarimento sono tutti modi, secondo la studiosa, in cui la discussione viene articolata e che invitano l'interlocutore esterno a posizionarsi, o che semplicemente inducono in lui una reazione emotiva.

<sup>3</sup> LONGO (2000) VI considera Socrate superiore ai suoi interlocutori da un punto di vista dialettico; secondo LONGO (2000) 38 questa superiorità porta a circoscrivere l'aporeticità dei Dialoghi (l'analisi di Longo si limita per scelta ai cosiddetti dialoghi socratici). In realtà, nella maggior parte dei Dialoghi la capacità di argomentare e di rispettare le regole della dialettica di Socrate, che non è un fatto scontato, illustra un metodo tramite la sua messa in pratica. La ricerca di Longo ha il grande merito di analizzare un procedimento tecnico, quello delle interrogazioni fittizie, e di spiegarlo come strategia discorsiva; tuttavia, non focalizzandosi diffusamente sull'aspetto caratteriale, Longo rischia di ricadere in un formalismo che non rispecchia la pratica all'opera nei Dialoghi. A mio parere è valorizzando la combinazione dei due elementi che si può meglio comprendere l'operazione platonica.

<sup>4</sup> Per LONGO (2000) 38 è la domanda a fornire soluzioni e presentare alternative.

sono influenzati da fattori tecnici (la dimestichezza, secondo gradi differenti, con la dialettica),<sup>5</sup> ma non solo.<sup>6</sup>

In questo senso, come si vedrà, appare centrale fornire o meno il proprio accordo.<sup>7</sup> Espresso da una grande varietà di termini,<sup>8</sup> l'accordo è cruciale, perché fissa punti del discorso che saranno validi anche nel seguito della discussione.<sup>9</sup> Come nota Bornkamm<sup>10</sup> esiste però anche un modo di ἀδίκως ὁμολογεῖν, che in alcune occasioni viene segnalato e di cui viene spiegata da Socrate l'origine secondo una prospettiva tecnica.<sup>11</sup> Nell'accordo è tuttavia presente anche una componente motivazionale, che in certi personaggi può creare un conflitto tra il rigore argomentativo che sanno padroneggiare e i loro *bias*, cioè le credenze che hanno ormai, forse in modo irreversibile, salda residenza nel loro animo e che sono perciò diventate un vero e proprio ἦθος.<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> Secondo LONGO (2000) 22 le domande che pongono un quesito in maniera secca (sì/no) riservano meno libertà rispetto a una domanda disgiuntiva che lascia la scelta tra due alternative. In realtà, come si è visto, c'è sempre la possibilità che un interlocutore esperto chieda precisazioni, sospetti o rifiuti una reale comunicazione.

<sup>6</sup> Uno dei passaggi in cui LONGO (2000) 74-75 sembra consapevole dell'interazione di altri fattori nella pratica dialettica è il caso della discussione tra Trasimaco e Socrate. È interessante l'osservazione di ZUCKERT (2010) 173, che nota la somiglianza tra l'attacco di Polo e Callicle a Socrate e quello di Trasimaco e che suggerisce come esso possa testimoniare uno schema impiegato dai retori. La natura dell'attacco ha inoltre qualche somiglianza con quello di Ermocrate contro Crizia nel *Crizia*.

<sup>7</sup> BEVERSLUIS (2000) 45-46 parla di «qualified assent» e richiama giustamente l'attenzione sulla maniera in cui gli interlocutori forniscono il loro assenso e sul grado di accordo.

<sup>8</sup> I termini che indicano l'accordo e il consenso nei Dialoghi sono numerosi: ὁμολογέω, συμφωνέω, συγχωρέω, συνδοκέω συμφημί. Secondo ADORNO (1968) 160 ὁμολογέω ha un significato logico, il suo contrario è ἐναντίος e ha perciò un significato diverso da termini affini e più fluidi come συγχωρεῖν, che invece indica l'accordo per simpatia o acquiescenza, ADORNO (1968) 155. BORNKAMM (1936) 381 n. 2 considera invece che in alcuni luoghi ὁμολογέω e συγχωρέω siano sinonimi, ma soprattutto sottolinea il valore politico legato a questo termine. BIANCO (2013) si occupa dell'ὁμολογία in un saggio che ha come primo obiettivo la definizione dei termini che in greco indicano la concordia e la pace; nota però una possibile discendenza eraclitea dell'espressione. Stabilire il significato dei vari termini sulla base del solo corpus platonico rischia di far perdere di vista il contesto sapienziale-politico in cui va invece inserito. GIANNANTONI (2005) 175 considera le varie espressioni equivalenti e sottolinea (n. 54) una differenza di impiego tra i dialoghi cosiddetti giovanili e quelli più tardi; se nei primi l'ὁμολογία è il punto di approdo, in quelli più tardi è il punto di partenza. Quello che è certo è che l'ὁμολογεῖν, rispetto ad altre forme di accordo, rappresenta un momento fondamentale della discussione dialettica.

<sup>9</sup> In *Resp.* 443a6-7 giuramenti (ὄρκους) e patti (ὁμολογίας) vengono messi sullo stesso piano.

<sup>10</sup> BORNKAMM (1936) 382.

<sup>11</sup> BORNKAMM (1936) cita come esempi di cattiva ὁμολογία le segnalazioni che si hanno in *Charm.* 172d3-5, *Men.* 96e6-97c2, *Grg.* 461c8-d4. Come si vedrà, può forse essere considerato un caso del genere anche lo scambio che avviene tra Polemarco e Socrate nel I libro della *Repubblica* e che provoca la sdegnata reazione di Trasimaco. Tra le varie caratteristiche del retore di Calcedonia c'è infatti anche un'esigente domanda di rigore argomentativo.

<sup>12</sup> Origine di questo possibile conflitto è il disaccordo tra θυμός e ragione, cfr. 245-255 RENAUT (2014).

#### 4.1.2. ἠθοποιΐα

Negli ultimi anni si è a buon diritto insistito sugli elementi extra-logici dei Dialoghi, come l'ἠθος dei personaggi,<sup>13</sup> soprattutto in reazione a una lunga serie di studi argomentativi, genericamente riconducibili alla tradizione analitica. Questo lavoro ha certamente consentito di mettere in luce molti aspetti fino a quel momento passati sotto silenzio e ha permesso di far uscire i Dialoghi da una sorta di “isolamento culturale”. L'insistenza su queste caratteristiche è dipeso dal confronto delle opere platoniche con altri generi, come la tragedia e la commedia, rilevando effettive caratteristiche comuni.

Ma in un mondo di discorsi, e di discorsi pronunciati come quello antico, l'attenzione alla loro costruzione retorica costituiva un aspetto fondamentale. Tra i vari aspetti presi in considerazione una grande importanza veniva attribuita alla costruzione e alla rappresentazione dell'ἠθος dell'oratore o del personaggio.<sup>14</sup> Già a partire da questo elemento era infatti possibile trasferire al discorso un carattere di credibilità.

---

<sup>13</sup> COSGRIFF (1994) ha dedicato la sua tesi di dottorato all'analisi della caratterizzazione dei personaggi della *Repubblica*, Socrate compreso; come si vedrà, la sua analisi si richiama all'ἠθοποιΐα, senza tuttavia soffermarsi troppo sulle definizioni antiche di questo termine. GORDON (1999) 93-116 ha analizzato l'ἠθος di Menone, sottolineando come la formulazione degli argomenti di Socrate sia basata sul carattere del personaggio; BLONDELL (2002) ha proposto uno studio esteso di cinque dialoghi (*Ippia Minore*, *Repubblica*, *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*), che le ha permesso di apprezzare le differenze di comportamento anche nel personaggio di Socrate; tuttavia, adottando una prospettiva evoluzionista, interpreta questi cambiamenti sulla base di una presunta volontà di Platone di allontanarsi dall'autorità di Socrate. Inoltre, come sottolineato da COTTON (2014) 106-115, il suo modello di «pedagogical mimesis» crea alcune difficoltà, soprattutto nel caso in cui si debba spiegare il ruolo degli interlocutori negativi. COTTON (2014) 101-141 propone un'interpretazione cognitiva del rapporto del lettore con i personaggi: la lettura dei Dialoghi inviterebbe *sempre* il lettore a una forma di distanziamento. Si può qui notare che i limiti principali del suo approccio derivano da una mancata contestualizzazione storica dell'operazione platonica e da una valorizzazione eccessiva degli aspetti cognitivi della nostra esperienza dei Dialoghi. Quest'ultimo aspetto, come si sosterrà, è una conseguenza del primo: lo scarso interesse per la possibile fruizione reale dei Dialoghi porta infatti la studiosa a immaginare l'esperienza della lettura antica come assolutamente identica alla nostra e a dimenticare che in ogni caso intorno alla lettura si coagulano anche fattori sociologici e di distinzione/assimilazione. In questo senso, come in parte fa Candioto, Cotton sembra neutralizzare la possibilità che i Dialoghi abbiano un valore politico.

<sup>14</sup> Nonostante la centralità di questa nozione per la retorica antica, manca—a mia conoscenza—uno studio esteso ed aggiornato sull'argomento, dato che l'unica breve trattazione è la dissertazione di HAGEN (1966). HAGEN (1966) 1-4 nota come il termine, di solito riferito a Lisia e alle sue orazioni, sia stato inteso dagli studiosi in tre diversi modi: 1) modo di parlare peculiare (*charakteristische Sprechweise*); 2) onestà dell'uomo proba (*Rechtschaffenheit des Biedermannes*); 3) disposizione naturale (*natürliche Stimmung*). Per quanto riguarda Platone, gli studi citati nella nota precedente affrontano il problema senza confrontarsi con la questione dell'ἠθοποιΐα, tranne BLONDELL (2002) 31 che lo cita rapidamente. COSGRIFF (1994) parte da questa nozione per analizzare i personaggi della *Repubblica*. Nel recente dibattito sui rapporti tra filosofia e letteratura è stato riproposto l'uso di questo concetto da CARNEVALI (2010), che si richiama alla tradizione aristotelica.

L'ἦθοποιΐα, termine che risale alla teorizzazione retorica ellenistica,<sup>15</sup> è considerata una delle caratteristiche principali dei Dialoghi.<sup>16</sup> Le trattazioni antiche su questo argomento lo definiscono in generale come rappresentazione di personaggi attraverso l'appropriatezza dei discorsi.<sup>17</sup> L'adeguatezza della rappresentazione deve rispondere a diversi criteri: età, status sociale, sesso del personaggio.<sup>18</sup> Ma in che senso bisogna comprendere questa adeguatezza e in quali elementi possiamo reperire indizi per stabilire l'ἦθος dei personaggi?

Secondo Cosgriff nei Dialoghi si possono trovare tre modi attraverso i quali si può risalire alla caratterizzazione dei personaggi: 1) nelle definizioni che i personaggi propongono a Socrate; 2) nella scelta di particolari argomenti da parte di Socrate, che mostrano la presa in conto dell'interlocutore che hanno di fronte;<sup>19</sup> 3) nelle reazioni degli interlocutori alle parole di Socrate (e viceversa, quando si vuole determinare la caratterizzazione del personaggio Socrate).<sup>20</sup> Nella definizione di ἦθοποιΐα i testi antichi insistono soprattutto sulle parole che i personaggi pronunciano.<sup>21</sup> L'attenzione per il

---

<sup>15</sup> HAGEN (1966) 1-10, il quale ritiene che la terminologia di Dionigi si basi su una lunga tradizione. Va detto che del termine ἦθοποιΐα non abbiamo ampie attestazioni prima del I secolo a.C., quando ricorre nel *De Antiquis Oratoribus* di Dionigi di Alicarnasso. Prima di questa data è attestato come titolo di un'opera di Arato (III secolo a.C.). L'aggettivo ἦθοποιός compare una volta nei *Problemata* di Aristotele (*Probl.* 955a32), dove però non indica un concetto retorico (non si riferisce alla riproduzione del carattere in un testo), ma a ciò che *provoca un effetto sul carattere, contribuisce a formarlo o determinarlo in modo provvisorio* (in questo caso la bile nera e il vino); in Plutarco il termine sembra avere lo stesso significato (si veda per es. *Plut. Them.* 2.3.1); in Aristotele troviamo comunque solo l'aggettivo. Per questa ragione nella sua ricerca HAGEN si rivolge ad altre espressioni come ἦθος τοῦ λέγοντος ο ἠθικὸς λόγος, che compaiono in Aristotele (*Rhet.* 1356a1 e 1366a8).

<sup>16</sup> Oltre al già citato Diogene Laerzio, si vedano Alb. *Prol.* 147.17-21, Anon. *Prol. Phil. Plat.* 14.5-8.

<sup>17</sup> HAGEN (1966) nota diversi significati del termine e il suo studio è in gran parte volto a comprendere in che modo l'uno possa essersi sviluppato dall'altro. A noi interessa qui nel suo senso di «rappresentazione di un carattere peculiare». Si veda anche VENTRELLA (2005), dove vengono analizzate le fonti tardo-antiche.

<sup>18</sup> E del destinatario, per cui si veda Elio Teone, *Prog.* 8.115 in VENTRELLA (2005) 180: «Prima di tutto occorre considerare la qualità del parlante e del destinatario, la loro età, le circostanze. Un aspetto che meriterebbe poi di essere indagato è in che modo l'ἦθοποιΐα di Socrate rispecchi in alcuni casi la rappresentazione di un carattere onesto, un aspetto centrale nella declinazione squisitamente retorica del termine e che si trova applicato ai clienti di Lisia già in Dionigi d'Alicarnasso. Come si è visto, infatti, nell'*Apologia* Socrate fa suo il *topos* dell'ἰδιώτης delle orazioni politiche. Sulla presenza di τόποι retorici nell'*Apologia* si veda SASSI (2007) 55; sulla capacità dell'ἦθοποιΐα di costruire una rappresentazione di onestà del personaggio si veda KNUDSEN (2012) 45 a proposito di Odisseo nell'orazione dal titolo omonimo.

<sup>19</sup> Come nota COSGRIFF (1994) 2 ciò coincide con la retorica filosofica prospettata nel *Fedro* (*Phaedr.* 271c10-b2; *Phaedr.* 277b5-c6.). GORDON (1999) 99-100 sottolinea la capacità di Socrate nel comprendere il carattere di Menone; un esempio è la scelta di fornire una definizione empedoclea e magniloquente del colore; TELOH (1986) e COVENTRY (1990) sottolineano come nel *Fedro* Socrate tenga conto degli interessi e delle passioni del suo interlocutore.

<sup>20</sup> COSGRIFF (1994) 1-3; nella sua trattazione Cosgriff però si sofferma soprattutto sui primi due aspetti.

<sup>21</sup> Nelle fonti tardo-antiche citate da VENTRELLA (2005) il significato di ἦθοποιΐα viene illustrato tramite domande (per es. «Cosa potrebbe dire Andromaca sulla spoglia di Ettore?»). Come si può notare, l'attenzione è rivolta anche alla circostanza.

rapporto tra carattere e discorsi consentiva infatti all'oratore di rendere credibile e persuasivo ciò che diceva;<sup>22</sup> questo stesso aspetto è centrale nella teoria platonica della λέξις.<sup>23</sup>

In Platone l'ἦθος ha un ruolo fondamentale, perché è l'esito dell'allenamento (o del mancato allenamento) dello θυμός, o meglio, della sua corretta associazione con il λογιστικόν.<sup>24</sup> In questo senso è chiaro perché l'ἦθος può trovare espressione nella rappresentazione dialogica: manifestazione delle passioni che animano l'interlocutore, dei suoi centri di interesse e dei suoi difetti, la comprensione del carattere è il terreno fertile su cui instaurare un'efficace retorica filosofica.<sup>25</sup> L'ἦθος si fa perciò anche sintomo, segno visibile di una disposizione interiore.<sup>26</sup>

Il ricorso alla narrazione, inoltre, aggiunge un ulteriore elemento, la gestualità,

---

<sup>22</sup> WOERTHER (2007) 93: «Le caractère réel (ἦθος) de celui qui parle et l'image morale qui se dégage de son discours sont donc indissociablement liés: il existe une totale continuité entre le choix stylistique opéré par l'orateur et la personnalité morale de ce dernier». Com'è noto, uno degli obiettivi ricercati dalla retorica antica era quello di «porre sotto gli occhi» (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ, dunque anche creare), espressione che troviamo in Aristotele (*Rhet.* 1410b).

<sup>23</sup> *Resp.* 400d6-7.

<sup>24</sup> Come segnala WOERTHER (2007) 45, già in Teognide il termine è legato all'idea di abitudine e di una disposizione morale stabile che si instaura per una lunga frequentazione (*Theogn.* 1.963-970. WOERTHER (2007) 65 evidenzia a ragione che anche in Platone l'abitudine ha un ruolo fondamentale, perché serve a sviluppare le capacità presenti *in nuce* nell'individuo; si vedano per es. *Lg.* 792e1-2 (τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος). Come poi nota la studiosa, il termine presenta comunque delle oscillazioni e ad esso si oppongono, a seconda degli ambiti, nozioni come τρόπος ed ἔξις. Se tra ἔξις e ἦθος la studiosa individua una pressoché totale corrispondenza in ambito morale, diverso è il caso di τρόπος, in cui appare assente l'idea di abitudine che veicola invece ἦθος. Si veda la discussione in WOERTHER (2007) 95-122, in particolare 107-108 (ἔξις) e 119-121 (τρόπος). Sull'accordo tra passioni e λογιστικόν *Lg.* 653a5-c4; *Lg.* 766a1-b1.

<sup>25</sup> WOERTHER (2007) 104-105: «définissant l'ἦθος comme la qualité de la partie désirante de l'âme humaine, irrationnelle par nature et rationnelle par participation (parce qu'elle obéit aux injonctions de la raison), il indique que la vertu éthique inclut le rôle des passions, notamment celui du plaisir et de la peine». RENAUT (2014) ha poi sottolineato come sia lo θυμός a presiedere alla mediazione tra ragione e desideri. Sede della stima sociale e di alcune passioni morali che implicano lo sguardo dell'altro, lo θυμός è ciò che regola il meccanismo del riconoscimento all'interno della società. In questo senso costituisce l'elemento centrale per rifondare la città; è infatti soltanto riempiendo di nuovi significati parole come onore o vergogna e legandoli alla dimensione cittadina che, secondo la *Repubblica*, sarà possibile la καλλίπολις. Per il nostro discorso mi sembra interessante notare che la retorica filosofica esercita il proprio compito a partire da questo aspetto (che chiameremo aspirazioni, per evitare confusioni con il termine desiderio); questo, come si è già detto, non significa che nei diversi Dialoghi cambino i nuclei teorici (la verità), ma che il particolare modo (gli argomenti) attraverso il quale si cerca di ottenere questa persuasione viene adattato all'interlocutore.

<sup>26</sup> Su questo aspetto e il suo legame con i testi medici si rimanda a WOERTHER (2007) 74-80. Il tema della visibilità del carattere (soprattutto nelle sue manifestazioni morali, come bontà o malvagità) doveva essere di grande interesse tra il V e il IV secolo a.C.: lo troviamo adombrato per esempio in Euripide, *Med.* 516-519: «O Zeus, perché hai dato ai mortali indizi chiari (τεκμήρια σαφή) dell'oro che risulti falso, mentre nel corpo degli uomini non vi è alcun segno (χαρακτήρ), con cui riconoscere il malvagio (*modif.*)» ed è un tema importante nel *Gorgia*, per cui si rimanda a FUSSI (2005) 75-129, che ha analizzato il rapporto interno/esterno nel mito del Giudizio Finale. A ciò si associa anche l'importanza attribuita dagli oratori alla corrispondenza tra discorsi e azioni.

attraverso il quale il lettore può visualizzare l'interlocutore e dunque dedurne i πάθη temporanei o i tratti dell'ἦθος. In alcuni momenti cruciali, infatti, il narratore si cura di specificare e di descrivere i gesti che i personaggi compiono, volontariamente o involontariamente: il sudore di Trasimaco, il "complotto" di Polemarco e Adimanto, il rossore di Carmide sono "posti sotto gli occhi" dei lettori/ascoltatori per attirare l'attenzione o per sottolineare la reazione di un personaggio.<sup>27</sup>

Per rendere ragione di tutti questi elementi si è perciò deciso di seguire il testo in tutte le sue movenze, di registrare la qualità delle interazioni e di interessarsi soprattutto ad elementi microtestuali, nella convinzione che tutte queste caratteristiche contribuiscano all'effetto generale che Platone voleva provocare. L'ampiezza dell'analisi ha come obiettivo principale quello di scongiurare automatismi interpretativi, dovuti alla canonizzazione di certe tradizioni di lettura degli interlocutori; l'attenzione microtestuale vuole invece attirare l'attenzione su elementi, come la qualità delle risposte, in grado di aiutarci a comprendere non soltanto il carattere dei personaggi, ma anche ad apprezzare la diversa qualità degli scambi tra Socrate e i suoi interlocutori.

## 4.2. Analisi del corpus: gli interlocutori

Sulla base dei criteri operativi sopra esposti, verranno analizzati i rivali e i giovani che compaiono in sei dialoghi (*Alcibiade I*, *Carmide*, *Teeteto*, *Gorgia*, *Repubblica*, *Filebo*). La scelta di concentrarsi sui rivali ha escluso l'analisi di Crizia nel *Carmide* e Teodoro nel *Teeteto*; come si vedrà, alla prova dei testi queste categorie andranno tuttavia riviste.

---

<sup>27</sup> Come ha osservato PALUMBO (2013) 39, «le cose, in un racconto, per essere viste, non devono soltanto essere mostrate, ma devono essere mostrate e viste, e di esse si deve dire che sono viste, perché è nel momento in cui lo si dice che il lettore le vede»; la studiosa sottolinea che a questo procedimento, e non alla descrizione di opere d'arte, spettava il nome di ἔκφρασις, perché la vividezza (ἐνάργεια) permetteva di «porre sotto agli occhi» le azioni. L'eufraasi antica si applica perciò alla descrizione in senso lato.

#### 4.2.1. Alcibiade

Alcibiade fu indubbiamente un personaggio che lasciò il segno tra i suoi contemporanei e su cui si concentrarono le attenzioni di diversi socratici.<sup>28</sup> Personaggio trasformista, Alcibiade proveniva da una delle famiglie ateniesi più in vista: il padre Clinia apparteneva al γένος degli Eupatridi, la cui ascendenza mitica veniva fatta risalire a Eurisace, figlio di Aiace, la madre Dinomache era invece nipote di Clistene, uno dei “padri” della democrazia ateniese. Per questa linea Alcibiade apparteneva alla stirpe degli Alcmeonidi ed era dunque imparentato con Pericle che, alla morte del padre, divenne il suo tutore.<sup>29</sup>

Gli illustri natali gli garantirono perciò una sicura carriera politica, ma l’ambizione senza freni lo indirizzò a un trasformismo estremo, rendendolo celebre per le sue alterne vicende. L’*Alcibiade I* mette in scena proprio il momento decisivo dell’entrata in politica del giovane ateniese.<sup>30</sup>

Il dialogo si apre con l’apostrofe di Socrate «al figlio di Clinia» e alla meraviglia

---

<sup>28</sup> Dalle fonti sappiamo che λόγοι con questo titolo erano stati scritti da Eschine, Antistene, Euclide, Fedone. Oltre ai due dialoghi platonici espressamente a lui dedicati e unici superstiti di questa ampia produzione (abbiamo pochissimi frammenti dell’opera di Eschine), Alcibiade figura come personaggio nel *Protagora* e nel *Simposio* di Platone e probabilmente nello *Zofiro* di Fedone. Si veda DENYER (2001) 5. Per una discussione della presunta inautenticità dell’*Alcibiade maggiore* si veda Desclos (1996) XXIII-XXVI.

<sup>29</sup> Discendente di una delle famiglie più in vista di Atene, Alcibiade passò sotto la tutela di Pericle dopo la morte del padre avvenuta durante la battaglia di Coronea (446 a.C.). Oltre a *Alc. I* 124c6-7 si veda *Plut. Alc. 1.1. ss.* per le informazioni sulla famiglia di Alcibiade. Insieme a Socrate combatté a Potidea nel 432 a.C. Coinvolto nello scandalo delle Erme (la sacrilega mutilazione delle teste o dei genitali di statue di Hermes), fu tra i più accesi promotori della disastrosa spedizione in Sicilia (415 a.C.). Richiamato ad Atene per rispondere dell’accusa di empietà, riparò invece a Sparta, con la quale collaborò contro la sua città natale. Caduto in disgrazia anche a Sparta si recò a Sardi, dove fu accolto da Tissaferne. Partecipò in modo ambiguo alle trame per rovesciare la democrazia radicale, salvo poi prendere il comando dell’esercito per abbattere il governo dei Quattrocento istituito nel 411 a.C. Tornato ad Atene, continuò a prender parte a operazioni militari fino a che non fu ucciso nel 404 alla corte di Farnabazo. Alcibiade ci viene descritto come particolarmente versato nelle questioni belliche e bravo parlatore, abile trasformista capace di cambiare fronte numerose volte. Nei Dialoghi in cui compare ci viene presentato come ἐρώμενος di Socrate. Per un resoconto più dettagliato delle vicende legate ad Alcibiade si veda NAILS (2002) 10-20.

<sup>30</sup> Nel dialogo si dice che Alcibiade ha poco meno di vent’anni (*Alc. I* 123d4-6). Sulla base di questo elemento la data drammatica è da collocare in prossimità dello scoppio della guerra del Peloponneso (431 a.C.), anche se forse l’assenza di altri personaggi e la quasi totale assenza di una scenografia, rendono il dato cronologico ininfluenza; più interessante è invece notare che Alcibiade è un μείρακιον (cfr. paragrafo 2.3.) e dunque si trova in un passaggio molto delicato della sua vita. Il sottotitolo del dialogo è περί φύσεως ἀνθρώπου, il genere, secondo la classificazione di Diogene Laerzio (*Diog. Laer.* 58-61), μαίευτικός; è dunque un dialogo di ricerca. Proclo ci dice che, data la sua natura “seminale”, capace di gettare le basi per l’intera filosofia, Giamblico gli aveva assegnato il primo posto tra i dieci dialoghi che considerava platonici; dodici invece secondo i *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (*Prol. Phil. Plat.* 219. 24-9), che ugualmente testimoniano la prima posizione assegnata da Giamblico. Si veda DESCLOS (1996) XXVI.

(θαυμάζειν) con cui Alcibiade—secondo Socrate—ha accolto la nuova attenzione di Socrate. Si stabilisce fin dal principio un filo conduttore, quello della relazione erotica che lega Alcibiade e Socrate.<sup>31</sup> Una relazione a dire il vero singolare, come dichiara anche Alcibiade, visto che per un lungo periodo il vecchio ateniese non ha rivolto la parola al suo ἐρώμενος, pur avendolo seguito in ogni circostanza.<sup>32</sup>

A questo punto Socrate prende il coraggio e spiega cosa ha dedotto dall’osservazione di Alcibiade e in particolare qual è «la speranza che fa vivere» il giovane: il desiderio, o meglio, la convinzione di meritarsi una pubblica riconoscenza e di essere superiore non soltanto ai suoi predecessori, ma anche ai potenti di ogni civiltà.<sup>33</sup> Il personaggio è perciò sin da subito connotato da una φιλοτιμία debordante e da un’aspettativa (ἐλπίς) smisurata, che lo porta a gareggiare idealmente fino ai limiti dell’impossibile (i re Persiani, simbolo di potere assoluto e illimitato).<sup>34</sup>

Le speranze di carriera del giovane ateniese sono il terreno fertile per l’azione di Socrate e costui promette di aiutarlo a realizzare ciò che immagina, anzi, di essere necessario al compimento di questi piani. Un aspetto interessante è che Socrate insiste su quanto questo—e questo soltanto—sia il momento propizio per avvicinarsi ad Alcibiade. Il giovane infatti non ha ancora compiuto vent’anni, ma non è più *troppo* giovane e soprattutto in lui è ormai presente un desiderio di onori su cui può esercitarsi l’influenza socratica.<sup>35</sup> Anzi, è proprio il fatto che Alcibiade abbia dei progetti ciò che ha permesso a Socrate di continuare ad amarlo.<sup>36</sup> Di fronte a questo “smascheramento”<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Si vedano DESCLOS (1996) e DENYER (2001) 5-9.

<sup>32</sup> *Alc. I* 104c7-d5.

<sup>33</sup> *Alc. I* 105a6-b7.

<sup>34</sup> Il termine ἐλπίς ricorre con insistenza in apertura di questo dialogo (*Alc. I* 104c6, 104d2, 105a7, 105c6, 105d7 e 105e6) in riferimento ad Alcibiade, a cui fa da contraltare l’aspettativa socratica di esercitare un’influenza sul giovane (*Alc. I* 105e2). Come nota FUSSI (2016) 18 n. 23, in Platone ἐλπίς ha un significato misto tra speranza e aspettativa. FUSSI (2016) 17 n. 21 distingue l’aspettativa dalla speranza perché la prima può riguardare sia beni che mali e implica un giudizio, mentre la seconda è una vera e propria emozione, dunque riguarda una disposizione dell’individuo verso l’azione, e riguarda solo beni. Tutto il dialogo è percorso da una costante tensione verso il futuro: le aspettative, i progetti, le proiezioni che vengono fatte da e su Alcibiade.

<sup>35</sup> *Alc. I* 123d6; nel paragrafo 2.3 si è vista l’importanza che nella cultura ateniese veniva attribuita a questa fase di transizione.

<sup>36</sup> *Alc. I* 104e6-105a3. Questa considerazione rivela il ruolo fondamentale delle passioni competitive in Platone. Ateneo, una fonte non di certo favorevole a Platone, riporta la notizia suggestiva secondo cui Platone sarebbe stato estremamente ambizioso: «Oltre che pieno di malanimo, Platone era anche assetato di celebrità; fu lui che disse: “La tunica del desiderio di celebrità ce la togliamo per ultima, proprio al momento della morte, nel testamento, al funerale, nella tomba», come riferisce Dioscoride nei *Memorabili*. Anche la sua aspirazione a fondare uno Stato e a fornirgli di leggi, chi negherà che nasca da una passione per la gloria?» (*Dipn.* 507c) Ateneo ci dice inoltre che avrebbe rubato l’unico allievo del povero Eschine.

<sup>37</sup> *Alc. I* 105a1-3.

Alcibiade sembra recalcitrante a voler ammettere le sue aspettative, ma, quasi fingendo disinteresse, chiede a Socrate:

E va bene: mettiamo il caso che io abbia questi progetti; com'è che tramite te (διὰ σοῦ) si potranno realizzare e senza di te (ἄνευ σοῦ) no? Me lo sai spiegare? (modif.)<sup>38</sup>

La risposta di Socrate chiarisce subito quali sono le aspettative di Alcibiade in fatto di discorsi: il giovane è abituato alle μακρολογίαί dei retori e dei sofisti,<sup>39</sup> ma Socrate dichiara che questo non è il modo in cui è solito parlare e che ha bisogno che Alcibiade gli faccia un «piccolo servizio» (ὑπηρετήσαι) per potergli spiegare quali sono i piani che il giovane ha in mente.<sup>40</sup> Alcibiade accetta mostrando però tutta la sua pigrizia, perché farà questo servizio a Socrate a condizione che non si tratti di qualcosa di difficile.<sup>41</sup>

[SOCR.] Rispondere alle domande ti sembra una cosa difficile?

[ALC.] Difficile no.

[SOCR.] Allora, rispondi (ἀποκρίνου).

[ALC.] E tu fa' le domande (ἐρώτα).<sup>42</sup>

È a questo punto che si verifica l'instaurazione del procedimento dialettico, con l'assegnazione dei ruoli,<sup>43</sup> e il primo scambio di domande e risposte, che continua per un po' senza grosse interruzioni.<sup>44</sup> La novità che questo modo di procedere rappresenta per Alcibiade è segnalata dalla precauzione preliminare di Socrate, che sembra quasi voler spiegare le regole del "gioco": «dunque, ti faccio delle domande che presuppongano che tu pensi ciò che io sostengo che pensi?», a cui Alcibiade risponde

---

<sup>38</sup> Alc. I 106a6-8. PULIGA traduce «con te», ma come si vedrà nell'immagine dell'occhio διά assume un ruolo importante.

<sup>39</sup> Cfr. DENYER (2001) 99.

<sup>40</sup> Il termine ὑπηρετήσαι è ambiguo, perché indica anche, in maniera eufemistica, la sottomissione sessuale dell'ἐρώμενος. Si veda DESCLOS (1996) 10 n. 7 e DENYER (2001) 100.

<sup>41</sup> Difficile stabilire se la pigrizia fosse un tratto associato al personaggio. Che nella letteratura socratica il personaggio evocasse questa caratteristica è forse possibile inferire anche dall'*Alcibiade* di Eschine, cfr. GIANNANTONI (1990) fr. 12, 609-10 Πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίνονται. La pigrizia può intendersi come una delle declinazioni della più generale mancanza di controllo. Elio Aristide (Ael. Arist. 286.2), che riporta un frammento di Eschine, cita un Alcibiade che piange, altro segno della mancanza di controllo.

<sup>42</sup> Alc. I 106b8-11.

<sup>43</sup> Sul senso procedurale del tempo presente di verbi come ἀποκρίνω ed ἐρωτάω si vedano gli studi raccolti in JACQUINOD (2000).

<sup>44</sup> Fino a Alc. I 121e5.

con un evasivo «E sia così, se vuoi, almeno per sapere cosa dirai».<sup>45</sup>

Il giovane mostra un'iniziale spavalderia che non smentisce le attese: le sue risposte sono secche e prive di esitazioni (πῶς γὰρ οὐ, οὐκ ἔστιν, οὐ δῆτα, ἀνάγκη). In questo modo Socrate e Alcibiade passano in rassegna gli ambiti in cui il giovane è effettivamente competente, li mettono a confronto con ciò che viene deciso in assemblea e cercano di individuare quali sono i settori che interessano la pubblica discussione in cui Alcibiade è competente. Il giovane appare sicuro, si tratta delle azioni che hanno a che fare con la guerra, la pace e tutto ciò che riguarda la πόλις.<sup>46</sup> A questo punto Socrate introduce una nozione normativa, «il meglio» (βέλτιον), e produce alcuni esempi che dovrebbero servire a chiarire che cosa si intenda con «meglio» nell'ambito in cui Alcibiade si dichiara esperto. Socrate propone un primo esempio, quello della ginnastica, e tenta di far progredire le capacità di risposta del giovane chiedendo di trovare il nome col quale si definisce il meglio nel suonare la cetra.

[SOCR.] Io il meglio (βέλτιον) nella gara di lotta lo definisco ginnastica. Tu l'altro [scil. quello relativo a suonare la cetra] come lo chiami?

[ALC.] Non capisco.

[SOCR.] Cerca di fare come faccio io (πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι). Io ho risposto pressappoco che il meglio è ciò che è corretto, e corretto è senz'altro ciò che si attua in conformità ad una regola d'arte (κατὰ τὴν τέχνην). O non è così?<sup>47</sup>

Sicuramente l'esempio della ginnastica è vicino all'esperienza di Alcibiade, ma più che indicare una propensione per le discipline del corpo,<sup>48</sup> il suo atteggiamento sembra piuttosto rivelare una certa svogliatezza nell'imparare, al punto che è pronto a gettare la spugna di fronte alla prima, minima difficoltà.<sup>49</sup> Socrate, da guida paziente, esorta il giovane a fare come lui, *a imitarlo*, mostrandogli il percorso mentale che gli ha permesso di trovare il nome corretto. Questo μιμεῖσθαι è comunque molto significativo, perché

---

<sup>45</sup> Alc. I 106b11-c3. Il pertinente confronto di DENYER (2001) 100 con il passo Prot. 331c3-d1 mostra che Alcibiade non si sta impegnando a "dire quello che pensa", ma risponde soltanto per capire dove Socrate voglia andare a parare. A differenza però di quel luogo del *Protagora*, in cui Socrate subito riprende il sofista per quest'affermazione, nell'*Alcibiade* l'atteggiamento scorretto verrà sanzionato soltanto più avanti, probabilmente per non rompere il patto dialettico appena sancito con un interlocutore inesperto.

<sup>46</sup> Alc. I 107d3-4.

<sup>47</sup> Alc. I 108b1-7.

<sup>48</sup> DENYER (2001) 110.

<sup>49</sup> È inoltre possibile che la difficoltà incontrata nel definire la μουσική sia un segnale della discussione intorno alla musica e del cambiamento che stavano attraversando le altre discipline che noi consideriamo artistiche.

sembra far riferimento all'idea che la dialettica, più che essere concepita come un insieme di regole da manuale, sia una tecnica da apprendere *praticamente*, come spesso succede quando si imparano le regole di un gioco.<sup>50</sup> Come nei giochi, infatti, alcune regole vengono spiegate prima, ma il miglior modo per imparare il gioco è giocarci. Questa osservazione sembra dunque informata da una concezione “pratica” della dialettica, che è forse la stessa che emerge nella polemica di Alcibiade contro i discorsi scritti. Poco dopo Socrate esorta di nuovo Alcibiade a rispondere trovando la parola giusta, perché anche per lui sarebbe conveniente stare alle regole del gioco.<sup>51</sup> Ma Alcibiade cede ancora e Socrate allora lo instrada, riassumendo brevemente le conclusioni a cui sono giunti in altri ambiti e che spetta però al giovane applicare all'ambito della guerra e della pace. Ma non c'è nulla da fare, come un ragazzino di fronte a un compito che non ha voglia di eseguire, Alcibiade si dichiara incapace (Ἄλλ'οὐ πάντα τι ἔχω).<sup>52</sup>

Socrate gioca allora la carta delle affezioni e delle aspirazioni per cercare di convincere il giovane a rispondere. Fa appoggio in particolare sul sentimento della vergogna e prospetta ad Alcibiade la possibilità di una figuraccia pubblica se costui si comportasse nello stesso modo al cospetto dell'assemblea.<sup>53</sup> In maniera prevedibile, punto nel vivo delle sue aspirazioni, Alcibiade ammette che sarebbe imbarazzante se non rispondesse a chi lo interroga in assemblea. Ci troviamo qui in un primo momento del processo confutatorio, in cui l'interlocutore prova vergogna, anche se per “interposta esperienza”.<sup>54</sup> Il giovane sembra però non voler ancora collaborare:

[SOCR.] Rifletti (σκόπει) allora e sforzati (προθυμοῦ) di dirmi: a cosa tende il meglio nel vivere in pace e nel fare la guerra con chi si deve?

[ALC.] Se anche mi ci applico (σκοπῶν), non riesco a coglierlo.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Sulla centralità degli esempi e non delle regole astratte nei primi scritti di retorica si veda CAMBIANO (1992) 533.

<sup>51</sup> Alc. I 108c6-7 «Allora dai, dimmi anche tu—anche per te sarebbe conveniente (πρέποι ἄν) discutere in modo appropriato (τὸ καλῶς διαλέγεσθαι)», in cui καλῶς va inteso come in modo conforme alle regole di quello specifico campo. Viene qui sottolineato l'effetto positivo della discussione su Alcibiade, che può essere inteso in senso formativo/dialettico.

<sup>52</sup> Alc. I 108e4.

<sup>53</sup> Alc. I 108e6 (αἰσχρόν), 109a3 (οὐκ αἰσχύνῃ; ἢ οὐκ αἰσχρὸν φανεῖται);

<sup>54</sup> La vergogna di Alcibiade è in un certo senso mediata e più debole rispetto a quella che provano personaggi come Polo che sperimentano la vergogna dal vivo e sulla propria pelle e non attraverso l'immaginazione di una situazione vergognosa. Come si è detto, il ruolo della vergogna è centrale nell'interpretazione della confutazione degli interlocutori in CANDIOTTO (2012a).

<sup>55</sup> Alc. I 109a5-8.

Socrate allora si concentra sul funzionamento della guerra, sapendo di riuscire a stimolare il giovane con un simile argomento, che infatti risponde con un trionfante «Lo so, lo so (ἔγωγε)». La furia di Alcibiade viene frenata da Socrate che lo invita a fermarsi e a riflettere su un punto specifico: in che modo si definisce se una guerra viene mossa in modo giusto o ingiusto? A dire il vero, Socrate è più vago, ma questo permette di agganciare l'attiva collaborazione di Alcibiade, che infatti *chiede una precisazione* («Vuoi dire, Socrate, il modo giusto e quello ingiusto?»). Alcibiade mostra sicumera, dichiarando perentoriamente che tra i due ambiti c'è una profonda differenza, e in questo modo Socrate può porgli una domanda che sembra andare contro il senso comune, ma la cui risposta è rivelatrice delle convinzioni dell'interlocutore:

[SOCR.] E allora? Contro chi consiglierai agli Ateniesi di combattere, contro chi compie ingiustizia o contro chi si comporta secondo giustizia?

[ALC.] Mi fai una domanda assurda (δεινόν)! Se anche si pensasse di dover combattere contro chi pratica la giustizia, non lo si ammetterebbe (ὁμολογήσειεν) mai!

[SOCR.] Saprebbe di cosa contraria alla legge (οὐ γὰρ νόμιμον).

[ALC.] Certo e non sarebbe neppure appropriato (καλόν). (*modif.*)<sup>56</sup>

Questa distinzione sembra echeggiare ciò che viene più ampiamente discusso nel *Gorgia*, dove viene evocata la differenza tra la giustizia secondo quanto hanno stabilito le leggi e il senso di giustizia che ci viene trasmesso dalle convenzioni sociali.<sup>57</sup>

La discussione continua, ma ora l'obiettivo si fa più definito: il *meglio* nel campo che interessa ad Alcibiade, cioè la politica, è il giusto, ma Socrate ricorda al giovane che non è tra le competenze da lui passate in rassegna all'inizio della discussione e dunque possedute dal giovane; a meno che Alcibiade non abbia frequentato un maestro all'insaputa di Socrate, che in tal caso vorrebbe farsi a sua volta discepolo di questo insegnante. Alcibiade percepisce quest'osservazione come una presa in giro (σκώπτεις)<sup>58</sup> e, punto nell'orgoglio, cerca di dimostrare a Socrate che è riuscito ad

---

<sup>56</sup> Alc. I 109c1-5. Si ricordi però che καλός ha il valore di «conforme»: è ciò che è bello perché si adatta alle regole.

<sup>57</sup> Anche se riconosce l'ipocrisia delle convenzioni sociale, Alcibiade non sembra però arrivare alle posizioni estremistiche di Callicle: In questo senso sembra invece più vicino a Polo, che propone una morale conformistica, predicando di fare il male di nascosto. Se si ammette con ADORNO (1968) che ὁμολογεῖν abbia un valore prevalentemente logico, questo passo presenta una difficoltà; qui però è forse adombrato il significato più politico del termine, che ha messo in evidenza BIANCO (2013).

<sup>58</sup> Alc. I 109d6.

apprenderlo senza maestri, tramite una personale ricerca. La dimostrazione si rivelerà fallimentare, così come la successiva indicazione della folla come maestra del giusto e dell'ingiusto. In questo lungo passaggio ci sono alcuni indizi che fanno capire quanto finora Alcibiade non si sia per nulla occupato di migliorarsi e che questa è la prima vera *chance* che ha di farlo.

Alcibiade non può aver trovato da solo, perché il punto di avvio di una personale ricerca è la consapevolezza di non sapere.<sup>59</sup> In questo modo Alcibiade è messo di fronte al fatto di non aver mai attraversato questo “processo trasformativo”, ma il dialogo si presenta come un'occasione per maturare questa consapevolezza. Il giovane corregge allora la sua posizione, pur non accettando di dichiararsi ignorante. Semplicemente si è sbagliato a ritenere di non aver avuto maestri e avanza una tesi sociale sull'apprendimento del giusto e dell'ingiusto: come gli altri, Alcibiade li ha imparati dalla maggioranza (οἱ πολλοί), risposta che viene prontamente confutata da Socrate, giocando sul senso di superiorità di Alcibiade. La folla, infatti, non sa nemmeno insegnare quali sono le mosse buone e quelle sbagliate del *tric-trac*, impossibile che sia maestra in una materia tanto complessa come la giustizia.

Assistiamo qui a un piccolo mutamento nella partecipazione del giovane. Alcibiade sembra infatti aver iniziato a capire le regole del gioco e avanza un controesempio, il linguaggio: è questo un ambito per il quale non si può individuare un solo maestro.<sup>60</sup> Sebbene sia d'accordo con il giovane, Socrate sottolinea però quali premesse sono alla base di questo tipo di apprendimento sociale: a) la maggioranza può essere effettivamente maestra del linguaggio, perché tutti sono d'accordo sul significato delle parole;<sup>61</sup> b) due requisiti definiscono il maestro, il possesso della conoscenza nell'ambito specifico e l'accordo tra gli esperti di quell'ambito.<sup>62</sup>

Pur avendo assentito fino a questo momento, Alcibiade non vuole però dare la sua piena adesione all'idea a cui sono giunti.

[SOCR.] Dunque tu prendi come riferimento maestri di questo tipo, che per tua stessa ammissione (ὁμολογεῖς αὐτός) non sanno?

[ALC.] Sembra così (ἔοικα).

---

<sup>59</sup> Alc. I 110e7.

<sup>60</sup> Alc. I 111a1-4.

<sup>61</sup> Qui in realtà Socrate usa esempi in cui il legame nome/cosa è intuitivo, come pietra o legno; si guarda ovviamente bene dal dire che non succede la stessa cosa con altri termini, come giusto e ingiusto.

<sup>62</sup> Alc. I 111a11-d1.

[SOCR.] E allora come fa ad essere verosimile che tu conosca il giusto e l'ingiusto, punto sul quale fai errori così gravi che dimostri di non avere imparato da nessuno ma nemmeno di avere trovato da te?

[ALC.] Stando alle tue parole (ἐκ μὲν ὧν σὺ λέγεις), non è verosimile (εἰκός).<sup>63</sup>

Questo passaggio esprime il rifiuto di Alcibiade di assumersi l'onere del ragionamento e le sue conseguenze, ma, come si è visto nel paragrafo 3.2.2.1, Socrate dimostra che in una discussione la responsabilità delle risposte spetta a chi risponde. Il fatto che dopo questa precisazione Alcibiade riconosca l'effettiva responsabilità di quanto detto<sup>64</sup> e arrivi alla fine del ragionamento significa che ha dismesso la pigrizia e soprattutto che non gli mancano le doti che servono alla discussione, tra cui la memoria.<sup>65</sup>

Questo però non significa che Alcibiade si sia reso conto della sua *sostanziale ignoranza*: non siamo davanti a quella presa di coscienza che porta a una trasformazione radicale della condotta di vita. In modo più limitato Alcibiade ammette di non avere una conoscenza stabile del giusto e dell'ingiusto, ma di fronte alle critiche di Socrate, che lo mette in guardia dalla folle impresa di entrare in politica senza avere una reale conoscenza, il giovane ribatte facendo appello al senso comune.<sup>66</sup> Di nuovo dunque mostra di presumere di sapere qualcosa e di nuovo la sua reazione è spocchiosa e quasi sarcastica: «Cosa me lo impedisce, Socrate? A meno che tu non mi domandi da chi l'ho appreso e come ho fatto a trovarlo da solo».<sup>67</sup>

Socrate allora lo redarguisce, facendogli presente che se in una discussione viene provata la validità di un ragionamento, esso rimane valido lungo tutto il corso della successiva conversazione e può perciò essere applicato anche a casi simili. Siccome però Alcibiade è giovane di gusti sofisticati (τρυφᾶς), invece di ripetere lo stesso ragionamento, Socrate gli propone di affrontare la questione della coincidenza di giusto e utile, però a ruoli invertiti: sarà il giovane a domandare. Alcibiade perde la sua

---

<sup>63</sup> Alc. I 112d4-10.

<sup>64</sup> Alc. I 113b6-7: «Evidentemente io, Socrate, da ciò che è stato ammesso (ἐκ τῶν ὁμολογημένων)», dove la forma impersonale racchiude la dimensione comune del ragionamento.

<sup>65</sup> Cfr. Resp. 485a4-487a5, in cui vengono descritti i tratti delle nature filosofiche: esse sono per natura dotate di memoria (φύσει μνήμων) e di facilità di apprendimento (εὐμαθής), adatte alle cose importanti (μεγαλοπρεπής), aggraziate (εὐχαρίς), amiche e familiari della verità, della giustizia, del coraggio e della moderazione (φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης).

<sup>66</sup> Alc. I 113d1-8. Polo (Grg. 473e4-5) si basa sul senso comune in modo plateale, invitando cioè Socrate a chiedere a qualcuno tra i presenti il proprio parere sulla felicità del tiranno.

<sup>67</sup> Alc. I 113e3-4.

spavalderia ed esita a tenere un simile discorso davanti a Socrate; ma ancora una volta, facendo leva sulle ambizioni del giovane, Socrate lo incita ad accettare il ruolo di interrogante, come se si trattasse di fare un discorso davanti all'assemblea,<sup>68</sup> e ad esercitarsi con lui (έν έμοι έμμελέτησον).<sup>69</sup>

Nonostante Alcibiade non accetti il ruolo e consideri una prepotenza (ύβριστής) il comportamento di Socrate, costui riesce a convincerlo a instaurare nuovamente una discussione dialettica.<sup>70</sup> Questo breve passaggio è in realtà significativo perché sia Socrate che Alcibiade esprimono due concetti importanti. Il primo invita Alcibiade a non ripetere ciò che ha sentito dire da un altro: lo invita cioè a *parlare per bocca propria*.<sup>71</sup> Il secondo, con la sua risposta sbrigativa, rivela il suo carattere e la sua preoccupazione “tirannica” di non voler subire ingiustizia.<sup>72</sup>

Nel corso della discussione Socrate fa alcune osservazioni che valgono come indicazioni di metodo, notando per esempio la problematicità che sorge dalla messa in relazione dei concetti<sup>73</sup> e ricordando ad Alcibiade un punto della discussione.<sup>74</sup> Alcibiade segue perfettamente il filo degli argomenti, ma mostra ancora una certa resistenza ad ammettere che sia lui ad affermare queste cose.<sup>75</sup> Il giovane appare anzi esasperato dal dialogo con Socrate, che provoca su di lui un effetto di confusione, a cui non sa quale nome dare:

[ALC.] Socrate, per gli dei! Io non so nemmeno più quello che dico, ma provo una sensazione molto strana e anomala (άτόπως): nel momento in cui tu mi poni delle

---

<sup>68</sup> Una simile esitazione si riscontra in Agatone, che nel *Simposio* (*Symp.* 194a5-c6) si mostra titubante a parlare in lode di Eros davanti a Socrate. In questo caso Socrate fa presenti le capacità del tragediografo, dimostrate da Agatone a teatro il giorno precedente e che sono oggetto di celebrazione in quell'occasione. Agatone sembra maggiormente consapevole delle difficoltà che una conservazione tra pochi, ma saggi può comportare, anche se si è notata la natura retorica del *topos*.

<sup>69</sup> *Alc. I* 114b4-d6. Il termine έμμελέτώ, usato da Socrate, sembra contrapporsi a μελετώ che, come nota VELARDI (2008) 110-111 n. 20, si riferisce di solito a una forma di esercizio retorico e in particolare al *ripetere per imparare a memoria*. Non sorprende perciò di trovarlo in bocca a un personaggio come Apollodoro (*Symp.* 172a2) che, come si vedrà, imita in modo pedissequo (o se si vuole retorico) il comportamento di Socrate. L'έμμελετών qui citato sembra invece insistere sulla pratica condivisa (e forse si potrebbe tradurre «insieme a me»). È tramite questo fraintendimento tra occasione dialogica e occasione pubblica che Socrate cerca di far discutere Alcibiade.

<sup>70</sup> *Alc. I* 114d10-e11. Cfr. *Men.* 76a9 per ύβριστής, usato in quel caso da Socrate nei confronti di Menone.

<sup>71</sup> Sull'importanza del tema si è già detto nel paragrafo 3.1.3.2. e si ritornerà in 5.3.1.2.

<sup>72</sup> Come già si accennava, la dimensione erotico-politica del dialogo è confermata dall'insistenza sulle polarità servo/padrone, in cui il subire ingiustizia rappresenta—secondo la prospettiva di Alcibiade—un chiaro segnale della sottomissione. Si veda per es. il βλαβήσεσθαι (*Alc. I* 114e11).

<sup>73</sup> *Alc. I* 115a1-116a1.

<sup>74</sup> *Alc. I* 116c9-10.

<sup>75</sup> *Alc. I* 116d5-6.

domande, le cose mi appaiono ora in un modo, ora in un altro.

[SOCR.] E non sai dare un nome a questo stato (πάθημα) in cui ti trovi?

[ALC.] Proprio per niente.<sup>76</sup>

Alcibiade si trova in *aporia* perché è ignorante e presume di sapere, ma Socrate non gli spiega la natura del suo stato; la “sospensione” della spiegazione è dettata dalla necessità di dover prima convincere il giovane del fatto che non sa davvero le cose che ritiene di sapere. Il riconoscimento della propria ignoranza da parte di Alcibiade e la rivelazione della sua specifica natura (un’ignoranza dominata dalla presunzione di sapere) passa per alcuni esempi concreti,<sup>77</sup> attraverso i quali diventa chiara la differenza tra gli ambiti in cui il giovane è effettivamente sapiente e quelli in cui non lo è; l’ammissione risulta però ancora parziale.<sup>78</sup>

Il πάθος da cui è affetto Alcibiade (πάθος πέπονθας), l’ignoranza della peggior specie, è condivisa da molti uomini politici, tranne forse da Pericle, su cui però il dubbio rimane, visto che non è stato in grado di farsi maestro di nessuno.<sup>79</sup> Ma invece che convincersi della necessità di formarsi, l’ignoranza diffusa diventa un pretesto per il giovane per poter occuparsi di politica: in una πόλις di incompetenti Alcibiade non potrà far altro che brillare per le sue straordinarie doti naturali.

Esce completamente allo scoperto la dimensione competitiva di Alcibiade, che dunque non si limita a essere φιλότιμος, ma anche φιλόνικος.<sup>80</sup> Socrate si lascia scappare un grido di incredulità,<sup>81</sup> perché Alcibiade non si rende conto di chi siano i suoi reali avversari. Solo dalla valutazione dei reali avversari e dunque della loro temibilità potrà nascere in Alcibiade il desiderio per la cura di sé (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Per poter convincere il giovane della necessità della cura di sé, Socrate si serve di un lungo discorso, in cui confronta la situazione dei re persiani e spartani a quella del giovane ateniese. La strategia è sempre quella di far leva sulle ambizioni di Alcibiade, addirittura ampliandole e portandole su scala mondiale. Ma è proprio questa

---

<sup>76</sup> Alc. I 116e2-6.

<sup>77</sup> Gli esempi partono da un grado di evidenza massimo (quanti occhi e mani possiede Alcibiade?), per poi passare a un caso inverosimile (se Alcibiade conosce un modo per salire al cielo) e a due esempi tecnici (l’arte culinaria e la navigazione, di cui Alcibiade non è esperto e per le quali si rivolgerebbe a professionisti).

<sup>78</sup> Alc. I 118b3: «può darsi (κινδυνεύω)».

<sup>79</sup> Alcibiade sostiene che nel suo specifico caso la colpa sia sua, e non del suo tutore, perché è il giovane a non dargli retta.

<sup>80</sup> Si veda anche Prot. 336e1.

<sup>81</sup> Alc. I 118b4. L’interiezione βαβαῖ indica sorpresa o incredulità.

dimensione, non ridotta alla sola città di Atene, a rivelare la pochezza dei mezzi di cui dispone Alcibiade.

Questa disparità e il fatto che anche coloro che vengono dalle famiglie più nobili e potenti del pianeta si sottopongano a una severa educazione, sono argomenti in grado di illustrare ad Alcibiade quanto le sue doti naturali, se non dovutamente esercitate, appariranno ridicole. Socrate lo invita perciò a farsi volpe e non leone.<sup>82</sup> Il discorso di Socrate si conclude facendo appello alla fama che Alcibiade desidera ottenere e dimostra la sua efficacia nell'ansiosa risposta del giovane: «Che tipo di impegno (ἐπιμέλειαν) devo metterci, Socrate? Sai spiegarmelo? Hai tutta l'aria di chi dice la verità più d'ogni altro».<sup>83</sup>

Alcibiade sembra aspettarsi una rivelazione, come si attende la parola del maestro, ma invece, con un lessico dal sapore politico, Socrate parla di una decisione condivisa (κοινή βουλή)<sup>84</sup> nel *diventare migliori* (βέλτιστοι γενοίμεθα) e della necessità che anche lui venga formato, anche se tra i due esiste una differenza e consiste nel rispettivo tutore (ἐπίτροπος).<sup>85</sup>

[SOCR.] Il mio tutore (ἐπίτροπος) è senz'altro migliore (βελτίων) e più sapiente (σοφώτερος) del tuo, di Pericle.

[ALC.] E chi è, Socrate?

[SOCR.] È un dio, caro Alcibiade: quello che non mi ha permesso di parlare con te prima d'oggi; è nella piena fiducia in lui che affermo che la manifestazione (ἐπιφάνεια) di te a te stesso non potrà avvenire con altri mezzi se non attraverso di me (δι' ἐμοῦ).

[ALC.] Stai scherzando (παίζεις), Socrate

---

<sup>82</sup> Una discussione dettagliata di questo passo si trova in DESCLOS (1997). L'associazione di Alcibiade con il leone doveva essere corrente: si veda per es. Aristofane, *Ra*. 1431b-1432, dove Eschilo cita se stesso (*Ag*. 716-732, qui però si parla di Paride). Questo passo aristofaneo ha un'altra interessante consonanza, il termine ὑπηρετεῖν di cui si è detto sopra. A evocare i leoni è anche Callicle nel *Gorgia* (*Grg*. 483e4-484a2), quando descrive la sottomissione dei più forti tramite l'educazione e la legge.

<sup>83</sup> *Alc.* 124b7-9. La vergogna che Socrate vuole indurre in Alcibiade con la menzione delle donne e madri dei nemici che costringono i propri figli a sottoporsi a una severa educazione, ha un'efficacia, strategica e *ad personam* (Alcibiade), ma non per questo il suo contenuto va considerato come platonico.

<sup>84</sup> Traduco qui decisione, ma forse anche deliberazione sarebbe una buona resa, perché conserva maggiormente la sfumatura politica.

<sup>85</sup> *Alc.* I 124b10-c3. Ricorre qui il tema del miglioramento, che nella letteratura socratica—ma non solo, come si è visto nel paragrafo 2.1.—si declina in due diverse forme: rendere migliori (βελτίω ποιεῖν) e in diventare migliori (βελτίω γίνεσθαι). Oltre per volontà apologetica nei confronti di un Socrate maestro di Alcibiade, l'insistenza di Platone sulla seconda modalità può essere un segnale di una certa idea di acquisizione della virtù, in termini autopoietici, ma sempre all'interno di una relazione con l'altro. Il processo di miglioramento è allo stesso tempo un'impresa comune e solitaria, in cui è la relazione, e non il trasferimento di contenuti, a permettere a ciascuno singolarmente di diventare migliore. Si confronti l'immagine dell'occhio che verrà discussa nel paragrafo 5.3.1.2 e *Alc.* I 134c5-7.

[SOCR.] Forse (ἴσως)...però dico veramente che abbiamo bisogno di una cura (ἐπιμέλεια).<sup>86</sup>

Il lungo discorso sembra aver sortito il suo effetto perché Alcibiade riconosce di aver bisogno di ἐπιμέλεια e chiede che cosa si necessario fare per intraprendere questa strada.<sup>87</sup> Da questo momento il tono della conversazione cambia radicalmente. Alcibiade si mostra collaborativo, fornisce risposte secche (οὐ δῆτα, ναῖ). Un unico cedimento, dovuto forse alla pigrizia già osservata, sembra verificarsi di fronte a una lunga domanda: Socrate chiede ad Alcibiade di fornire una definizione dettagliata della ὁμόνοια e se essa consista in un'unica τέχνη sia nel campo degli affari pubblici che nella privata condotta del cittadino. Alcibiade si limita a rispondere a quest'ultima domanda e allora Socrate lo incita di nuovo: «non stancarti (κάμης) di rispondermi, ma parla, coraggio (προθουμοῦ)!».<sup>88</sup>

La discussione procede senza intoppi fino a quando Alcibiade riconosce che le πόλεις in cui ognuno svolge il proprio compito non sono amministrare bene. Socrate si concentra su quest'affermazione e la riformula per attirare l'attenzione di Alcibiade. La riformulazione porta il giovane a correggersi: la φιλία tra i cittadini può nascere soltanto se ognuno compie le mansioni proprie e Socrate gli ricorda come quest'affermazione sia in aperta contraddizione con quanto affermato in precedenza. Probabilmente in questo caso Alcibiade sta ripetendo un'idea, l'οἰκιοπραγία, diffusa negli ambienti socratici, ma appunto lo sta facendo senza cognizione di causa.<sup>89</sup>

Di fronte a questa difficoltà, Alcibiade vacilla di nuovo e teme di essersi ritrovato—senza accorgersene—in una situazione vergognosa. L'ἀπορία, segnale di un'ulteriore confutazione, è difatti ai suoi occhi uno stato di cui provare vergogna.<sup>90</sup> Grazie a questo sentimento Alcibiade è finalmente pronto per cominciare la sua trasformazione e

---

<sup>86</sup> Alc. I 124c5-d2.

<sup>87</sup> Di fronte a questa disponibilità Socrate fa un appello al coraggio dal sapore militare: «Compagno (ὦ ἑταῖρε), non dobbiamo cedere (ἀπορητέον) né dobbiamo comportarci da mammolette (μαλθακιστέον)» (Alc. I 124d7, *modif.*). Come si vedrà, come un'ἀπόρησις sono descritte le “ritirate” di Trasimaco e Filebo; sul coraggio del φιλόσοφος si rimanda a LORAUX (1982).

<sup>88</sup> Alc. I 126d8-e1. Κάμνω indica l'idea di fatica, di sfinimento ed è spesso collegata con il lavoro fisico, ma anche con l'idea di debolezza connessa alla malattia, si veda LSJ II.1.

<sup>89</sup> Analogamente a quanto farà Carmide, cfr. il paragrafo 4.2.2.

<sup>90</sup> Alc. I 127d6-8. Un altro genere di vergogna compare nel *Simposio*: è quella dell'uomo ormai adulto, che si vergogna perché realizza il fallimento della propria educazione dovuta, come già era stato con Pericle d'altronde, a un allontanamento da Socrate. Anche se ben conosciuto dal pubblico di Platone il fallimento educativo (o meglio, autopoietico) che in questo dialogo viene soltanto presagito, trova nel *Simposio* la sua conferma (*Symp.* 216a3-c2).

Socrate lo esorta:

[SOCR.] Ma devi farti coraggio (θάρρειν)! Se ti fossi accorto a cinquant'anni di essere in questa situazione, allora sarebbe stato un problema per te metterti a pensare (ἐπιμεληθῆναι) a te stesso. Adesso invece sei nell'età giusta per rendertene conto.

[ALC.] Che si deve fare, Socrate, quando ce ne se rende conto?

[SOCR.] Rispondere alle domande, Alcibiade. Se lo fai, e se è volontà del dio, se ci si deve fidare almeno un minimo della mia voce profetica, staremo meglio, sia tu che io.

[ALC.] Se basta che io risponda, allora va bene.<sup>91</sup>

Socrate sembra qui non soltanto fare riferimento alla situazione contingente che riguarda il giovane ateniese, ma indica anche la necessità dell'apprendimento della dialettica per il corretto sviluppo educativo dei futuri guardiani.<sup>92</sup>

Il dialogo che segue, in cui i due interlocutori indagano il significato del «prendersi cura» e cercano nello specifico che cosa significhi prendersi cura di se stessi, suona probabilmente nuovo, perché Alcibiade mostra diverse difficoltà nel capire cosa Socrate stia intendendo.<sup>93</sup> Il giovane lo recepisce tuttavia di buon grado, come sembra accettare senza problemi la nozione di ψυχή e la sua gerarchica superiorità sul corpo.<sup>94</sup> Socrate ammette che la dimostrazione della coincidenza tra anima e uomo non sia avvenuta in modo rigoroso (ἀκριβῶς), ma in modo commisurato (μετρίως) alla situazione;<sup>95</sup> essa serve però per comprendere meglio quanto la discussione tra Socrate e Alcibiade sia un dialogo tra due anime e che il precetto delfico «Conosci te stesso» significa «Conosci la tua anima».<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Alc. I 127d9-e8. Emerge qui l'idea che i giovani siano più malleabili degli anziani che, come si è visto nel paragrafo 2.3., è un tratto ricorrente nel sistema educativo platonico.

<sup>92</sup> Va però notato che il miglioramento è pensato come un fatto reciproco: è nell'esecuzione condivisa della dialettica che ognuno può migliorare se stesso. Come dirà in modo efficace l'immagine del rispecchiamento, che verrà analizzata nel paragrafo 5.3.2., l'altro è uno strumento per la cura di sé, ma non ne è il fautore.

<sup>93</sup> Alc. 128a7 (οὐ μανθάνω), b4 (οὐ πάνυ μανθάνω), d12 (οὐκ ἔχω λέγειν), 129e10 (οὐκ ἔχω λέγειν).

<sup>94</sup> L'espressione ἔχε οὖν πρὸς Διός, fermando il flusso dialettico, attira l'attenzione su questo passaggio. Socrate introduce qui la ψυχή, un concetto che Platone risemantizza; non va però dimenticato che la ψυχή, il soffio vitale, che in Omero viene di solito citato nel momento in cui vola via dal corpo del morto, lasciando un cadavere. In questo senso Alcibiade intende la ψυχή come «ciò che ci rende vivi».

<sup>95</sup> Con questo termine Socrate vuole forse intendere che la dimostrazione è commisurata ad Alcibiade, alla sua età e al grado di sviluppo delle sue capacità dialettiche.

<sup>96</sup> DESCLOS (1997) mostra come in realtà l'Alcibiade costituisca un invito a curarsi del proprio sé considerato globalmente, anche degli aspetti negativi.

Considerata questa coincidenza tra anima e individuo, Socrate può dichiararsi perciò l'unico vero amante di Alcibiade, perché non ama qualcosa che gli appartiene, ma Alcibiade stesso. C'è tuttavia in agguato la possibilità che il giovane venga corrotto dal popolo ateniese e per questo Socrate lo invita a prendere delle precauzioni.

[SOCR.] Per prima cosa, caro mio, allenati (γύμνασαι) a fare tuo quel patrimonio che si deve apprendere (μαθόντα) per fare l'ingresso nella vita politica—non entrarvi prima di aver fatto ciò, devi possedere almeno un antidoto (ἀλεξιφάρμακα) per potervi entrare per evitare di soffrire poi terribilmente.

[ALC.] Ho l'impressione che tu stia parlando bene, Socrate. Ma vedi di spiegarmi (ἐξηγήσθαι) com'è che, secondo te, possiamo prenderci cura di noi stessi.<sup>97</sup>

A questo punto Socrate ricorda i punti che entrambi hanno ammesso:<sup>98</sup> 1) la coincidenza tra anima e individuo, che porta 2) all'equazione tra cura di sé e cura dell'anima. Si tratta però ora di comprendere in che cosa consista la conoscenza che prescrive il precetto delfico, un punto che in effetti non appare chiaro ad Alcibiade.<sup>99</sup> L'anima infatti non sembra manifestarsi in modo visibile e per spiegare come sia possibile conoscerla, Socrate è costretto ad usare un παράδειγμα, la vista (ὄψις).

Con questa immagine Socrate può chiarire l'importanza della relazione con l'altro. L'anima viene assimilata a un occhio e si serve del discorso per comunicare con un'altra anima. L'immagine sembra perciò far riferimento alla necessità della dialettica per poter conoscere se stessi.<sup>100</sup> Da questa conoscenza dipenderà la possibilità di conoscere tutto il resto, sia ciò che appartiene all'uomo, come il corpo, sia ciò che gli è estraneo, come la guida della città. Soltanto questa conoscenza è inoltre garanzia di felicità: un uomo senza virtù è infatti un uomo schiavo.<sup>101</sup> Alcibiade riconosce di trovarsi in questa condizione e la proposta di Socrate gli sembra assolutamente veritiera.

Sul dialogo, che ha visto un'evoluzione e si è infine svolto in modo collaborativo, Platone sembra tuttavia gettare un'ombra.<sup>102</sup> Perché tutto ciò sia possibile non basta l'ἔρως di Socrate, ma serve l'aiuto di un dio, perché a un uomo non sono sufficienti le

---

<sup>97</sup> Alc. I 132b1-5.

<sup>98</sup> Il fatto di aver raggiunto degli accordi è segnalato come un progresso (Alc. I 132c6).

<sup>99</sup> Alc. I 132c11.

<sup>100</sup> Resta poco chiaro cosa intenda Socrate con quel "qualcos'altro identico all'anima", cfr. Alc. 133b10. Che si tratti dei Dialoghi?

<sup>101</sup> Alc. I 135c2-4. Qui Socrate parte dal concetto di schiavitù come sottomissione di un uomo a un altro uomo (ἄνδρῳ) per riformulare la schiavitù in assenza di virtù.

<sup>102</sup> Evocata già dalla menzione del comportamento e dal potere tirannico (Alc. I 135a1 e b3-5).

doti naturali e l'incontro con un ottimo maestro: il potere della città può avere la meglio. La conclusione dell'*Alcibiade*, perciò, non soltanto presagisce quale sarà il reale seguito della condotta di Alcibiade, indicandone la ragione, ma suggerisce anche una possibile alternativa alla *θεία μοῖρα*. Se infatti in una città ingiusta un uomo dotato e ben istruito può comunque “corrompersi” e mutarsi nel peggior nemico della πόλις,<sup>103</sup> è soltanto una città rifondata in modo corretto ad assicurare la riuscita del percorso educativo. Quei cittadini che per una semplice *θεία μοῖρα* hanno passato indenni la gioventù devono dunque collaborare per rifondare la città.<sup>104</sup>

#### 4.2.2. *Carmide*

Il *Carmide* è un dialogo narrato in prima persona da Socrate:<sup>105</sup> questa mediazione consente di descrivere nel dettaglio sia l'ambientazione che le diverse reazioni dei personaggi. Come si vedrà, quest'opera, e il suo prologo soprattutto, presentano numerosi punti di contatto con il *Teeteto*.

La scena si svolge dopo una lunga assenza di Socrate da Atene. Costui, di ritorno dall'assedio di Potidea,<sup>106</sup> si reca il giorno successivo al suo arrivo nei luoghi di ritrovo abituali (ἐπὶ τὰς συνήθεις διατριβάς). In particolare, Socrate ci descrive il momento del suo ingresso nell'affollata palestra di Taurea, dove incontra un'accoglienza calorosa, soprattutto da parte dell'amico Cherefonte.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Secondo Platone sono proprio le migliori nature a potersi trasformare nelle peggiori (*Resp.* 519a1-b5). In *Resp.* 494a10-d9 sembra chiaramente adombrato il personaggio di Alcibiade: ha ottime doti naturali, ha molti amanti e adulatori, ha un'aspettativa (ἐλπίς) smisurata (immagina di governare Greci e barbari), non presta ascolto a chi gli si avvicina per fargli realizzare che ha perso il senno e l'unica soluzione per riacquisirlo sarebbe farsi schiavo di questa stessa acquisizione (τὸ δὲ οὐ κτητὸν μὴ δουλεύσαντι τῇ κτήσει).

<sup>104</sup> Sul legame tra istituzioni cattive istituzioni e corruzione dei caratteri, oltre ai libri VIII e IX della *Repubblica*, si veda *Tim.* 87a7-b4.

<sup>105</sup> Viene considerato da Diogene Laerzio come un dialogo *πειραστικός*.

<sup>106</sup> La campagna di Potidea (432-429 a.C.) fu uno degli eventi all'origine della guerra del Peloponneso; come si è visto, Socrate e Alcibiade vi presero parte. I presenti registreranno gioia e stupore per il ritorno di Socrate, descrivendo la battaglia come particolarmente cruenta. Il comportamento di Socrate durante quella campagna militare ci viene descritto da Alcibiade nel *Simposio* (*Symp.* 219e1-221b1).

<sup>107</sup> Per una simile ambientazione si veda anche l'inizio del *Liside*. Il *Teeteto* si apre con la menzione di una battaglia, quella che provocò la morte di Teeteto, e di un ginnasio, da cui si immagina che il gruppo di giovani stia arrivando. Come nota BAKOLA (2008) 21, « The *palaistrai*, where nudity was normal, would be an ideal place for someone with such intentions [*scil.* to make passes for sexes]. Greek literature amply attests the perception of the *palaistrai* as prime locales where pederastic relationships were fostered». Cherefonte viene nominato nell'*Apologia* e compare come “attore” anche nel *Gorgia*. Ci viene descritto dai

Oltre al piacere di ritrovare il compagno, la gioia dei presenti al suo arrivo è dovuta anche alle notizie per nulla rassicuranti sulla violenta battaglia tenutasi a Potidea: il fatto che Socrate sia riuscito a tornare è prova del suo valore. Oltre a Cherefonte, viene segnalata la presenza di Crizia, con cui Socrate si intrattiene insieme agli altri presenti per informarli dell'andamento della battaglia.<sup>108</sup>

Esaurita la discussione di questi fatti, Socrate domanda informazioni sugli avvenimenti più recenti della città e, come nel *Teeteto*, cerca di sapere chi tra i giovani sia eccellente in fatto di sapienza (σοφία), bellezza (κάλλος) o in entrambe. Come si vedrà, anche la risposta di Crizia ricalca le dinamiche di quel dialogo, dato che coincide con l'arrivo di un gruppo di ragazzi, anche se ben diversi dai giovani studiosi che ci vengono descritti lì; in questo caso infatti il loro arrivo è sancito dagli insulti reciproci che i giovani si rivolgono (λοιδορουμένων). Anche qui uno dei primi elementi ad essere nominato è l'ascendenza familiare, campo in cui Carmide può vantare nobili e

---

commediografi, da Platone e da Senofonte come uno dei più fedeli ed entusiasti sodali di Socrate. Negli *Uccelli* (Av. 1280-1283) Aristofane lo associa a quei personaggi che "socratizzavano" (σωκρατέω) anche nel comportamento esteriore, cfr. paragrafo 5.3.2.

<sup>108</sup> Crizia, figlio di Callescro, è più anziano di Carmide (tanto che ne può essere il tutore), ma alla data drammatica del dialogo ha all'incirca trent'anni. Proveniente da un'illustre famiglia ateniese, discendente da Solone (*Charm.*155a2-3), la sua vita ci è oscura fino al 410 a.C., anno in cui abbiamo notizie di una sua attività pubblica. Implicato nell'accusa di aver profanato le Erme, Crizia è soprattutto conosciuto come membro dei Trenta Tiranni, il gruppo di oligarchici che, grazie all'appoggio spartano, prese il potere smantellando la democrazia. È considerato responsabile di alcune delle azioni più efferate di questo governo, come l'uccisione di Teramene, oligarchico moderato che si oppose al radicalismo di Crizia, e di meteci come Polemarco di cui voleva confiscare i beni. Fu ucciso a Munichia (403 a.C.) durante la battaglia condotta da Trasibulo per il ripristino della democrazia. Come si è già detto, nei Dialoghi ci viene soprattutto descritto come familiare alla poesia e in effetti Crizia è considerato autore di tragedie e drammi satireschi, di cui sono rimasti solo lacerti, e di alcune Πολιτεῖαι in prosa e in versi, tra le quali sarebbe da annoverare, secondo CANFORA (1988) 33, anche la *Costituzione degli Ateniesi* pseudo-senofantea. NAILS (2002) 106-108 ritiene che il Crizia del *Timeo* e del *Crizia* sia da identificare piuttosto con il nonno, ma la sua analisi sembra inficiata dall'idea che i testi platonici vogliano riprodurre la cronologia con l'accuratezza di uno storico. Non sorprende perciò che per affermare questa identificazione si appoggi su Burnet, che considerava Platone, secondo l'espressione di VIDAL-NAQUET (1996) 94, «stenografo» degli incontri socratici. L'identificazione tra l'oligarca e il personaggio è sempre stata in realtà un pacifico dato di fatto fino alla messa in discussione ad opera di Burnet. Quest'ipotesi fu accolta da alcuni studiosi importanti del *Crizia*, ma già nel 1949 ROSENMEYER (1949) aveva espresso serie riserve nei confronti di questa proposta, soprattutto per la debolezza dell'argomentazione di Burnet: Crizia sarebbe da identificare con il nonno dell'oligarca perché viene descritto come un uomo anziano che non ricorda ciò che è stato detto il giorno precedente. Per una discussione dettagliata dei problemi cronologici legati all'identificazione del personaggio si vedano FRONTEROTTA (2003) 14-16 e NESSELRATH (2006) 45-48. Uno dei motivi per cui quest'identificazione ha creato imbarazzo è che, come ha osservato NESSELRATH (2006) 4,5 a pronunciare l'elogio dell'Atene democratica (ma più precisamente periclea) è un feroce nemico della democrazia. Mi sembra invece che questa mossa risponda all'esigenza platonica di condannare tutti i sistemi politici precedenti e di mostrare come ci sia un collegamento tra le diverse forme di governo verso la degenerazione. Per una discussione delle fonti su Crizia NAILS (2002) 108-111.

prestigiosi natali.<sup>109</sup> Socrate, che si ricorda perfettamente del giovane, promettente già da bambino, parla di lui come di un μειράκιον, che, come vi è visto, indica una fase di transizione dall'adolescenza all'età adulta: è a questo punto che Carmide entra in scena.

L'ingresso di Carmide nel ginnasio ha un effetto dirompente su Socrate e su tutti i presenti. La sua bellezza è tale da attirare gli sguardi di tutti e da confondere il giudizio di Socrate e, come egli non manca di sottolineare, sorprendente è anche il suo potere di seduzione sui coetanei: tutti appaiono scossi (ἐκπεπληγμένοι) e frastornati (τεθορυβημένοι)<sup>110</sup> e lo guardano come se si trattasse della statua di un dio (ἄγαλμα). Tutta la scena iniziale, come il dialogo più in generale, sono carichi di allusioni erotiche, come il potere dello sguardo dell'amato, che, come si vedrà, verranno ribaltate nella parte finale.

Quando Cherefonte chiede un giudizio a Socrate sulla bellezza del volto di Carmide, Socrate dichiara che lo trova straordinario (ὑπερφυῶς); Cherefonte aggiunge allora che il corpo di Carmide è talmente bello che, una volta spogliato, apparirebbe senza volto e tutti sembrano concordare con questa osservazione. Con non poca malizia, Socrate si entusiasma, ma afferma che il giovane apparirà insuperabile (ἄμαχον) soltanto se mostrerà di «possedere anche un'altra cosetta (σμικρόν τι)». <sup>111</sup> Socrate precisa immediatamente che sta parlando dell'anima e Crizia conferma che il giovane è καλὸς καὶ ἀγαθός anche in questo.

Socrate allora invita a spogliarlo metaforicamente per guardare prima la sua anima del suo aspetto fisico (πρότερον τοῦ εἴδους); guardare l'anima significa discutere con

---

<sup>109</sup> Carmide era figlio di Glaucone, fratello di Perittione; era dunque zio di Platone. NAILS (2002) 91 contesta il fatto che sia nato intorno al 450, perché a suo parere sarebbe stato troppo vecchio (vent'anni) per rispecchiare la descrizione che ci viene offerta dal dialogo. Come si è in realtà visto nel paragrafo 2.3. un tale dato corrisponde pienamente al ritratto del μειράκιον, termine che viene usato da Socrate per definirlo (*Charm.* 154b3-5) Il fatto poi che Crizia ci venga presentato come il suo tutore corrisponde forse più alla volontà di mostrare il rapporto di dipendenza del giovane dal più anziano che a quella di fornirci un dettaglio storico. È anzi probabile che agli occhi di un greco questo dato suonasse strano e contribuì a gettare un'ombra sui due personaggi. In effetti i due sono legati ad alcune delle vicende più torbide della fine del V secolo. Carmide in particolare fu accusato di aver profanato le Erme e, pur non comparendo nella lista dei Trenta Tiranni, fu da costoro scelto per occuparsi della gestione del Pireo. Trovò la morte nella battaglia di Munichia, che abbatté i Trenta e portò alla restaurazione della democrazia. Come Crizia, nel *Carmide* ci viene presentato soprattutto come un giovane di natura eccellente, φιλόσοφος ed esperto di poesia (*Charm.* 154a8-155a1). Per una discussione delle fonti si veda NAILS (2002) 90-94.

<sup>110</sup> È probabile che con i due termini Socrate voglia riferirsi alle manifestazioni visive (ἐκπεπληγμένοι) e uditive (τεθορυβημένοι) dell'ingresso di Carmide.

<sup>111</sup> *Charm* 154d7-8. In effetti anche la bellezza che cerca Socrate renderebbe Carmide senza volto (ἀπρόσωπος), ma in un senso differente dall'allusione fisica.

Carmide, che sicuramente sarà ben disposto a farlo, vista la sua età.<sup>112</sup> Le lodi di Crizia continuano, al punto che il giovane viene definito φιλόσοφος τε καὶ ποιητικός, una caratteristica che Socrate collega alla parentela della famiglia con Solone.<sup>113</sup> Come nel *Teeteto*, questo scambio di informazioni si è tenuto lontano da Carmide e per questo Socrate sollecita Crizia a chiamare il giovane al loro cospetto: non sarà certo sconveniente (αἰσχρόν) se Carmide discuterà con loro alla presenza del cugino, nonché suo tutore (ἐπίτροπος), Crizia.<sup>114</sup>

A differenza però di quel dialogo, l'arrivo di Carmide è reso possibile da una piccola bugia: Crizia infatti chiede a Socrate di fingersi (προσποιήσασθαι) medico e di dichiarare di avere un rimedio (φάρμακον) per il mal di testa, malessere che Carmide accusava poco prima.<sup>115</sup> Socrate non si sottrae, anche perché si scoprirà che, pur non essendo medico, conosce effettivamente una cura per questo dolore. L'avvicinamento di Carmide alla cerchia dei più anziani ci viene descritto con grande icasticità dal narratore Socrate, perché provoca nei presenti un comportamento comico a vedersi e incontinente: presi dal desiderio di voler fare spazio al giovane, in modo del tutto privo di controllo i presenti spingono a forza i loro vicini, con l'esito di farne cadere uno che si trova all'estremità e di farne alzare un altro. Carmide però si siede tra Crizia e Socrate.

La reazione al bel giovane è senza precedenti: Socrate resta ammutolito davanti allo sguardo irresistibile (ἀμήχανον)<sup>116</sup> di Carmide che, come per interrogarlo, si solleva

---

<sup>112</sup> Come già notato dall'*Alcibiade Maggiore*, secondo Socrate il volto non corrisponde all'individuo, che va invece ricercato nell'anima.

<sup>113</sup> *Charm.* 155a2-3.

<sup>114</sup> Come si è già detto, il fatto che Crizia ci venga presentato come tutore di Carmide assume senso all'interno della rappresentazione platonica e non va per forza ricercata la coerenza tra dati storici e funzioni. Sebbene egli sia un μειράκιον in formazione, presentare Carmide sotto la custodia di Crizia ha infatti soprattutto lo scopo di evidenziarne la sua scarsa autonomia, che verrà confermata nel seguito della discussione. Si ricordi che anche Alcibiade viene descritto come quasi ventenne e tuttavia ancora sotto la tutela di Pericle. L'unico che, come si vedrà, sembra smarcarsi da questa rappresentazione è Teeteto.

<sup>115</sup> Secondo HAZEBROUCQ (1997) 137, il mal di testa ha un valore simbolico, perché la testa, legata al cervello, è considerata la sede del pensiero già da Alcmeone. Il fatto però che si tratti di un mal di testa mattutino può far pensare che sia dovuto a una smodata assunzione di vino il giorno precedente, che quindi sarebbe una prova dell'assenza di σωφροσύνη del giovane. Crizia sembra aver espresso preoccupazione per chi sembra saggio ma non lo è davvero («Terribile (δεινόν) quando chi non ha senno (μὴ φρονῶν) sembra saggio (φρονεῖν)» DK 28), anche se l'assenza di contesto e l'ambiguità del termine δεινόν devono indurci a essere prudenti. Sicuramente però testimonia una discussione intorno al tema della σωφροσύνη.

<sup>116</sup> Più che indescrivibile, come intendono DORION (2004), CAMBIANO (1978) e REALE (2015), ἀμήχανον si potrebbe tradurre come "senza rimedio", come nel caso di un inganno (δόλος), di un dolore (ἄλγος) e una malattia (νόσος). Ἀμάχανος è definito Ἔρωσ in Saffo (fr. 130.1-2 V.). Si veda LSJ II.2. Sul rapporto tra sguardo e ἔρωσ si veda CAIRNS (2015), che insiste soprattutto sull'idea che, quando viene instaurata reciprocità tra gli amanti, il contatto visivo assume un ruolo fondamentale. In effetti il gioco di occhiate

(ἀνήγετο). Questo movimento, oltre a tradire l'enorme sicurezza del giovane, comporta verosimilmente uno spostamento inavvertito del mantello, che permette a Socrate di vedere τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου, la cui ambiguità carica eroticamente l'incontro, ma prepara il trasferimento della questione su un diverso tipo di interiorità, l'anima. La vista di ciò che era nascosto dal mantello fa avvampare (ἐφλεγόμεν) Socrate e lo fa uscire da sé (οὐκέτ' ἐν ἑαυτοῦ ἦν):<sup>117</sup> come una debole preda, egli si sente alla mercé di questo giovane leone.

Sebbene a stento (μόγις), Socrate riesce tuttavia a rispondere alla domanda di Carmide che gli chiede se conosce un rimedio per il mal di testa e quale esso sia.<sup>118</sup> Socrate dà dunque prova di senso del controllo, perché non soltanto resiste alla seduzione del giovane, ma riesce a instaurare con lui una conversazione. Carmide per parte sua continua a fare sfoggio di grande sicurezza. Quando infatti Socrate risponde alla sua domanda, dichiarando di essere a conoscenza di un rimedio per il mal di testa, a cui va però accompagnato un incantesimo (ἐπωδή), Carmide afferma con baldanza che allora lo metterà per iscritto; ma Socrate gli fa presente che sarà necessario persuaderlo e Carmide risponde con una risata maliziosa che effettivamente bisognerà che lo persuada. Il giovane sembra dunque voler percorrere una strada veloce per la sua cura, una ricetta scritta, e dà per scontato che otterrà il suo favore di Socrate grazie alla sua potente carica seduttiva.

Prima di spiegare in che cosa consista questo rimedio, Socrate ricorda a Carmide la pratica dei bravi medici che, al fine di curare una parte, adottano un approccio olistico curandosi del corpo nella sua interezza. Il giovane concorda sul fatto si tratti di un ottimo approccio e l'approvazione da parte di Carmide ha un effetto molto positivo su Socrate: costui recupera la propria forza (ἀνεθάρρησα) e sfrontatezza (ἢ θρασύτης συνηγείρετο), così come il proprio vigore (ἀνεζωπυρούμην).

Socrate spiega dunque in che cosa consista l'incantesimo e come ne sia venuto a conoscenza. Si tratta di un sapere straniero, perché l'ha imparato all'epoca dell'assedio da uno dei medici traci, seguaci di Zalmosside e capaci di rendere immortali. In modo

---

lanciate da Carmide a Crizia caratterizza lo sguardo di quest'ultimo come particolarmente significativo per la strutturazione dell'identità di Carmide.

<sup>117</sup> La fisiologia di questo incontro ricorda almeno in parte la celebre descrizione del fr. 31 V. di Saffo, in cui tra i sintomi descritti ci sono il silenzio e la sensazione di un calore avvampante sotto la pelle.

<sup>118</sup> *Charm.* 155e2-3. I ruoli in questo caso sono interamente ribaltati rispetto alla situazione ordinaria, ma soprattutto rispetto agli scambi di Socrate con i giovani. Si pensi al silenzio timoroso del pubblico di ragazzi del *Teeteto* e alle difficoltà di Alcibiade.

simile alla medicina greca, il trace prescrive una cura olistica, ma in grado di includere anche l'anima; rimedio per l'anima sono gli incantesimi, cioè i bei discorsi, capaci di generare σωφροσύνη.<sup>119</sup> Come in altre occasioni, l'autorità di questi insegnamenti non è ateniese, ha connotazioni divine o religiose e dunque non si iscrive direttamente nel personaggio di Socrate: non è lui a fondare questo sapere, ma, come gli altri che lo vogliano, anche lui si sottopone all'obbedienza di questi precetti.<sup>120</sup>

Al posto di Carmide, però, interviene Crizia, che loda il metodo di Socrate, sebbene ritenga che il giovane si distingua già rispetto ai suoi coetanei per il possesso della σωφροσύνη e non risulti inferiore neanche in nessun altro ambito. Socrate ricollega l'eccellenza di Carmide all'origine familiare, perché entrambi i rami, paterno e materno, possono vantare ascendenti di nobile origine; perciò—aggiunge Socrate—sta a Carmide decidere se può limitarsi al φάρμακον contro il mal di testa, visto che già possiede la σωφροσύνη, come ha affermato Crizia, o se ne è ancora privo e ha dunque bisogno degli incantesimi di Zalmosside.

Queste parole fanno arrossire (ἀνευθιρίασας) Carmide, cosa che agli occhi di Socrate lo rende ancora più bello; il senso del pudore (τὸ αἰσχυντηλόν), un sentimento adeguato alla sua età, non gli impedisce tuttavia di fornire una risposta che Socrate giudica per nulla priva di nobiltà.<sup>121</sup> Egli infatti si rende conto della sua situazione contraddittoria in cui si trova, perché non vuole né incensarsi né smentire Crizia e quindi non sa cosa

---

<sup>119</sup> *Charm.* 156d1-157c6. Cfr. *Phaedr.* 270c1-5, dove Fedro sostiene che, se bisogna dar retta a Ippocrate, anche nella cura del corpo è necessaria la conoscenza della natura del tutto (ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως). JOUANNA (2014) 10 ha sottolineato che questa espressione è stata di solito interpretata come «la natura dell'Universo»; egli propone tuttavia di intendere, sulla scorta di Galeno e di Ermia, commentatore del V secolo d.C., la natura dell'anima nella sua totalità; egli nota inoltre 10 n. 12 che Ermia connetteva questa lettura con il metodo diairetico, per il quale si è visto nel cap. 3 quanto è importante non attaccarsi solo ai nomi, ma considerare l'argomento nel suo complesso.

<sup>120</sup> Cfr. le osservazioni dei paragrafi 2.4.1. e 3.2.3. Per quanto riguarda gli stranieri, forse l'esigenza platonica è anche quella di non utilizzare tradizioni che potevano sollecitare posizioni diverse all'interno della città. Si pensi al diverso contesto della *Repubblica*, in cui la discussione si svolge durante un rito di nuova fondazione, e la situazione del *Timeo* e del *Crizia*, in cui due delle feste cittadine più importanti della città sono evocate: le Panatenee, che celebravano l'ateniesità, e le Apaturie, che sancivano immediatamente dopo la nascita il riconoscimento dell'ateniesità del neonato e poi, verso i sedici anni, l'ingresso nelle fratrie e l'inizio di quel percorso (tra cui anche il servizio militare) che li porterà a diventare pienamente cittadini. Sulle Panatenee come festa politica si veda CAMPESE/GASTALDI (1998)126: «Si tratta di una festa prettamente politica, destinata a sancire la grandezza di Atene e il prestigio dei cittadini di fronte agli stranieri e a tutti coloro che, pur vivendo entro la città, non partecipano allo statuto di *politai*», e le precisazioni di Parker già citate sull'ambiguo statuto degli stranieri. Sulle Apaturie si veda PARKER (2005) 458-461.

<sup>121</sup> Possiamo vedere all'opera un conflitto interiore. Carmide infatti arrossisce per l'occorrenza concomitante di due sentimenti, la morale tradizionale, che impone la modestia nel definire le proprie qualità, e il rispetto nei confronti di Crizia che, come ammetterà subito dopo, non si sente di smentire.

rispondere.<sup>122</sup>

Per togliere Carmide dall'*impasse* Socrate gli propone di condurre la ricerca insieme (κοινῆ ἄν εἴη σκεπτέον; ἐθέλω σκοπεῖν μετὰ σοῦ)<sup>123</sup> e Carmide accetta di buon grado. L'indagine inizia, secondo le modalità socratiche, andando in cerca di una definizione, che Carmide dichiara di poter *forse* fornire. Il giovane è insomma ben disposto e, almeno in questo momento, sembra non voler dare l'immagine di qualcuno che ha il sapere in tasca. Anzi, sembra mostrare una leggera ritrosia nel rispondere,<sup>124</sup> che tuttavia lascia subito il posto alla sua prima definizione: σωφροσύνη è fare (πράττειν) le cose con ordine (κοσμίως) e calma (ἡσυχῆ).

Inizia qui una sezione di discussione dialettica che segue i canoni della pratica socratica: l'interrogazione si serve di esempi da vari ambiti concreti (la scrittura, la lotta, la musica) e da essa risulta che, al contrario, in casi simili viene considerato bello ciò che viene fatto velocemente. Questa prima considerazione mette in allerta Carmide e instilla in lui il dubbio che la definizione non sia corretta;<sup>125</sup> in effetti la coincidenza tra cose belle e cose temperanti, data per scontata da Socrate e confermata da Carmide, evidenzia come in molti casi siano le cose fatte velocemente a essere considerate belle e dunque la σωφροσύνη non può coincidere con l'agire con calma.

Socrate propone allora di ricominciare da capo l'indagine, suggerendo una particolare modalità con cui Carmide può ricavare la definizione:

«Allora, Carmide» dissi io «ricominciamo da capo, facendo più attenzione (προσέχων τὸν νοῦν) e dopo aver guardato in te stesso (εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψας) e aver riflettuto su ciò che la moderazione con la sua presenza possa produrre in te (ἐννοήσας ὁποῖόν τινά σε ποιεῖ), e individuato quale essa debba essere per renderti (ἀπεργάζοιτο) tale, prendendo in considerazione (συλλογισάμενος) tutti questi elementi, dimmi bene e con coraggio (ἀνδρείως) che cosa ti sembra che sia».<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> *Charm.* 158c5-d6. In uno stato simile si troverà Teeteto all'inizio del dialogo. Questo stesso stato di dipendenza da un'autorità verrà vissuto in modo particolare da Teodoro e, in misura minore, da Teeteto rispetto ai confronti di Protagora, cfr. oltre.

<sup>123</sup> *Charm.* 158e2. Di una naturale predisposizione alla timidezza del personaggio ci parla Senofonte *Mem.* 3.6.1.

<sup>124</sup> *Charm.* 159b1-2.

<sup>125</sup> *Charm.* 160b6: κινδυνεύει.

<sup>126</sup> *Charm.* 160d5-e1. Dal confronto con ἐμβλέπειν εἰς τὸν ὀφθαλμόν (*Alc. I* 132e) mi sembra che questo sguardo non coincida con un semplice sguardo interiore, ma possa essere pensato come uno sguardo "penetrante", che considera il soggetto nella sua globalità. Questo perché, come si è visto, non ci può essere una reale scissione tra ἦθος visibile e invisibile. Difatti, Socrate è interessato a ciò che la presenza della temperanza *produce* (ποιεῖ) e la risposta di Carmide parte implicitamente dalla constatazione di essere arrossito.

(*modif.*)

Questa indicazione che Socrate fornisce al giovane è in realtà un'indicazione di metodo: Carmide deve partire dalla sua personale esperienza e considerare quando è possibile associare certi suoi comportamenti alla presenza della moderazione. Carmide sembra aver recepito le parole di Socrate e passa qualche secondo in silenzio prima di rispondere:

Dopo aver un poco indugiato (ἐπισχών) e aver riflettuto su se stesso, mi rispose come un vero uomo (ἀνδρικῶς): «Mi sembra allora che la temperanza (σωφροσύνη) produca un sentimento di vergogna, che renda l'uomo modesto e che pertanto la temperanza sia come il pudore». (*modif.*)<sup>127</sup>

Con questa definizione, che rispecchia per certi versi il senso comune,<sup>128</sup> Carmide implicitamente riconosce di essere in possesso della σωφροσύνη, perché, come abbiamo visto, poco prima si è lasciato andare alla manifestazione di un certo pudore. Questa osservazione può essere considerata una forma di arroganza, ma è soprattutto la spia di come l'interlocutore sia stato in grado di gettare uno sguardo riflessivo su di sé. In effetti, la σωφροσύνη, che è anche capacità di restare al proprio posto, rende possibile riconoscere i propri limiti. La capacità mostrata da Socrate nel riuscire a far arrossire questo giovane spavaldo è simmetrica al modo nuovo in cui Carmide ha imparato a guardarsi attraverso lo sguardo socratico. In ogni caso la nuova formulazione viene immediatamente confutata da una citazione di Omero, che testimonia come il pudore non sia una cosa buona per chi è nel bisogno:<sup>129</sup> la tradizione contraddice la tradizione.

Alla confutazione di questa seconda definizione Carmide però non aspetta di essere nuovamente sollecitato da Socrate; anzi, diversamente dal comportamento forse un po' affettato delle risposte precedenti, reagisce immediatamente proponendo una terza definizione:

Ma esamina ora come ti pare che sia questa definizione della temperanza.

---

<sup>127</sup> *Charm.* 160e2-5. L'ἐπισχών di Carmide è un tratto positivo, perché l'accomuna a Socrate, che in diversi luoghi ci viene descritto mentre si ferma a pensare (il caso più celebre è l'inizio del *Simposio*, ma cfr. anche *Phaed.* 95e7). Si ferma anche Dionisodoro, ma la sua è una finta per sferrare un attacco nei confronti di Socrate (*Euthd.* 302b3-8), per l'analisi di questo passo si rimanda a 5.1.2.4.1. Diverso è invece l'ὀκνέω, l'esitare timoroso di Teeteto.

<sup>128</sup> HAZEBROUCQ (1997) 173.

<sup>129</sup> Hom. *Od.* 17.347.

Infatti, poco fa mi sono ricordato di una cosa che ho sentito dire da un altro, ossia che la temperanza sarebbe il fare le cose che sono proprie (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν).<sup>130</sup>

Anche la reazione di Socrate è immediata, quasi un'aggressione, rispetto al comportamento abituale del personaggio:

«Furfante (ὦ μισρῆ), hai sentito dire questo da Crizia qui presente o da qualcun altro dei sapienti (τῶν σοφῶν)».

«Forse da qualcun altro» disse Crizia «non certo da me!»

«Ma che differenza fa» disse Carmide «da chi l'ho sentito dire?»

«Non fa nessuna differenza» dissi io «In generale si deve indagare non chi ha detto questo, ma se sia detto in modo giusto (ἀληθές) o no».<sup>131</sup>

Preso dal desiderio di non fare brutta figura, preoccupazione che si ritroverà nel suo tutore Crizia, Carmide preferisce ripetere un'idea non sua, appoggiandosi all'autorità di un'opinione diffusa nella cerchia socratica.<sup>132</sup> Nonostante ciò, Socrate confuta anche questa definizione enigmatica<sup>133</sup> e lo fa con una certa violenza espressiva, che di solito troviamo in bocca a personaggi come Trasimaco o Callicle. Socrate infatti pone una sola possibile alternativa alla difficoltà riscontrata in questa definizione: chi l'ha proposta si esprimeva per enigmi, perché non era certo così fesso (εὐήθης), oppure Carmide l'ha ascoltata da uno scemo (ἡλιθίου).

Il giovane dichiara effettivamente di non sapere che cosa intendesse dire il sapiente a cui si deve questa definizione, ma—aggiunge Carmide ridendo sotto i baffi (ὑπεγέλα) e guardando fisso (ἀπέβλεπεν) Crizia—che neanche chi sosteneva quest'opinione sapeva di cosa stesse parlando. Questo siparietto derisorio provoca la reazione di Crizia che, come Trasimaco nella *Repubblica*, aveva già dato segnali di voler intervenire e il narratore Socrate non manca di farci visualizzare questo Crizia in ebollizione. Anche il

---

<sup>130</sup> *Charm.* 161b3-c6.

<sup>131</sup> *Charm.* 161c8-d6. Cfr. *Phaedr.* 275c1. Si noti come Socrate, nella sua retorica filosofica, promuova l'indifferenza della fonte del discorso (l'autorità) e invece insista sulla centralità di interessarsi ai destinatari, oltre che ovviamente alla verità di quanto viene detto.

<sup>132</sup> Per l'analisi di questo genere di relazione di sapere si rimanda al paragrafo 5.3.2. Qui basti notare che in un certo senso Socrate si scaglia contro la sua stessa autorità, perché questo pensiero doveva essere probabilmente da lui condiviso e promosso. La confutazione che segue ha in realtà un aspetto antilogico, ma quello che importa a Socrate è mostrare al giovane la necessità di non ripetere idee ricevute. La stessa cosa suggeriva Socrate ad Alcibiade (*Alc. I* 114d10-e11).

<sup>133</sup> *Charm.* 161c9 e 162a10-b3. Come si è visto, parlare per enigmi è proprio dei poeti, un aspetto non trascurabile dato che Crizia fu anche poeta.

più anziano tutore è spinto dal desiderio di acquisire, o meglio, in questo caso, di conservare la sua buona reputazione (φιλοτίμως ἔχων) nei confronti di Carmide e degli altri presenti. A differenza del retore, però, Crizia si è trattenuto da solo ed è soltanto quando i due interlocutori lo stanno non troppo celatamente deridendo che si decide ad intervenire.

Da questo momento in poi la discussione si svolge interamente tra Socrate e Crizia e il miglioramento del giovane, l'obiettivo che era stato dichiarato inizialmente, passano completamente in secondo piano.<sup>134</sup> Soltanto in conclusione del dialogo Socrate, memore del motivo per cui era cominciata la discussione, si rivolge di nuovo a Carmide, dichiarandosi dispiaciuto soprattutto per lui che la ricerca abbia dato un esito infruttuoso. Nel corso della conversazione Carmide sembra comunque aver raggiunto una chiara consapevolezza della sua ignoranza in merito alla σωφροσύνη e anzi dubita di possederla.

Ma, per Zeus, Socrate, io non so se possiedo o no la temperanza. Infatti, come potrei sapere quello che, come tu affermi, neppure voi siete stati capaci di dire che cosa sia? Io, però, non credo molto a quello che dici, e credo di avere molto bisogno dell'incantesimo (ἐπωδῆς); e, per quanto mi riguarda, nulla vieta che tu mi faccia l'incantesimo tutti i giorni (ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ), fintanto che tu ritieni che io ne abbia a sufficienza.<sup>135</sup>

Ma ancor di più Carmide sembra aver sviluppato un diverso tipo di relazione con Socrate. Il giovane infatti ritiene di aver bisogno dell'incantesimo socratico, ma allo stesso tempo non accetta passivamente il giudizio dato su di lui da Socrate.<sup>136</sup> Da seduttore a sedotto, Carmide sembra ora davvero pronto per una trasformazione che gli permetterà quel lungo cammino verso la virtù che solo la vita filosofica può garantire.

---

<sup>134</sup> *Charm.* 157c7-d4: «Dopo aver ascoltato queste parole Crizia disse: “Sarebbe davvero una fortuna inaspettata, Socrate, se, per il mal di testa, il giovane sarà costretto a diventare migliore anche nell'intelligenza e proprio per il mal di testa!».

<sup>135</sup> *Charm.* 176a6-b4. Sull'importanza della ripetizione dei discorsi e dunque della continua esposizione all'esperienza filosofica si vedano *Men.* 85c10-12, in cui Socrate spiega a Menone che se lo schiavo verrà interrogato ripetutamente e in modi diversi (πολλάκις καὶ πολλαχῆ) acquisirà una conoscenza stabile, e *Grg.* 513c7-d1. Il fatto che nel secondo caso Socrate individui nell'amore per il δῆμος il motivo per cui Callicle non è persuaso va riferito al fatto che è cresciuto in un sistema politico (la δημοκρατία) che ha instillato in lui alcune (cattive) credenze. In effetti, egli è la prima vittima di quel modellamento (πλάττειν) dei bambini che vuole qui condannare vigorosamente.

<sup>136</sup> Cfr. invece come aveva inizialmente accettato passivamente le lodi di Crizia.

Ma sul finale un dubbio rimane: l'investitura di Crizia, che autorizza il passaggio di consegne, ci dice che l'ombra prepotente del tutore è ancora presente.<sup>137</sup> L'apparente transizione è accordata da Crizia in quello che va probabilmente considerato un *a parte*,<sup>138</sup> non udibile da parte di Socrate, in cui capiamo che Carmide è ancora "schiavo" del suo ἑραστής e ubbidisce agli ordini.<sup>139</sup> L'atmosfera da complotto e la forza a cui si accenna alla fine del dialogo inseriscono un presagio funesto sulla condotta e la sorte dei due tiranni, ma soprattutto sul ruolo negativo esercitato da Crizia nei confronti del giovane cugino. Al contrario di ciò che avviene nella *Repubblica*, il tentativo di persuasione iniziale è degenerato in un inutile e rovinoso abuso della forza.

#### 4.2.3. *Teeteto*

Il *Teeteto* presenta una caratteristica unica nel panorama dei Dialoghi: non è infatti un dialogo interamente mimetico, ma non è neanche diegematico *strictu sensu*. La breve parte mimetica viene infatti interrotta dalla lettura da parte di uno schiavo di un testo redatto da Euclide.<sup>140</sup> L'entrata in scena di Teeteto è preceduta da due elogi, appartenenti a momenti diversi.<sup>141</sup> Nella cornice Euclide incontra Terpsione e gli racconta in quali tremende condizioni versa Teeteto; entrambi gli uomini concordano

---

<sup>137</sup> Come si è visto, nell'*Alcibiade* è invece l'ombra del δῆμος a preoccupare Socrate

<sup>138</sup> Che questo sia una *a parte* si può intuire dal fatto che Socrate dice: «Voi due, che pensate di fare?» e Carmide risponde «Niente, abbiamo già preso la decisione (βεβουλευόμεθα)»; Socrate non ha perciò sentito cosa si sono detti i due. Il βεβουλευόμεθα conferma l'ombra gettata sulla condotta politica dei due. Da quest'analisi, che non ha preso in considerazione la figura di Crizia perché non appare come un vero e proprio rivale, mi sembra che si possa affermare che Platone *non* rappresenti Crizia in modo positivo (cosa che viene confermata se si guarda anche al personaggio del *Crizia*); Carmide sembra invece solo il prodotto di questa cattiva frequentazione. Quest'osservazione, oltre a iniziare a mostrare che forse, più che di rivali, bisognerebbe parlare di *maestri rivali*, conferma inoltre che sia nel *Carmide* che nel *Crizia* viene messo in scena l'oligarca, come aveva già sostenuto ROSENMEYER (1949) 406.

<sup>139</sup> *Charm.* 176b9-c3 (*modif.*): «Sta' certo che lo seguirò, disse, e non lo lascerò. Sarebbe una cosa terribile, infatti, se non ubbidissi a te che sei mio tutore (πειθοίμην σοὶ τῷ ἐπιτρόπῳ) e non facessi quanto mi comandi (κελεύεις) Ma io, disse, te lo comando (κελεύω ἔγωγε)» Forse una traduzione più vicina al greco di questa frase sarebbe: «Ma sono io a comandartelo!»; Crizia vuole tracciare la sua zona di influenza. Un'altra scena di complotto è quella all'inizio del V libro della *Repubblica* tra Adimanto e Polemarco, che costringe Socrate ad affrontare i punti che consentiranno l'instaurazione di una città giusta. Per un'analisi di questo passo si veda il paragrafo 5.1.2.4.2.

<sup>140</sup> Questa caratteristica permette al fruitore di tornare a essere spettatore di una messa in scena diretta e di fare così la stessa esperienza del dialogo che fanno i due personaggi della cornice.

<sup>141</sup> BLONDELL (2002) 12 ricorda l'esistenza di due prologhi diversi.

sulla natura eccezionale di quest'uomo.<sup>142</sup> Anche nel dialogo vero e proprio l'ingresso di Teeteto è anticipato da uno scambio tra Teodoro, esperto di geometria, e Socrate, che si mostra interessato a scoprire chi dei giovani Ateniesi sia sembrato in possesso di una buona predisposizione naturale. Teodoro gli fa allora il nome di Teeteto, che Socrate scopre di conoscere, anche se solo di vista, e che può dunque ricollegare alla famiglia di Eufronio di Sunio.

[TEOD.] Invece—non arrabbiarti con me—non è bello, anzi ti assomiglia per via del naso camuso e per gli occhi sporgenti; ha queste caratteristiche, sebbene in forma meno accentuata rispetto a te (ἤττον δὲ ἢ σὺ ταῦτ' ἔχει.). Dunque ne posso parlare senza timore (ἀδεῶς). Sappi che tra quanti ne ho incontrati —e ne ho avvicinati davvero molti—non ho mai conosciuto uno così straordinariamente fornito di doti naturali (οὕτω θαυμαστῶς εὖ πεφυκότα). In effetti uno che sia così ben disposto all'apprendimento (εὐμαθῆ), come sarebbe difficile per un altro, e che sia anche eccezionalmente mite (πραῶν διαφερόντως), e oltre a ciò coraggioso (ἀνδρεῖον) a confronto di chiunque, io francamente non pensavo esistesse né vedo che esiste. Al contrario, quelli che, come lui, sono acuti (ὄξεις), perspicaci (ἀγχίνοι) e dotati di memoria (μνήμονες), risultano anche, nella maggior parte dei casi, facilmente soggetti ad attacchi d'ira (πρὸς τὰς ὀργὰς ὀξύρροποιί) e si lasciano

---

<sup>142</sup> *Theaet.* 142b6-d3. Il giovane viene definito con la formula fissa καλὸς τε καὶ ἀγαθός, anche se, come si vedrà, la prima caratteristica verrà smentita da Teodoro stesso poco dopo. Teeteto fu un matematico illustre e a lui vengono ascritte alcune scoperte in questo campo. Alcuni problemi sono sorti in particolare dalla difficoltà nel conciliare le date drammatiche e i dati storici. La discussione tra Teeteto e Socrate viene presentata come avvenuta intorno al 399 a.C. perché, proprio in conclusione del dialogo (*Theaet.* 210d2-4), Socrate dichiara di doversi recare al Portico dell'arconte Re per ricevere formalmente l'accusa di Meleto. Nella cornice, invece, Terpsione ed Euclide fanno riferimento a una battaglia svoltasi a Corinto, in cui Teeteto sarebbe stato ferito. I due parlerebbero perciò o della battaglia di Nemea (394 a.C.) o della battaglia di Corinto (369 a.C.). Nel primo caso la perplessità sorge dal fatto che risulta difficile pensare che il giovane Teeteto abbia raggiunto in così poco tempo una grande fama; nel secondo, è invece improbabile che Euclide abbia intrapreso, ormai ottantenne, 30 km in un giorno solo. Come si è già detto, se si cerca una corrispondenza fedele tra dettagli della rappresentazione e i dati storici si rischia di perdere di vista il modo in cui operano i Dialoghi, che partono da dati più o meno verosimili; sulla base delle osservazioni di MELE (2002) propendo per la datazione alta. Va inoltre notato che il prologo getta un'ombra di ambiguità sul personaggio. Innanzitutto la lode delle doti di Teeteto si svolge tra Terpsione ed Euclide, di cui sappiamo, almeno nel caso di quest'ultimo, l'estrema vicinanza a Socrate e Platone. Parliamo perciò di personaggi che gravitavano nell'ambiente socratico (Euclide avrebbe ospitato Platone a Megara dopo la morte di Socrate), che dovevano perciò conoscere il giovane Teeteto. Se poi Euclide si focalizza sul giudizio di Socrate e sulla qualità delle discussioni, le lodi rivolte a Teeteto nella cornice riguardano il suo valore militare. Inoltre, sulla base di MELE (2002) 250-252, che contesta con buone ragioni l'idea che Teeteto abbia 14-16 anni (Teeteto non è infatti più sotto la guida di un tutore ed è probabile che sia circa ventenne), si può leggere l'espressione εἰς ἡλικίαν ἔρχομαι «raggiungere la maggiore età» come un riferimento al passaggio dalla condizione di μειράκιον a quella di νέος e non al raggiungimento di un'età avanzata. BOERI (2015) 364 lo ritiene invece un ragazzino di quindici o sedici anni. Non va infine dimenticato che ἐλλόγιμον significa «degnò di considerazione» e non famoso e in ogni caso è semmai il dialogo raccontato/letto che ambisce a creare questa fama di Teeteto. Si trova una discussione delle notizie su Teeteto in NAILS (2002) 275-278.

agitare come navi senza zavorra, e sono per natura più invasati (μανικώτεροι) che veramente coraggiosi (άνδρειότεροι); viceversa i più posati (έμβριθέστεροι) risultano in generale, quanto all'attitudine all'apprendimento, ottusi (νωθοί) e dotati di scarsa memoria (λήθης). Costui invece, nell'apprendimento e nello studio, procede in modo liscio, con sicurezza ed efficacia, con grande mitezza, come un filo d'olio che scorre senza far rumore, cosicché lascia sbalorditi che un giovane di quell'età sia in grado di conseguire questi risultati.<sup>143</sup>

La descrizione di Teeteto prende in conto tutte le caratteristiche di Teeteto, compreso il suo aspetto fisico che, a differenza delle altre doti, non si distingue per la sua eccellenza.<sup>144</sup> Tuttavia, il giovane non sembra estraneo né all'allenamento fisico<sup>145</sup> e durante la discussione rivelerà che la sua educazione è già abbastanza avanzata.<sup>146</sup> È inoltre di buona famiglia e, sebbene sia stato impoverito dai cattivi tutori del suo patrimonio, si mostra generoso.<sup>147</sup>

Teeteto viene fatto avvicinare<sup>148</sup> e in effetti dà immediatamente prova delle sue doti naturali e del suo carattere mite. Può sembrare azzardato affermare che già in questo breve scambio emergano le doti del giovane; tuttavia, se si confronta l'atteggiamento di Teeteto con quello del giovane Alcibiade, emerge immediatamente la differenza. Teeteto non esita a rispondere se interrogato, non vuole risultare troppo veemente nell'accettare le critiche di Socrate al maestro,<sup>149</sup> si compiace dei complimenti di

---

<sup>143</sup> *Theaet.* 143e7-144b6.

<sup>144</sup> Come è stato notato da BLONDELL (2002) 257, NAPOLITANO VALDITARA (2011) e BOERI (2015) le doti di cui è provvisto Teeteto sono le stesse di cui è provvisto il filosofo nella *Repubblica*; tali nature sono però facilmente soggette all'ira, se acuti e dotati di natura, mentre coloro che hanno un carattere più mite sono di solito lenti nell'apprendimento e ottusi: trovare le due tipologie mescolate è un caso raro. Come si vedrà, in realtà la mitezza naturale di Teeteto è a volte un ostacolo alla discussione.

<sup>145</sup> *Theaet.* 144c1-3.

<sup>146</sup> Teeteto dichiara (*Theaet.* 145c6-d2) di conoscere la geometria, anche dei solidi (*Theaet.* 148b2-3), l'astronomia, l'armonia, il calcolo (λογισμοί) motivo per cui frequenta Teodoro, e mostra di conoscere il pensiero di Protagora per averlo letto spesso (*Theaet.* 151e8-152a5), così come la tesi secondo cui opinione vera e conoscenza sono la stessa cosa (*Theaet.* 201c4-d4), per cui FERRARI (2011) 487 n. 309 indica una possibile origine antistenica. Come ha notato per prima BLONDELL (2002) 256-259, la descrizione delle doti naturali di Teeteto corrisponde alla descrizione delle nature filosofiche e le discipline da lui conosciute sono in linea con quanto previsto dal programma educativo della *Repubblica*; in particolare la studiosa nota come Teeteto conosca la geometria dei solidi e sia perciò pervenuto a uno degli stadi più avanzati di quella formazione (*Resp.* 528a9-d10).

<sup>147</sup> Secondo la ricostruzione di MELE (2002) 249, la ricchezza della famiglia di Teeteto dipendeva dallo sfruttamento delle miniere del Sunio, demo di cui era originario.

<sup>148</sup> La scena sembra svolgersi in questo modo: Teodoro e Socrate si trovano in un luogo all'aperto e stanno discutendo, quando sopraggiunge una compagnia di giovani in arrivo dal portico esterno, dove si stavano unendo (il che presuppone che questi giovani stessero per allenarsi); sull'intricato legame di dati reali e finzione si veda MELE 2002.

<sup>149</sup> *Theaet.* 145a14. Di fronte allo schermirsi di Teeteto Socrate lo richiama agli accordi presi. Secondo BOERI (2015) 363 n. 11 questi accordi non sono mai stati contratti. In realtà si può pensare che i patti di

Socrate, ma con umiltà,<sup>150</sup> così come modestamente riconosce che il suo apprendimento è ancora *in fieri*.<sup>151</sup> Dopo aver sondato le discipline a cui si è dedicato Teeteto (geometria, astronomia, armonia e calcolo), Socrate spiega l'oggetto del suo piccolo dubbio, che cosa sia la conoscenza (ἐπιστήμη). Si fa però prendere dalla concitazione e da un desiderio di discutere che a prima vista può sembrare eristico, con la conseguenza che i presenti, compreso Teeteto, rimangono in silenzio.<sup>152</sup>

Per mediare la ripresa della discussione interviene Teodoro, che però si schermisce dal tentativo socratico di coinvolgerlo, adducendo come scusa la poca abitudine—si potrebbe dire lo scarso allenamento—a questo genere di discussioni (τῆς τοιαύτης διαλέκτου) e l'età avanzata che gli impedisce di essere abbastanza malleabile per adattarvicisi.<sup>153</sup> Declina perciò il compito di rispondere a qualcuno dei giovani e in particolare a Teeteto che, ancora una volta, dà prova di buon carattere: accetta coraggiosamente un compito non facile, forse anche smisurato per la sua età, e si mostra ben lieto di essere corretto, nel caso in cui risponda in modo sbagliato.<sup>154</sup>

Sebbene coraggioso, la prima risposta di Teeteto corrisponde a un livello di comprensione della domanda di Socrate molto basilare e ingenuo: il giovane, invece di fornire una definizione, si limita ad elencare dei casi concreti, come la geometria e le altre discipline che Teodoro insegna. La segnalazione di questo primo errore viene accettato senza alcun fastidio da Teeteto e Socrate fornisce un'ulteriore indicazione metodologica, servendosi dell'esempio dell'argilla per rendere più chiaro cosa stanno cercando: non è perciò accettabile una τέχνη precisa come risposta, anche perché, come precisa Socrate, in questo modo ci si rischia di incamminare su una strada molto lunga,

---

cui parla Socrate riguardino quanto detto poco prima: per chi ascolta, l'impegno di osservare (ἀνασκέψασθαι) la persona lodata, per quest'ultima, il dovere di dar prova di sé (ἐπιδεικνύναι).

<sup>150</sup> *Theaet.* 145b10-11.

<sup>151</sup> *Theaet.* 145d3. Teeteto riconosce i limiti della sua conoscenza e, diversamente dai δημιουργοί e dai poeti dell'*Apologia*, non crede di sapere anche ciò che esce da questi limiti.

<sup>152</sup> Come spiega Nicolao di Mira nei suoi *Progimnasi* 9.66: «la cura per lo stile è estranea al *pathos*, mentre aggiungere un argomento dopo l'altro rapidamente e brevemente è tipico tanto di chi gioisce quanto di chi dispera», citato e tradotto da VENTRELLA (2005) 184.

<sup>153</sup> Teodoro di Cirene fu, secondo Diogene Laerzio, maestro anche di Platone (Diog. Laer. 3.16). Non abbiamo altre fonti su questa notizia se non in Senofonte (Xen. *Mem.* 4.2.10). Come si vedrà, Teodoro cercherà in tutte le occasioni di sottrarsi all'interrogare socratico, rimpallando il ruolo di rispondente all'allievo; si veda in particolare *Theaet.* 165b6. Sulle notizie di epoca più tarda NAILS (2002) 282.

<sup>154</sup> *Theaet.* 146c4-5. Sin dall'inizio del dialogo viene posto il tema della malleabilità dell'anima rispetto alla conoscenza, che però varia in base all'età. Non si può invece dire che Teeteto accetti il ruolo in maniera arrogante, perché, probabilmente consapevole della difficoltà del compito, assume la parte per rispetto del suo maestro e di Socrate. Sulla buona disposizione verso la confutazione come tratto del φιλόσοφος si veda *Grg.* 458a3-b1, dove si parla addirittura di piacere.

quando è presente un sentiero più breve.<sup>155</sup>

Teeteto però non si limita ad accettare la correzione e integra l'esempio di Socrate con un'associazione: il metodo descritto da Socrate gli ricorda infatti un procedimento che ha utilizzato con il suo compagno di studi e allenamento, Socrate il Giovane per portare ad unità una serie di casi geometrici.<sup>156</sup> Anche se l'unità di cui parla Teeteto non corrisponde a ciò che Socrate intende come un buon procedimento di definizione,<sup>157</sup> Teeteto ha comunque dato prova del suo spirito di iniziativa e Socrate ne è rimasto impressionato.

Il giovane però non si sente così sicuro con la dialettica quanto ha mostrato invece di esserlo con la geometria, perciò non si sente in grado di rispondere alla domanda sulla conoscenza.<sup>158</sup> Socrate allora incoraggia il giovane, facendogli presente che l'impresa in questione è davvero ardua e che dunque un eventuale fallimento non lo sminuirà: conta soltanto che non si perda d'animo (προθυμήθητι) durante questa ricerca.<sup>159</sup>

L'impegno di Teeteto è fuori discussione e anzi, se la risoluzione dipendesse esclusivamente da ciò, la definizione apparirebbe chiaramente. Come già nell'*Alcibiade*,<sup>160</sup> Socrate invita perciò il giovane interlocutore a imitare (μιμούμενος) la risposta e questo può essere letto come un segnale del fatto che sta cercando di far apprendere la dialettica a Teeteto tramite la sua pratica. Utilizzando un esempio concreto, da un ambito che il giovane conosce, Socrate tenta di familiarizzarlo a questa tecnica. La dichiarazione successiva di Teeteto è in pieno spirito filosofico:

---

<sup>155</sup> *Theaet.* 146e7-147c6.

<sup>156</sup> I casi qui citati riguardano le δυνάμεις «potenze»; bisogna tuttavia stare attenti a non confondere queste potenze geometriche (linee a partire dalle quali viene costruito un quadrato) con le nostre potenze aritmetiche. Va inoltre tenuto presente che il problema riguarda i cosiddetti numeri irrazionali. Per una spiegazione dettagliata si veda NARCY (2016) 311-313 nn. 48-51. Come ha notato giustamente BLONDELL (2002) 261-262, questa descrizione mostra come Teeteto abbia già praticato una forma di cooperazione, non dialogica, ma geometrica, con il giovane omonimo di Socrate: segno di una grande predisposizione e del buon effetto che il curriculum ha avuto sul giovane e che lo ha educato alla collaborazione.

<sup>157</sup> NARCY (2016) 313 n. 52.

<sup>158</sup> *Theaet.* 148b6-9.

<sup>159</sup> *Theaet.* 148c10-d3. La famiglia di termini legata a προθυμέομαι ricorre con una certa insistenza nel dialogo. Curiosamente FERRARI (2016) traduce il verbo in due modi diversi ("sforzarsi" e "desiderare") a seconda che Socrate si rivolga a Teeteto o a Teodoro. È probabilmente meglio optare per una soluzione unitaria, tanto più che Teodoro sembra invece voler sfuggire costantemente alla discussione. Traduco con «perdersi d'animo» per cercare di mantenere il collegamento con il coraggio e lo θυμός; per προθυμία è invece più difficile conservare questa sfumatura. Cfr. anche l'iniziale θάρρει.

<sup>160</sup> Cfr. *Alc.* I 108b1-7.

[TEET.] Sappi però, Socrate, che ho già più volte tentato di indagare questo problema, sentendo le domande che tu ponevi. Tuttavia non posso persuadermi di essere in grado di dire qualcosa di sufficientemente sensato, e neppure di sapere ascoltare qualcun altro rispondere in modo conforme alle tue indicazioni, ma neanche di sapermi sbarazzare di qualcosa che sta veramente a cuore.<sup>161</sup>

Il giovane dichiara dunque di essersi già dedicato alla questione e di aver già ascoltato, nel ruolo di pubblico, le domande di Socrate. All'interesse che Teeteto dimostra per la questione va poi aggiunta la modestia e l'ἀπορία nella quale si trova. La condizione del giovane è presto spiegata da Socrate: Teeteto ha le doglie.<sup>162</sup>

Dopo avergli spiegato con un lungo discorso in cosa consista questa pratica, la maieutica, che ha ereditato da Fenarete, la madre levatrice, Socrate esorta Teeteto a comportarsi da uomo (ἀνδρίζη)<sup>163</sup> e a fornire una nuova definizione. Come in precedenza, Teeteto cede di fronte alle esortazioni (παρακελευομένου) di Socrate perché «sarebbe vergognoso (αἰσχρόν) non impegnarsi (προθυμῆσθαι) in tutti i modi a dire ciò che si è in grado di dire».<sup>164</sup>

Teeteto prende coraggio e definisce la conoscenza (ἐπιστήμη) come percezione (αἴσθησις).<sup>165</sup> Socrate accoglie la definizione di Teeteto con quello che si potrebbe definire un rinforzo (εὖ γε καὶ γενναίως, ὦ παῖ),<sup>166</sup> ma, in continuazione con l'immagine del parto, ritiene che sia necessario verificare se quanto è stato detto sia fertile o sterile. Aggiunge inoltre che la definizione di Teeteto è uguale a quella di Protagora, sofista che, come scopre Socrate in quel momento, il giovane ha letto.<sup>167</sup> La definizione di Teeteto è

---

<sup>161</sup> *Theaet.* 148e1-6. Seguo qui la *lectio* μέλειν, adottata anche da FERRARI (2011) 230 n. 39 con buone ragioni, e non μέλλειν, come legge NARCY (2016).

<sup>162</sup> Per l'analisi dell'immagine del parto si veda il paragrafo 5.3.2. L'ἀπορία è il primo elemento che porta alla trasformazione su questo aspetto si vedano GORDON (1996), KAHN (1996) 95-100 e CANDIOTTO (2012α).

<sup>163</sup> *Theaet.* 151d5. FERRARI (2011) intende ἀνδρίζη come un congiuntivo attivo alla terza persona e lo riferisce al dio («infonde la forza»). Considerato il doppio piano, divino e umano, che Socrate sembra istituire (*Theaet.* 150d8-e1: «il fatto è che il dio ed io siamo responsabili della maieutica»), l'atteggiamento di fuga socratica che Teeteto sembra qui adottare e i continui appelli al coraggio, mi sembra che vada riferito a Teeteto.

<sup>164</sup> *Theaet.* 151d7-e1. Si vede qui all'azione un'altra vergogna rispetto a quella della confutazione, che è la vergogna del vero φιλόσοφος.

<sup>165</sup> FERRARI (2011) 244 n. 59 nota l'ampia gamma di sfumature del termine αἴσθησις, ma opta per questa resa sulla base dei tipi di fenomeni considerati nel seguito del dialogo: non soltanto sensazioni, ma anche percezioni indipendenti dal piano del sensibile.

<sup>166</sup> Si noti che l'impiego di παῖς sembra qui anticipare l'idea di dipendenza dalla concezione protagorea, che verrà smascherata subito dopo: dialogicamente parlando, allora, Teeteto è ancora un παῖς, incapace di generare il proprio sapere.

<sup>167</sup> *Theaet.* 151e8-152a6.

dunque l'occasione per discutere la tesi di un illustre sofista, dietro alla quale si cela una dottrina "segreta", che annovera tra i suoi padri Eraclito, ma anche poeti come Omero. Non è questa la sede per ricostruire nel dettaglio le mosse argomentative di Socrate e la loro eventuale debolezza: è possibile però registrare le reazioni di Teeteto.

Il giovane continua a dar prova delle doti che Teodoro ha descritto: segue la complessa andatura delle argomentazioni con interesse, si esprime mostrando una certa cautela,<sup>168</sup> non esita ad ammettere che non ha capito un passaggio specifico,<sup>169</sup> ma soprattutto non risulta infastidito dagli esiti paradossali a cui conduce la sua tesi, al contrario prova un sentimento, la meraviglia, autenticamente filosofico.<sup>170</sup> Tuttavia Teeteto sembra mostrare un difetto. Come già in precedenza, egli ha infatti ha bisogno delle esortazioni di Socrate e Teodoro per intraprendere la discussione e ancora durante il dialogo si mostra titubante e in parte dipendente dal giudizio del suo anziano interlocutore, che per questo ribadisce il proprio ruolo di levatrice e lo invita per l'ennesima volta a comportarsi in modo saldo, davvero forte e coraggioso (θαρρῶν καὶ καρτερῶν εὔ καὶ ἀνδρείως).<sup>171</sup> L'esortazione ha gli effetti sperati, così Teeteto prende posizione, si assume cioè la responsabilità della sua risposta, e dichiara di essere soddisfatto del modo in cui Socrate ha sviluppato la questione.<sup>172</sup>

L'introduzione di un nuovo problema, lo statuto dei sogni, delle malattie e di tutti gli stati che si potrebbe genericamente definire alterati, fa però ricadere Teeteto nella stessa incertezza, sebbene il giovane mostri di aver maturato consapevolezza del suo comportamento:

[TEET.] Ma io, Socrate, esito (ὀκνῶ) ad ammettere che non sono in grado di dire nulla, dal momento che proprio ora mi hai rimproverato (ἐπέπληξας) per averti risposto in questo modo. Comunque, a dire il vero, non sarei davvero capace di contestare (ἀμφισβητῆσαι) la tesi secondo cui coloro che sono pazzi o che sognano opinano cose false, quando alcuni pensano di essere dei, altri di avere le ali e nel sonno immaginano di volare.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> *Theaet.* 154a9; 154c10-d2.

<sup>169</sup> *Theaet.* 154b10.

<sup>170</sup> *Theaet.* 155c8-d5. Sulla meraviglia come sentimento filosofico il luogo classico è Aristotele, *Metaph.* A 2.982b11-17.

<sup>171</sup> *Theaet.* 157c4-6.

<sup>172</sup> *Theaet.* 157d10-12. Socrate ha appena terminato di spiegare la "dottrina segreta", la cui base è il movimento. Dalla serie di argomentazioni risulta che la percezione scaturisce dall'incontro di un elemento attivo e uno passivo che, per il fatto di essere sempre particolari, causeranno percezioni uniche e incommensurabili.

<sup>173</sup> *Theaet.* 158a8-b4.

Nonostante questa dichiarazione e la successiva ammissione di difficoltà,<sup>174</sup> Teeteto comunque non si arrende, continua a seguire il ragionamento di Socrate, a domandare precisazioni<sup>175</sup> e a ricordare ciò che è stato detto in precedenza.<sup>176</sup> Questo comportamento consente di portare alla luce il “primo figlio” di Teeteto,<sup>177</sup> di cui dovranno però essere celebrate le amfidromie.<sup>178</sup> Da un punto di vista dialogico questo significa che la tesi e le sue implicazioni dovranno essere sottoposte a confutazione.

Prima di agire in questa direzione, però, Socrate vuole assicurarsi che Teeteto non sia suscettibile.<sup>179</sup> Inaspettato arriva l'intervento di Teodoro che, come se si trattasse di una sua creatura, ribadisce la mitezza di carattere del giovane e dunque la buona disposizione con cui si sottoporrà alla confutazione: è anzi lui che appare un po' seccato dalla prospettiva che questa tesi venga smentita.<sup>180</sup>

Ma Socrate non è come un «sacco di discorsi» (λόγων θύλακον), dal quale è possibile estrarre a piacimento una risposta:

[SOCR.]...a proposito di ciò che sta avvenendo non capisci che nessun argomento viene fuori da me, bensì sempre da colui *si impegna a discutere con me* (παρὰ τοῦ ἐμοῦ προσδιαλεγομένου); io invece non so nulla di più eccettuato una cosa di poco conto, consistente nel prendere un discorso proveniente da un'altra persona che invece sa e accoglierlo in modo adeguato (ἀποδέξασθαι μετρίως) (*modif.*).<sup>181</sup>

---

<sup>174</sup> *Theaet.* 158c2ss.

<sup>175</sup> *Theaet.* 159b6-7.

<sup>176</sup> *Theaet.* 159d7-8.

<sup>177</sup> *Theaet.* 160e. «Far nascere» indica in questo caso non tanto un contenuto positivo, che in un certo senso è già dato come esistente, ma nel far emergere tutte le implicazioni del discorso. Soltanto una volta portate alla luce tutte le conseguenze della tesi, è possibile sottoporla a confutazione. Si vedano le osservazioni di GIANNANTONI (2005) 145-146 sull'ἔλεγχος indiretto.

<sup>178</sup> *Theaet.* 160e7-161a1. Le amfidromie erano celebrate pochi giorni dopo il parto e sancivano il riconoscimento del nuovo nato da parte del padre, il suo ingresso nell'οἶκος. Della cerimonia sappiamo solo che avveniva correndo intorno al focolare, ma non abbiamo maggiori dettagli, cfr. PARKER (2005) 13-14.

<sup>179</sup> *Theaet.* 161a1-4.

<sup>180</sup> *Theaet.* 161a5-6 (ἀλλὰ πρὸς θεῶν εἰπέ). Cfr. *Charm.* 162b8-d3 con l'intervento di Crizia in difesa della οἰκειοπραγία.

<sup>181</sup> *Theaet.* 161b2-6. Questa risposta di Socrate spiega in un certo senso perché è necessaria la mediazione di Protagora e delle sue tesi. Teeteto infatti mostra un atteggiamento socratico e non rivendica nessun tipo di sapere per sé, oltre a un po' di geometria e delle altre discipline che sta apprendendo da Teeteto. In realtà, come si scopre nel corso del dialogo, Teeteto ha almeno letto Protagora e la sua risposta è in un certo senso un “ricordo” di qualcosa che ha appreso. Il Socrate del *Teeteto* non possiede un sapere, ma testa quello esistente. In questo senso il Socrate platonico contesta l'idea che il sapere sia un trasferimento, ma non l'idea che sia possibile costruire dialetticamente il sapere. L'idea di contenuti di sapere già pronti è anche alla base dell'immagine della voliera, che verrà

Socrate si rivolge a questo punto a Teodoro per discutere più in dettaglio la dottrina di Protagora, suo amico. Il matematico però si schermisce, adducendo l'amicizia che intercorreva tra i due come motivo per non partecipare alla discussione;<sup>182</sup> allo stesso tempo, non vuole ritrovarsi nella situazione di dover fronteggiare Socrate direttamente e di mettere a rischio la sua opinione.<sup>183</sup> Preferisce perciò lasciare il posto a Teeteto, che ha mostrato di ascoltarlo in modo appropriato (μαλ'ἔμμελῶς ὑπακούειν).<sup>184</sup>

La ripresa della discussione è interessante dal punto di vista dell'adattamento delle strategie propriamente interrogative al carattere degli interlocutori: Socrate, infatti, dopo aver stabilito che in base alla dottrina di Protagora qualsiasi uomo apparirà sapiente, sollecita il σοφός Teeteto, chiedendogli se non è meravigliato di scoprirsi uomo di grande sapienza.<sup>185</sup> La domanda di Socrate sorprende Teeteto e lo getta in uno stato di confusione: prima era convinto della coincidenza tra conoscenza e percezione, ma per un personaggio del genere, con un carattere esente da superbia e ardore, è difficile concordare con l'ultima conseguenza a cui si è giunti.<sup>186</sup>

A questo punto viene introdotto un cambiamento: la discussione deve essere condotta come se fosse il discorso di Teeteto e Teodoro, cioè *more geometrico*.<sup>187</sup> Socrate ricomincia l'indagine e si serve dell'esempio delle lettere per stabilire se percezione e

---

scartata in seguito (*Theaet.* 196c7-200c6). Per l'immagine negativa del sapere come trasferimento (di liquidi) si veda il paragrafo 5.3.2.; per questa traduzione di προσδιαλεγόμενος si veda il paragrafo 3.2.2.2.

<sup>182</sup> *Theat.* 162a4-8. Ovviamente questa dichiarazione di amicizia non corrisponde all'idea socratica, per cui è proprio con gli amici che bisogna testare la validità delle proprie opinioni. Si veda *Grg.* 506c1-3.

<sup>183</sup> *Theaet.* 162a7-8. Si noti che Teodoro interpreta il ruolo di Teeteto in modo passivo, «del resto anche poco fa sembrava in grado di *ascoltarti* (ὑπακούειν)». FERRARI (2011) traduce «risponderti», ma questo senso è presente per lo più nel caso di portinai (cfr. *LSJ* II 1). Anche gli esempi dai Dialoghi citati dal *LSJ* come esempi di quest'uso mi sembra invece che possano essere intesi con «prestare ascolto». Nella traduzione delle *Leggi* (*Lg.* 898c9-d1) FERRARI (2007) rende infatti con «prestare ascolto». FRONTEROTTA (2011) traduce invece il passo del *Sofista* (*Soph.* 217d4-5) con «rispondere», ma mi sembra che qui Socrate voglia intendere un ascolto docile e passivo. FERRARI (2011) traduce ἔμμελῶς con «arguto», ma è possibile che qui Teodoro intenda invece un ascolto «armonioso», cioè adeguato, consono.

<sup>184</sup> Questa breve scusa di Teodoro, come il successivo riferimento al desiderio di essere spettatore di una battaglia che sa di non poter vincere per via della tecnica —in cui non è ferrato— e per via dell'età, tradisce una visione competitiva della conoscenza da parte dell'esperto. È solo perché conosce i suoi limiti che non interviene, ma se ne avesse l'occasione lo farebbe. Cfr. anche *Theaet.* 165b1.

<sup>185</sup> *Theaet.* 162c1-5.

<sup>186</sup> *Theaet.* 162c7-d2. Come si è visto lo stesso spaesamento è vissuto da Carmide, che esita a intestarsi la σωφροσύνη perché sembrerebbe arrogante, ma allo stesso tempo non vuole smentire Crizia e gli altri che vedono in lui questa qualità, cfr. *Charm.* 158c5-6. In quel caso però la consapevolezza di Carmide sfocia in un rossore perché l'incongruenza provoca un conflitto tra il fatto di dichiararsi in modo superbo σώφρων e la sua dipendenza dal riconoscimento di Crizia. Teeteto invece non si vergogna, perché reinterpreta la vergogna in senso filosofico e dunque se un discorso viene confutato semplicemente lo si abbandonerà e si continuerà la ricerca.

<sup>187</sup> *Theaet.* 163a4-5.

conoscenza sono qualcosa di diverso. Teeteto ammette che esistono due diversi modi di vedere e sentire, uno riconducibile alla semplice percezione e l'altro alla conoscenza.<sup>188</sup> Di fronte a questi esempi le reazioni di Teeteto appaiono più animate e le contraddizioni e le mostruosità (τέρρας) a cui la tesi porta provocano il suo scandalo.

Socrate però segnala qui un difetto nel loro comportamento: come gli antilogici, i due sembrano accontentarsi di trovare un accordo sui nomi, liquidando la questione senza averla indagata in modo corretto.<sup>189</sup> Infatti è necessario prestare attenzione alle parole, cioè al modo in cui solitamente si afferma o si nega,<sup>190</sup> o, come preciserà in seguito nelle vesti di Protagora, a esaminare la questione della conoscenza non a partire dall'uso comune di parole e nomi.<sup>191</sup>

L'esigenza di portare il discorso ad un livello diverso, più sofisticato, lo porta a

---

<sup>188</sup> La conoscenza è significativamente collegata all'insegnamento; si veda DELCOMMINETTE (2016).

<sup>189</sup> Si veda il paragrafo 3.2.2.2. FERRARI (2011) confronta giustamente questo passo con quello di *Repubblica* (*Resp.* 454a4-8). Nel passo che segue (*Theaet.* 164d4-165a3) ci sono alcuni elementi che vale la pena sottolineare. Il soggettivismo percettivo protagoreo viene definito un μῦθος; questa denominazione confligge con l'idea che vengano definiti miti soltanto i racconti "fantasiosi". La questione di che cosa significhi μῦθος tra V e IV secolo è molto dibattuta, perché si è stati soliti credere che il "passaggio al λόγος dipenda da una laicizzazione del pensiero. Mi sembra però interessante segnalare le osservazioni di LINCOLN (1997), che ha analizzato le occorrenze di μῦθος e λόγος in Esiodo e in Omero. LINCOLN (1997) 352-353 nota che λόγος viene utilizzato «to mark a speech of women, the weak, the young, and the shrewd; a speech that tends to be soft, delightful, charming, and alluring, but one that can also deceive and mislead». Al contrario, μῦθος (p. 353) «always denotes the rough speech of headstrong men who are proud of their strength and bent on victory at all costs»; e aggiunge (p. 362) «*mythos* is always a speech redolent of power, performed at length, in public, by one in a position of authority. Normally, a *mythos* forces consent from those to whom it is addressed, [...] *mythos* is an assertive discourse of power and authority that represents itself as something to be believed and obeyed». A partire da questo fatto LINCOLN (1997) 363 invita a non estendere l'uso normativo di queste categorie compiuto da Eraclito e Platone, cioè come opposizione tra vero e falso. Ora, senza voler proporre delle letture non sufficientemente verificate nei testi, in almeno un caso sembra che μῦθος e λόγος possano essere intese nel senso omerico anche in Platone. Si tratta del passo molto dibattuto che apre il racconto del Giudizio Finale nel *Gorgia* (*Grg.* 523a1-2), in cui Socrate si riferisce a Callicle: «Udite, udite un καλὸς λόγος, che tu, credo, riterrai un μῦθος, ma io un λόγος». Mi sembra che in questo caso μῦθος possa essere inteso come un discorso autorevole, o meglio, che vuole imporre la sua autorità; Socrate però lo ritiene un λόγος perché, pur non rispondendo al criterio di domande e risposte, è un prodotto di ciò che è stato trovato con la discussione. La falsità di alcuni μῦθοι è solo la conseguenza di un rapporto al discorso basato sull'autorità e non su un presunto contenuto mitico (gli dei, l'oltretomba). Questo spiega perché anche la dottrina di Protagora può essere definita μῦθος; essa rivendica un'autorità che non è fondata nella discussione, ma su una credenza (nel caso di Protagora i libri) e in questo senso attribuisce al discorso degli uomini una presa sulla realtà incompatibile con una certa fragilità che i Dialoghi sembrano attribuire all'ἀνθρωπίνη σοφία e che per questo domanda il flusso mai interrotto dei discorsi. Si noti infine che la teoria di Protagora viene presentata come un discorso che ha bisogno di tutori (ἐπίτροποι) e si è già visto come a questo termine sia associata una condizione di dipendenza.

<sup>190</sup> *Theaet.* 165c5-7.

<sup>191</sup> *Theaet.* 168b8-c2. Quello che intende dire Protagora/Socrate è che i termini vanno discussi a partire dalle caratteristiche che la dottrina stessa attribuisce loro, cioè come un insieme di relazioni.

coinvolgere di nuovo Teodoro che, come già in precedenza, cerca di smarcarsi: il matematico è l'unico adulto in mezzo a un pubblico di giovani.<sup>192</sup> Teodoro però è stavolta cede e si lamenta, perché Socrate, con l'astuzia e con la forza, è infine riuscito a costringerlo a partecipare alla discussione.<sup>193</sup> Lasciamo però da parte l'analisi della discussione con Teodoro, perché questo implicherebbe di rendere conto in dettaglio della sua figura e, come si è detto, i maestri non rientrano nei limiti di questa ricerca.<sup>194</sup> Lo scambio tra i due si conclude con la presa di distanza da Protagora e con la correzione della dottrina dell'*homo mensura*: l'uomo può essere misura solo se è φρόνιμος.<sup>195</sup> Teodoro accetta le conclusioni di Socrate e non oppone nessun tipo di resistenza, anzi non vede l'ora di potersi sottrarre al ruolo di interlocutore.<sup>196</sup>

Teeteto ricorda tuttavia al maestro che resta ancora da discutere la posizione eleatica,<sup>197</sup> come da accordi precedenti.<sup>198</sup> Teodoro risponde infastidito al giovane e, sottolineando il suo ruolo di maestro («insegnare agli anziani a comportarsi in modo ingiusto, trasgredendo gli accordi»), lo invita a restare al suo posto e a prepararsi a

---

<sup>192</sup> *Theaet.* 168d8-e3: «Vedi però che tutti questi, ad eccezione di te, sono ragazzi (παῖδια). Se vogliamo davvero lasciarci persuadere dal nostro uomo (τῷ ἀνδρὶ), bisogna che tu ed io affrontiamo con serietà la sua dottrina, ponendoci domande e rispondendoci a vicenda affinché almeno di questo non possa accusarci, cioè di avere esaminato la sua dottrina con un atteggiamento scherzoso di fronte a dei ragazzi (μεῖράκια)». Mi sembra che il primo termine sia usato da Socrate per giocare sul sentimento di superiorità di Teodoro e convincerlo così a discutere; il secondo invece descrive il pubblico di ragazzi, non più bambini, non ancora uomini.

<sup>193</sup> *Theaet.* 168e7-169c3. Per coinvolgere Teodoro nella discussione, oltre che sul suo sentimento di superiorità rispetto agli allievi, Socrate fa leva sulla sua competenza specifica, stimolando così il lato *thumoeidetic* del matematico, esattamente come prima, in modo speculare, aveva sollecitato Teeteto con un argomento che solleticava la sua modestia. Anche qui Teodoro tradisce una visione competitiva del sapere, un campo in cui Socrate dà prova dell'astuzia di Scirone e della forza di Anteo per lottare (προπαλαῖσαι) con il malcapitato. La risposta di Socrate è inoltre interessante, perché egli mostra invece di considerare le discussioni un esercizio: ammette le numerose sconfitte che ha subito, ma che non sono state in grado di togliergli l'ἔρωσ τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας. Per questa ragione invita Teodoro a non sottrarsi e a trarre giovamento (ὀνήσῃ) da questo allenamento (προσανατριψάμενος) che ha effetto su entrambi. L'enfatico "lamento di Teodoro" sortisce un effetto comico, perché è imbastito su un registro elevato e poetico: «Ma bisogna che io sopporti questo destino (εἰμαρμένην) che tu hai filato (ἐπικλώσης) e che patisca (ἀνατλήναι) la confutazione». Nella discussione ci sono comunque osservazioni che contribuiscono a rafforzare l'idea che l'insegnamento tecnico di Teodoro sia valido.

<sup>194</sup> Si può comunque notare che Teodoro risponde a Socrate in maniera accondiscendente e in conclusione del suo discorso non vede l'ora di dismettere il ruolo di rispondente, desiderio segnalato anche dalla piccata battuta rivolta a Teeteto; mostra inoltre di fraintendere un'altra volta il modo in cui Socrate intende l'apprendimento (*Theaet.* 183d8-9: «Lo [scil. Socrate] inviti a nozze se gli chiedi di discutere. Chiedi perciò e potrai ascoltare le sue risposte»). Nella resa modifico la traduzione di FERRARI (2011) recependo il suo suggerimento (p. 400 n. 242).

<sup>195</sup> *Theaet.* 183b7-9.

<sup>196</sup> *Theaet.* 183c4-7.

<sup>197</sup> *Theaet.* 183c8-d2.

<sup>198</sup> Presi in *Theaet.* 181b6-7.

rendere ragione delle questioni in sospenso.<sup>199</sup> La discussione della dottrina eleatica e delle sue implicazioni viene comunque rimandata a un altro momento,<sup>200</sup> mentre Socrate ricomincia a interrogare Teeteto a proposito della sua tesi.<sup>201</sup> L'aspetto che viene ora esaminato è quello dei canali della percezione; Socrate si scusa, ma ritiene che in questo caso la precisione linguistica (ἀκριβεία) sia necessaria e chiede a Teeteto se gli occhi sono ciò *con cui* vediamo (ὧ ὁρῶμεν) o *mediante i quali* vediamo (δι'οὗ ὁρῶμεν).<sup>202</sup> Il giovane comprende senza sforzo la differenza e afferma che occhi e orecchie sono soltanto strumenti *mediante i quali* percepiamo (δι'ῶν αἰσθανόμεθα).<sup>203</sup>

A questo punto Socrate introduce un'ulteriore precisazione, spiegando che la meticolosità (διακριβοῦμαι) serve a stabilire se è effettivamente con un qualcosa (τινι) che raggiungiamo (ἐφικνούμεθα) le cose nere e bianche, attraverso gli occhi (διὰ μὲν ὀφθαλμῶν), mentre attraverso altre diverse (διὰ δὲ τῶν ἄλλων ἐτέρων) ne raggiungiamo a loro volta altre (τινῶν).<sup>204</sup> Ma subito dopo, come rendendosi conto di aver detto troppo, riveste alla svelta i panni dell'interrogante.<sup>205</sup> Una volta ristabiliti i ruoli, Socrate e Teeteto esaminano più nel dettaglio il meccanismo della percezione, concordando sul fatto che la percezione è riconducibile ad alcune parti del corpo (occhi, orecchie, lingua), che a ogni facoltà (δύναμις) corrisponde un oggetto specifico (vista/colori, udito/suoni, gusto/sapori) e che deve esistere una facoltà, non corrispondente a nessuna delle precedenti, in grado di operare distinzioni e associazioni, una facoltà insomma capace di riflettere sulla percezione.<sup>206</sup> La conclusione di Teeteto è che a quest'ultima facoltà non corrisponda nessuna parte del corpo, ma che l'anima *stessa mediante se stessa* (αὐτὴ δι'αὐτῆς ἢ ψυχῆ) indaghi gli aspetti comuni (τὰ κοινὰ ἐπισκοπεῖν).<sup>207</sup>

<sup>199</sup> *Theaet.* 180d3-5.

<sup>200</sup> La discussione verrà rimandata al giorno dopo e la dottrina eleatica verrà discussa nel *Sofista*.

<sup>201</sup> Socrate sottolinea che l'obiettivo di questa conversazione è far partorire Teeteto e non discutere particolari dottrine (*Theaet.* 184a9-b1).

<sup>202</sup> *Theaet.* 184c1-7.

<sup>203</sup> FERRARI (2011) 404 n. 247 sottolinea le difficoltà legate all'interpretazione di questa distinzione, difficile da riprodurre. Nella sintesi delle principali posizioni critiche Ferrari nota come alcuni interpreti abbiano letto qui la prima formulazione dell'unità della coscienza. La posizione per esempio di NARCY (2016) 353 n. 324 è invece più prudente, ma si basa sulla difficoltà che si riscontra nelle lingue moderne nel percepire la differenza.

<sup>204</sup> *Theaet.* 184d6-e2. In effetti questo passaggio sembra lasciar intendere la differenza tra un τίς unificante e diversi strumenti, permettendo forse di propendere per l'idea dell'unità della coscienza.

<sup>205</sup> *Theaet.* 184e2-3.

<sup>206</sup> *Theaet.* 184e4-185d4.

<sup>207</sup> Le determinazioni che Teeteto cita sono essere, non essere, somiglianza, dissomiglianza, identità, differenza, uno, molteplice, pari, dispari.

La caratteristica interessante di questo breve scambio è che Teeteto fornisce una risposta abbastanza complessa e lo fa in autonomia. È vero, Socrate aveva in qualche modo anticipato la risposta, ma Teeteto mostra di capire cosa intende il suo interlocutore e domanda una precisazione, elemento che abbiamo visto costituire un aspetto importante della tecnica dialettica socratico-platonica. Nonostante la difficoltà in cui dice di trovarsi, Teeteto avanza inoltre un'ipotesi sul ruolo dell'anima in questi processi, fatto che provoca grande entusiasmo da parte di Socrate («Bello sei, Teeteto, e non brutto, come diceva Teodoro. Perché chi parla bene è anche bello e buono»). La formulazione di questa ipotesi da parte di Teeteto consente poi a Socrate di saltare un lungo discorso sul fatto che l'anima indaghi alcune cose mediante se stessa, altre mediante le δυνάμεις del corpo.<sup>208</sup>

Teeteto però aggiunge un'ulteriore specificazione: l'anima non soltanto sa mettere in relazione gli elementi percepiti, ma è capace di mettere a confronto le percezioni secondo la loro dimensione temporale, ricordando, sperando e prospettando. L'importanza di questa precisazione viene sottolineata da Socrate (ἔχε δὴ, «Un momento!») e gli permette di insistere su un tema carsico nel dialogo: la centralità dell'educazione nella percezione, o meglio, la necessità che l'anima venga educata per essere in grado di compiere operazioni come l'associazione e la distinzione.<sup>209</sup> Questo allenamento dell'anima è in realtà ciò a cui sta assistendo il lettore del dialogo, a cui Socrate sta sottoponendo Teeteto da un punto di vista drammatico.

Le conclusioni di questo discorso portano perciò Teeteto ad escludere definitivamente che la conoscenza sia percezione. Socrate fa però presente che in questo modo è stato definito cosa *non* è conoscenza, mentre la discussione era cominciata con il fine opposto; i risultati della precedente indagine sembrano segnalare una possibile soluzione, cioè quel termine (qualsiasi esso sia) con cui si indica l'anima quando ha a che fare con gli ὄντα, ma in se stessa (αὐτὴ καθ'αὐτήν).<sup>210</sup>

Il giovane mostra maggiore coraggio e sostiene che si tratti di ciò che viene chiamato

---

<sup>208</sup> Si può forse pensare che questa prontezza nel fare ipotesi derivi dall'istruzione tecnica che Teeteto ha ricevuto; è infatti capace di formulare ipotesi e mettere in relazione.

<sup>209</sup> *Theaet.* 186b11-c5: «Dunque vi sono alcune cose che è possibile agli uomini e agli animali percepire appena nati in modo naturale, e si tratta di tutte quelle affezioni che attraverso il corpo giungono all'anima. Viceversa la capacità di stabilire confronti (ἀναλογίσματα) intorno ad essere in relazione all'essere e all'utilità non si origina, in chi si origina, a fatica e col tempo (μόγις καὶ ἐν χρόνῳ), per mezzo di esperienze (πραγμάτων) ed educazione (παιδείας)?» (*modif.*) La centralità di questo tema è stata illustrata da DELCOMMINETTE 2015.

<sup>210</sup> *Theaet.* 187a1-6.

«opinare, avere delle opinioni» (δοξάζειν).<sup>211</sup> Socrate lo invita perciò a sbarazzarsi di tutto ciò che è stato escluso sinora per cercare invece di scorgere che cosa sia la conoscenza. Teeteto allora precisa, fornendo così la sua seconda definizione:

[TEET.] Dire che è ogni opinione, Socrate, è impossibile, dal momento che c'è anche un'opinione falsa. Ma è probabile che l'opinione vera (ἀληθὴς δόξα) sia conoscenza, e sia questa la mia risposta. Se, proseguendo nell'indagine, non ci sembrerà come ci sembra ora, tenteremo di dire qualcos'altro.<sup>212</sup>

Se la risposta del giovane continua a testimoniare la sua mitezza nell'accettare la confutazione, allo stesso tempo Teeteto appare non soltanto più sicuro di sé,<sup>213</sup> ma anche capace di notare subito alcune distinzioni necessarie. Per questo Socrate celebra con un'accoglienza entusiasta le parole del giovane: «Proprio così bisogna parlare, Teeteto, coraggiosamente (προθύμως), anziché indugiare (ᾤκνεις) come hai fatto all'inizio».<sup>214</sup>

Anzi, si verifica una trasformazione e le parti sembrano quasi invertirsi quando, poco dopo, è Socrate a esitare di fronte all'opportunità di indagare in che cosa consista l'opinare il falso. Si tratta infatti di una questione che già altre volte ha indagato e che continua a turbarlo (θράττει) e a metterlo in difficoltà (ἐν ἀπορίᾳ): sta dunque valutando se sia il caso di lasciar perdere il problema o di affrontarlo comunque, utilizzando un metodo diverso.<sup>215</sup>

È allora Teeteto a richiamare Socrate ai “doveri del discorso”:

[TEET.] E perché no, Socrate, se per qualche ragione ti sembra che occorra farlo. Del resto poco fa tu e Teodoro, in maniera tutt'altro che sbagliata, a proposito del tempo libero (σχολῆς) dicevate che in questo tipo di discussioni nulla ci mette pressione (κατεπίγει).<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> NARCY (2016) 357 n. 342 e NARCY (2002). Come segnala anche FERRARI (2016) alcuni traduttori rendono questo verbo con «giudicare».

<sup>212</sup> *Theaet.* 187b4-8.

<sup>213</sup> Si confronti questa risposta con l'esitazione di Teeteto in *Theaet.* 157c4-6, quando non sa come posizionarsi rispetto alle parole di Socrate, perché non capisce se stia domandando o se stia sostenendo ciò che dice, mostrando una forma di dipendenza nei confronti del suo interlocutore, tant'è che Socrate deve ricordargli che il suo ruolo è soltanto quello di “levatrice del sapere”.

<sup>214</sup> *Theaet.* 187b9-10. Si veda l'ὀκνῶ di Teeteto in *Theaet.* 158a8.

<sup>215</sup> *Theaet.* 187d1-9. Si noti che Socrate parla della sua esitazione come di un dubbio (διστάζω), mentre l'ὀκνέω di Teeteto è un ritrarsi per paura (cfr. *LSJ* ὀκνέω 1 e 3).

<sup>216</sup> *Theaet.* 187d9-11.

E Socrate ringrazia il giovane per averglielo ricordato:

[SOCR.] Hai fatto bene a ricordarmelo. Perché non è fuori luogo tornare come sulle proprie orme; infatti è meglio, credo, portare a compimento bene una piccola opera piuttosto che una grande in maniera insufficiente.<sup>217</sup>

Sollecitando Socrate, Teeteto si è comportato nel modo corretto, perché gli ha rammentato non soltanto la necessità di terminare il discorso, ma anche i tratti che caratterizzano il ragionamento filosofico, tra cui il fatto di non porsi limiti temporali. Teeteto dà qui prova di memoria, buona disposizione, coraggio, amicizia filosofica (un'amicizia, cioè, che non punta soltanto ad assecondare l'amico): insomma, tutte quelle doti che connotano il vero comportamento del φιλόσοφος.

Un altro snodo significativo in tal senso è presente poco oltre, quando Socrate e Teeteto sono ormai entrati nel vivo dell'indagine. Una delle opzioni vagliate per la definizione di «opinare il falso» è la possibilità che si verifichi una ἀλλοδοξία, uno scambio tra le opinioni che concernono cose che sono. Teeteto è d'accordo con la definizione che ha formulato Socrate, ma nell'esprimere la propria adesione si lascia scappare una frase ambigua (ὡς ἀληθῶς ψευδῆ δοξάζει, «allora ha delle opinioni davvero false»)<sup>218</sup>. Socrate osserva che l'uso di questa espressione da parte di Teeteto dimostra che il giovane lo guarda dall'alto in basso (καταφρονῶν) e non lo teme (οὐ δεδιώς), perché ha usato una formulazione che potrebbe tranquillamente fornirgli il pretesto per sottilizzare e, anche se non lo dice espressamente, buttarlo nella mischia eristica. In questo senso il passaggio è interessante, perché la dichiarazione di Socrate sembra aggiungersi come una pennellata e sembra voler ricordare quanto al suo personaggio fosse legata un'attenzione al linguaggio prossima agli interessi dell'eristica. Socrate però non ha intenzione di sprecare il coraggio che Teeteto sta dimostrando in questa parte della conversazione (ἵνα μὴ μάτην θαρρήσης)<sup>219</sup> e dunque lascia perdere questa contraddizione formale.

Ma anche la definizione dell'«opinare il falso» come scambio di opinione non regge alla prova confutatoria e Socrate si trova di nuovo in aporia, con il rischio di conseguenze assolutamente paradossali (ἄτοπα), che restano al momento taciute.

---

<sup>217</sup> *Theaet.* 187e1-3.

<sup>218</sup> *Theaet.* 189c6-7.

<sup>219</sup> *Theaet.* 189d4.

Riesce tuttavia a individuare un πόρος, una via, attraverso il quale sfuggire a questa eventualità. Socrate riprende uno degli argomenti che erano stati esclusi (opinare che qualcosa che uno conosce sia qualcosa che non conosce); si tratta di una delle possibilità che Teeteto aveva sospettato (ὕπώπτευσα),<sup>220</sup> ma che era stata eliminata per ragioni logiche.

La correzione di questa posizione avviene attraverso l'esclusione dei casi in cui non è possibile che si opini il falso, per mezzo di un lungo elenco logico dalle sfumature comiche, che risulta del tutto incomprensibile a Teeteto;<sup>221</sup> non aiuta neanche la specificazione dei casi in cui invece è possibile che si opini il falso.<sup>222</sup> Socrate si avvale allora di esempi, come quello già menzionato dello scambio di persona.<sup>223</sup> In un certo senso si può dire che Socrate stia applicando un procedimento geometrico, perché si serve di esempi concreti, ancorché non reali. La traduzione in "figure" degli enunciati logici si limita soltanto a tre delle precedenti formulazioni, ma Socrate indica che l'applicazione di questo metodo sarebbe applicabile anche a tutti gli altri casi.<sup>224</sup> È possibile invece opinare il falso in un caso del genere: Socrate conosce sia Teodoro che Teeteto e ne ha percezione, scorgendoli da lontano. In questo senso appare chiaro che opinare il falso è possibile, ma solo quando interviene la percezione.

Alla fine di questo lungo passaggio i due si accordano comunque su un punto importante, l'esistenza sia dell'opinione vera che di quella falsa.<sup>225</sup> Ma a Socrate viene in mente un'ulteriore obiezione, che però rischia di farlo passare per stupido (τὴν ἑαυτοῦ δυσμαθίαν) e logorroico (ἄδολεσχίαν) e che espone nella forma di un'interrogazione fittizia. Socrate teme infatti di non saper rispondere a chi gli ventilasse la possibilità di un errore nel pensiero, cioè in assenza di percezione.

---

<sup>220</sup> *Theaet.* 191b2. La capacità di sospettare, cioè di ipotizzare, prevedere possibili argomentazioni o guardare con sospetto le possibili conseguenze di un ragionamento è una delle caratteristiche degli interlocutori rivali e/o di maggior levatura, ma anche di Socrate. Si pensi al sospetto di Trasimaco o a quello di Filebo. Ovviamente, la differenza è che qui il sospetto, che altro non è che la capacità di fare ipotesi sul futuro svolgimento della conversazione, si manifesta in un contesto di scambio positivo e da parte di un interlocutore realmente φιλόσοφος.

<sup>221</sup> *Theaet.* 192a1-c8. Ha segnalato la natura umoristica dell'elenco Hardy, citato in FERRARI (2011) 444 n. 274.

<sup>222</sup> *Theaet.* 192c9-d2.

<sup>223</sup> *Theaet.* 192d3-9. Con l'espressione ἵοδε δὴ ἀνάπαλιν ἄκουε Socrate sottolinea in modo enfatico che si tratta dello stesso ragionamento ripreso da capo e spiegato diversamente, la sostanza non cambia.

<sup>224</sup> *Theaet.* 192e8-193b8. I casi in cui non è possibile opinare il falso che vengono tradotti in esempio si verificano quanto: 1) si conoscono due cose e non si ha percezione di nessuna delle due; 2) si conosce una delle due, ma non si ha percezione di nessuna; 3) non si conosce nessuna delle due cose e nemmeno le si percepisce.

<sup>225</sup> *Theaet.* 195b6-7, i due si sono trovati d'accordo in modo sufficiente (ἰκανῶς).

L'esempio che viene tirato in causa, quello dei numeri, fa ricadere i due in aporia, perché o non esiste l'opinione falsa oppure è possibile che uno che conosce qualcosa allo stesso tempo non la conosca.<sup>226</sup>

Socrate allora esprime un ulteriore e "disperato" appello al coraggio, che giudica ai limiti della sfrontatezza:

[SOCR.] E del resto—bisogna infatti osare (τολμητέον) tutto—che cosa accadrebbe se tentassimo di mettere da parte ogni pudore (ἀναισχυντεῖν)?

[TEET.] In che modo?

[SOCR.] Decidendoci a dire che cosa sia mai il conoscere.

[TEET.] E cosa c'è di sfrontato (ἀναίσχυντον) in questo?

[SOCR.] Sembri non capire che tutto il nostro ragionamento fin dall'inizio si sia profilato come una ricerca della conoscenza condotta come se non sapessimo che cosa mai sia.

[TEET.] Invece lo capisco.

[SOCR.] Non sembra un atteggiamento spudorato (ἀναιδές) quello di chi non sapendo che cosa è la conoscenza mostra quale cosa sia il conoscere? Ma già da tempo, Teeteto, siamo contagiati da questo modo impuro di dialogare.<sup>227</sup> (*modif.*)

Per Socrate la sfrontatezza consiste nel fatto di aver impiegato nel corso di tutta la conversazione espressioni come «conosciamo/non conosciamo/sappiamo/non sappiamo», senza aver però fornito una definizione della conoscenza capace di far intendere i due interlocutori. La proposta di non usare più queste espressioni, come farebbero gli antilogici, incontra lo sfavore di Teeteto, che si rende conto del fatto che il divieto impedirebbe semplicemente la conversazione. Ma Socrate e Teeteto non sono antilogici e anzi, visto che sono φαῦλοι, gente da niente, forse potrebbero avere l'ardire (τολμήσω) di dire che cosa sia il conoscere.

A questo punto Teeteto esorta apertamente a osare (τόλμα), perché avrà l'indulgenza dei presenti. Socrate allora inizia un'indagine a partire da alcune definizioni ordinarie, comuni in quel periodo,<sup>228</sup> e introduce un'analogia per descrivere

---

<sup>226</sup> *Theaet.* 196c4-9, sancita da ἄπορον αἴρεσιν προτίθης di Teeteto.

<sup>227</sup> *Theaet.* 196d2-e2. FERRARI (2011) traduce ἀναισχυντον con «impudico», ma questo termine è collegato con la lascivia, mentre qui si parla di sfrontatezza, cioè della capacità di fare qualsiasi cosa perché si è senza vergogna. Spesso questa caratteristica era associata alle cagne (cfr. κυνώπις «faccia di cane, impudente» usato in Omero *Il.* 3.180, 18.396, *Od.* 4.145, 8.319, 11.424).

<sup>228</sup> *Theaet.* 197a5-6. La definizione del conoscere come ἕξις ἐπιστήμης è probabilmente riconducibile a Prodicò, cfr. FERRARI (2011) 465 n. 290. Questa definizione viene in realtà modificata in κτήσις ἐπιστήμης. La differenza tra i due termini, seppur apparentemente minima, è in realtà fondamentale. Seguendo l'esempio del mantello successivo, ἕξις è un possesso a cui corrisponde un uso, κτήσις, invece, fa

il rapporto tra chi conosce e i contenuti cognitivi, quella della voliera (περιστερεών).<sup>229</sup> La discussione di quest'immagine e delle sue implicazioni ci mostra un Teeteto sicuro delle sue risposte<sup>230</sup> e in grado di fornire integrazioni.<sup>231</sup> È per questo—e non per la risposta in sé—che Socrate lo loda,<sup>232</sup> ma il discorso è ritornato al punto di prima e il rischio è che il confutatore (ὁ ἐλεγκτικός) dell'inizio si faccia vivo e riproponga un nuovo, estenuante elenco.<sup>233</sup>

Teeteto non sa cosa rispondere, ma non per questo è demotivato: la ripresa della discussione da capo lo vede anzi molto determinato.<sup>234</sup> Il punto di partenza è di nuovo la definizione di conoscenza come opinione vera, perché questa è l'unica cosa che Teeteto sa dire in quel momento. Per Socrate questo non è un problema, perché è solo attraverso la ricerca stessa che ciò si rivelerà.<sup>235</sup>

Per confutare di nuovo quest'idea Socrate si avvale di un esempio concreto, l'esistenza di una tecnica, la retorica, interamente basata sull'opinione ed è a questo punto che Teeteto avanza una terza definizione, che ha sentito sostenere da qualcuno e di cui si era dimenticato: la conoscenza è l'opinione vera accompagnata dal λόγος e tutte le cose prive di λόγος sono inconoscibili.<sup>236</sup> Socrate chiede dunque al giovane di

---

riferimento al semplice possesso. Mi sembra comunque che anche l'ἔξις venga esclusa attraverso l'immagine della voliera.

<sup>229</sup> *Theaet.* 197d5-200a12. Come nota CORNFORD (2000) 135-136, il passo sembra veicolare un modello sofisticato di trasmissione del sapere. In precedenza (*Theaet.* 191c8-195b7) era stata proposta l'analogia tra anima e cera (κήρινον ἐκμαγεῖον), che viene impressa (in modo dunque passivo) dalle sensazioni e dai pensieri.

<sup>230</sup> *Theaet.* 198e6; 199a3.

<sup>231</sup> *Theaet.* 199e1-6.

<sup>232</sup> *Theaet.* 199e7.

<sup>233</sup> *Theaet.* 200a11-c4. Il senso di aporia è sottolineato da espressioni come περιελθόντες «girare intorno», περιτρέχειν «correre intorno».

<sup>234</sup> *Theaet.* 200d5-7: «[SOCR.] Allora, nuovamente dall'inizio, che cosa si potrà dire che è conoscenza? Perché non credo proprio che rinunceremo (ἀπεροῦμεν). [TEET.] Assolutamente no, a meno che tu non voglia rinunciare (ἀπαγορεύης)». Il primo termine, utilizzato anche con Alcibiade, viene usato per indicare la ritirata di Trasimaco (ἀπόρρησις) e di Filebo (ἀπείρεκεν). Il secondo veniva utilizzato negli incontri di pugilato per definire la resa del pugile, come si può inferire dalle pitture vascolari e dalle loro didascalie, per cui si veda BOEGEHOLD (1999) 23; in questo senso potrebbe venir tradotto «arrendersi».

<sup>235</sup> *Theaet.* 200e4-201a3. Si noti come Socrate ponga l'accento sull'attività e la dinamicità di chi compie questa ricerca («perché a quelli che rimangono fermi nulla è chiaro»).

<sup>236</sup> Come nota FERRARI (2011) 486-487 n. 308, questa formulazione è probabilmente da ascrivere ad Antistene e perciò Ferrari, che pur sceglie di mantenere nel testo λόγος per veicolare tutta l'ambiguità del termine, ritiene che vi sia un riferimento al λόγος come definizione. Questa sarebbe un'ulteriore prova della domesticità di Teeteto con gli ψιλοὶ λόγοι, i discorsi "nudi" dei sofisti («avevo sentito qualcuno sostenere questa tesi»), da cui il suo maestro Teodoro dichiara invece di essere ormai lontano (*Theaet.* 165a2). FERRARI (2011) traduce ψιλοὶ λόγοι come «ragionamenti vuoti», ma l'espressione ha piuttosto il significato di «discorsi nudi» in Platone, soprattutto nel senso di privi di accompagnamento musicale. Cfr. per es. *Symp.* 215c, in cui Alcibiade definisce in questo modo i discorsi di Socrate, e *Lg.* 669d6-e1, in cui si descrivono i difetti dei ποιηταί, tra cui quello di «mettere in versi discorsi privi di

spiegargli in che modo vengono distinte (διήρει) le cose conoscibili e inconoscibili. Teeteto si trova in difficoltà a rispondere, non sa se riuscirà a trovare il criterio della distinzione da sé (ἐξευρήσω), ma forse sarà in grado di seguire (ἀκολουθήσαιμ' ἄν) un altro che conduce la discussione.<sup>237</sup>

Con una formula enfatica<sup>238</sup> Socrate racconta allora un sogno in cui illustra la distinzione tra cose conoscibili e inconoscibili,<sup>239</sup> che Teeteto trova corrispondente alla versione che ha ascoltato. L'accordo del giovane sembra lasciar presagire che i due abbiano finalmente trovato una definizione stabile, al punto che Socrate si lascia andare a un'esplosione di meravigliato entusiasmo, chiedendo conferma a Teeteto: sono riusciti a trovare quello che i sapienti hanno incessantemente cercato, morendo ormai vecchi senza trovarlo?<sup>240</sup> Resta però un punto che non soddisfa Socrate, ossia come sia possibile che gli elementi non siano conoscibili e i composti invece lo siano. Per illustrare questo dubbio si serve di un esempio già utilizzato, le lettere dell'alfabeto e le sillabe. Applicando i risultati della precedente indagine, le lettere dell'alfabeto si configurano come inconoscibili mentre le sillabe sono conoscibili. Alla prova dei fatti, però, questo si rivela falso, perché per conoscere la sillaba è necessaria una conoscenza preliminare delle lettere.

Il rischio di confutazione dell'ultima definizione porta i due interlocutori a indagare la natura del composto, se cioè esso sia una somma delle parti oppure qualcosa di diverso. Socrate invita nuovamente il giovane a indagare e a non abbandonare senza coraggio (ἀνάνδρως) un tale e così importante discorso. Teeteto concorda senza esitazione e, interrogato direttamente su questo aspetto, dà prova del coraggio discorsivo che sta allenando e sviluppando:

[SOCR.] Sostiene allora che il tutto e l'intero siano la stessa cosa oppure uno è

---

accompagnamento musicale». Tra l'altro, «ragionamenti vuoti» mal si accorderebbe con il riverenziale atteggiamento di Teodoro nei confronti di Protagora.

<sup>237</sup> Cfr. DES PLACES (1961). Intendo «un altro che lo afferma» e non «che me lo dice», come fa FERRARI (2011), dato che non c'è il pronome. Come si è detto, λέγων ha il significato di «affermare/sostenere», cfr. n. 230.

<sup>238</sup> *Theaet.* 201d8: Socrate si serve di ἄκουε δὴ anche per introdurre il μῦθος del *Gorgia* (*Grg.* 523a1) e il sogno del *Carmide* (*Charm.* 173a7-8). Anche Trasimaco (*Resp.* 338c1) usa questa espressione per richiamare l'attenzione prima di enunciare la sua tesi secondo cui “il giusto è l'utile del più forte”. La traduzione di ZANETTO (2000) si basa sull'osservazione di DODDS (1959) 376 *ad loc.* Si tratta di un'espressione che vuole attirare l'attenzione su ciò che si sta per pronunciare

<sup>239</sup> *Theaet.* 201d6-202c10. Secondo il sogno riportato da Socrate conoscibili sono i composti, inconoscibili invece gli elementi dei composti, perché i secondi sono privi di λόγος.

<sup>240</sup> *Theaet.* 202d1-3.

diverso dall'altro?

[TEET.] Ma io non ho in proposito un'idea chiara, ma dal momento che mi esorti a rispondere con coraggio (προθύμως), mi arrischio a dire (παρακινδυνεύων λέγω) che sono diversi.

[SOCR.] Il tuo coraggio (ἡ προθυμία), Teeteto, è giusto (ὀρθή); bisogna indagare se lo è anche la tua risposta.<sup>241</sup>

Il comportamento coraggioso, che Socrate noterà anche nel seguito della conversazione,<sup>242</sup> è testimoniato dalle nette prese di posizione del giovane, che segue il ragionamento con sicurezza.<sup>243</sup> I pochi segnali di esitazione e dipendenza da Socrate<sup>244</sup> sono inoltre compensati dalla perfetta padronanza delle regole della discussione dialettica. Teeteto è consapevole del fatto che la ricerca in corso debba essere sempre riportata al ragionamento<sup>245</sup> e per questa ragione fornisce il suo accordo quando lo ritiene opportuno;<sup>246</sup> aggiunge poi precisazioni che definiscono la vaghezza di alcune espressioni di Socrate<sup>247</sup> e che in un certo senso lo costringono ad “attivarsi”; si ricorda degli accordi presi in precedenza e richiama Socrate ai “doveri del discorso”.<sup>248</sup>

Se in questa discussione con Socrate ha esercitato e migliorato il suo coraggio, la prova definitiva del buon esito di questo allenamento è però forse nella cornice. La circostanza della morte di Teeteto è infatti una battaglia e il comportamento dell'ateniese ormai adulto si è distinto per valore e coraggio.<sup>249</sup> Le doti del giovane, su cui Socrate aveva detto cose profetiche, hanno dato i frutti sperati e l'unica qualità di

---

<sup>241</sup> *Theaet.* 204b2-b6.

<sup>242</sup> *Theaet.* 205a1.

<sup>243</sup> Per es. *Theaet.* 205a10; 205b4; 205b11-13. Una delle ultime battute finali (*Theaet.* 209e6) può forse essere interpretata come un compimento dell'allenamento, perché Teeteto risponde: «Se però...ma che cosa volevi sapere interrogandomi ora?», in cui invece di rispondere sta per porre una domanda.

<sup>244</sup> *Theaet.* 207c5: «Ti sembra detto bene, Socrate?».

<sup>245</sup> *Theaet.* 205e8.

<sup>246</sup> *Theaet.* 207d2.

<sup>247</sup> *Theaet.* d10-e3.

<sup>248</sup> *Theaet.* 208c4-6.

<sup>249</sup> *Theaet.* 142b7-c1. Va però notato che il prologo megarico è costruito in modo ambiguo e le poche notizie che abbiamo su Teeteto non ci consentono di incrociare i dati della finzione con quelli storici, come invece è stato possibile fare con Carmide. Dal prologo infatti non si capisce davvero se Teeteto morirà (le ferite sono gravi e la dissenteria ha colpito anche lui, ma nulla si dice sull'inevitabilità della sua morte). Resta poi difficile comprendere se con il riferimento alla dissenteria Platone voglia gettare un'ombra sul coraggio di Teeteto oppure comunque alludere negativamente al contesto militare a cui Teeteto si è rivolto. In effetti, soprattutto in passato, la dissenteria era associata alle campagne militari (insieme a λοιμός cfr. Hdt. 8.115.11). Più in generale la malattia nei poemi omerici è mandata dagli dei e, almeno in un caso, malattia e morte eroica vengono contrapposte. Si tratta di Euchenore, di cui nell'*Iliade* (Il. 13.663-670) si racconta che ricevette una profezia da parte del padre Polido, indovino, che gli preannunciava una morte in guerra oppure una νοῦσος ἀργαλήη. Insomma, resta più di un'ambiguità che, in assenza di altri dati con cui far reagire il testo, diventa difficile interpretare.

cui Teeteto sembrava un po' manchevole, il coraggio, è stata allenata a dovere.

L'allenamento mirato dell'anima, cioè l'educazione, è in effetti un tema importante del dialogo, perché è soltanto tramite la παιδεία che possiamo allenarci a una corretta percezione delle affezioni, tra cui per esempio la paura.<sup>250</sup> È in questo senso che si può intendere l'esito aporetico del dialogo: l'errore può prodursi per una cattiva educazione, sia alla percezione che alla conoscenza. Ma chi è stato dovutamente formato non cadrà in errore, perché di fronte all'aporia, invece di dire il falso, dirà coraggiosamente che non sa. Forse Teeteto non ha imparato cosa sia la conoscenza, ma di certo ha dato prova a chi lo osservava di cosa sia il conoscere.

#### 4.2.4. Gorgia

Il *Gorgia*, dialogo *in medias res*, si apre con una battuta di Callicle, figura che occuperà più della metà dell'opera nel suo polemico confronto con Socrate. La sarcastica affermazione iniziale (πολέμου καὶ μάχης φάσι χρῆναι) preannuncia il carattere e il comportamento di uno dei più battaglieri antagonisti di Socrate;<sup>251</sup> ad essa si susseguono brevi scambi, che presentano l'insieme dei personaggi e la situazione di apertura del dialogo.

L'opera si apre su un esterno, anche se bisogna probabilmente immaginare una transizione all'interno della casa di Callicle.<sup>252</sup> In compagnia dell'amico Cherefonte Socrate è appena arrivato nel luogo in cui Gorgia ha da poco terminato la sua ἐπίδειξις.<sup>253</sup> È Cherefonte a intercedere perché il sofista ripeta la sua esibizione, ora o in

---

<sup>250</sup> *Theaet.* 194c5-195a9. Si veda DELCOMMINETTE 2015.

<sup>251</sup> Secondo uno scolio, l'espressione proverbiale fa riferimento a chi, trattenuto da un rito di sacrificio, arriva in ritardo; per DODDS (1959) 188 *ad loc.* va inteso come un'indicazione sarcastica del genere "per primo a una festa, per ultimo nella mischia". Da preferire perciò la traduzione di ZANETTO (2000) «Con la calma e con la fiacca, eh Socrate!, come in guerra», che rende il tono sprezzante della battuta, rispetto a quelle di ADORNO (2007) e NONVEL PIERI (1991) mantengono la lettera del testo.

<sup>252</sup> *Grg.* 447b7-8. È possibile che Callicle sia andato incontro ai due ospiti e che questo primo scambio avvenga mentre i tre si dirigono verso il luogo in cui è radunato il pubblico intorno al sofista. Soltanto una volta giunti alla presenza del sofista, Callicle pronuncia enfaticamente le parole «Non devi far altro che chiederglielo tu stesso, Socrate».

<sup>253</sup> Impossibile invece stabilire una data drammatica, come nota NONVEL PIERI (1991) i riferimenti a fatti storici si estendono in un arco che va dal 427 (visita di Gorgia ad Atene) al 408/406 (data dell'*Antiopè* di Euripide). Cfr. anche NAILS (2002) 326-327. I Dialoghi presentano alcuni anacronismi che non dovevano sfuggire ai contemporanei di Platone. Qui mi pare interessante notare che ogni personaggio si inserisce in un arco temporale specifico (Gorgia all'inizio della guerra del Peloponneso, Polo prima del colpo di

un altro momento.<sup>254</sup> Rassicurato da Callicle, Socrate introduce però subito una precisazione: Gorgia sarà disposto a discutere (διαλεχθῆναι) con loro? Callicle conferma l'interesse del sofista per le domande del pubblico e invita Socrate a chiedere direttamente a Gorgia. Inaspettatamente, però, Socrate si schermisce e manda avanti Cherefonte, che non capisce immediatamente che cosa debba chiedere. Al posto di Gorgia interviene però Polo: lo scambio tra Gorgia e Socrate è perciò anticipato e preparato da quello tra i propri "allievi".<sup>255</sup> Il confronto tra i due viene però interrotto dall'intervento di Socrate, che permette così di riportare la discussione al livello dei due maestri.

#### 4.2.4.1. Gorgia

Gorgia di Leontini viene definito retore (e non sofista) nel dialogo a cui dà il nome.<sup>256</sup> Concordemente descritto come un uomo molto longevo, nel 427 a.C. si recò ad Atene per un'ambasceria, col fine di chiedere aiuto agli Ateniesi contro le angherie dei Siracusani. La sua visita dovette influenzare notevolmente le pratiche discorsive ateniesi, stando a quanto ci dice Aristofane.<sup>257</sup>

Gorgia è l'oggetto delle attenzioni iniziali di Socrate, che si è recato a casa di Callicle proprio per questa ragione.<sup>258</sup> Come si è visto, in un primo momento Socrate delega a Cherefonte il compito di interrogare il retore, che però non fa in tempo a confrontarsi con lui per il subitaneo intervento di Polo. È soltanto alla fine del breve confronto tra Polo e Cherefonte che la conversazione vede di nuovo protagonisti Socrate e Gorgia. La ripresa della discussione è però segnata da un rimprovero che Socrate indirizza a Polo e alla sua incapacità di rispondere alla domanda postagli da Cherefonte. In questo modo Socrate, mescolando lode e biasimo, può cominciare la sua critica a Gorgia e al suo

---

stato del 411 e Callicle prima di quello del 404), come a creare un'ombra inquietante sugli eventi successivi e ad associare a ciascuno di loro una sempre più violenta degenerazione della storia ateniese.

<sup>254</sup> Cherefonte si dichiara amico (φίλος) di Gorgia.

<sup>255</sup> *Grg.* 448a6-c9.

<sup>256</sup> *Grg.* 449a6-8. Secondo NAILS (2002) 157, Gorgia di Lentini viene definito sofista nell'*Ippia Maggiore* perché si tratta di un dialogo spurio. Sappiamo che appariva pubblicamente con una veste color porpora e che con i proventi dell'insegnamento dedicò a Delfi una statua d'oro che lo rappresentava. È celebre anche per la sua longevità (si diceva avesse vissuto fino a centocinque anni). Cfr. NAILS (2002) 156-158

<sup>257</sup> Cfr. *Ve.* 421 e *Av.* 1701.

<sup>258</sup> *Grg.* 447b6, ma a dirlo è Cherefonte.

insegnamento, senza prendersela direttamente con lui.<sup>259</sup>

Socrate rivolge direttamente a Gorgia la domanda che Cherefonte aveva tentato di porre a Polo tramite l'aiuto di esempi. Gorgia risponde senza esitazione:

[SOCR.] O piuttosto, dicci tu stesso, Gorgia, di che arte (τέχνη) sei esperto (ἐπιστήμονα) e come bisogna chiamarti.

[GORG.] Della retorica (τῆς ῥητορικῆς), Socrate.

[SOCR.] Dunque bisogna chiamarti retore (ῥήτορα)?

[GORG.] Esatto. Almeno, se vuoi chiamarmi come io —per dirla con Omero —mi vanto (εὕχομαι) di essere.

[SOCR.] Certo che voglio

[GORG.] E allora chiamami così.

[SOCR.] E dobbiamo ritenere che sei capace di far diventare (ποιεῖν) retori anche gli altri?

[GORG.] È proprio quello che mi impegno (ἐπαγγέλλομαι) a fare, qui e altrove.<sup>260</sup>

Attraverso queste poche parole il personaggio è già caratterizzato da alcuni tratti. Gorgia rivendica innanzitutto la retorica come ambito di competenza e, soprattutto, si dichiara un ῥήτωρ; dà inoltre immediatamente prova di essere un personaggio borioso, al punto da reputare la sua attività degna di vanto; si ritiene infine in grado di insegnare la sua τέχνη ad altri.

A questo punto Socrate esprime però un desiderio, che la conversazione continui in questo modo, tramite domande e risposte.<sup>261</sup> Nella risposta che dà a Socrate, accettando la sfida, Gorgia si vanta per l'ennesima volta, sostenendo di essere particolarmente capace nello stile conciso; sembra tuttavia voler istruire Socrate, spiegandogli che a volte sono necessarie domande lunghe e sottolineando la propria superiorità.<sup>262</sup>

La discussione alla maniera socratica comincia: Gorgia tiene fede al suo impegno e risponde brevemente. Commette tuttavia un primo passo falso, quando sostiene senza esitazioni che la sua tecnica non sia soltanto in grado di insegnare a parlare bene, ma

---

<sup>259</sup> *Grg.* 448d1-5.

<sup>260</sup> *Grg.* 449a2-b3. Su ῥητορικῆ come conio platonico HERRMANN (2001) 27 n. 10. Su ῥήτωρ cfr. quanto detto nel paragrafo 2.1. Si vedano inoltre le precisazioni di DODDS (1959) 194 *ad loc.* È Socrate stesso a dichiarare che retori e sofisti sono figure distinte, sebbene vengano confuse dai più (*Grg.* 465c5-7). Sulle pretese di insegnamento come ἐπάγγελμα della sofistica si veda il paragrafo 2.1. Per questo forse il termine è forse più da rendere con «proclama».

<sup>261</sup> La preoccupazione di Socrate per il διαλέγεσθαι è espressa già in *Grg.* 447b9-c1 e 448d9-10.

<sup>262</sup> *Grg.* 449b9-c8.

anche a pensare (φρονεῖν) bene.<sup>263</sup> Non solo: fintantoché Gorgia deve rispondere a domande secche, il retore sembra capace di ottemperare alla richiesta di Socrate, ma quando ricorre a formulazioni più ampie, il suo discorso non risulta chiaro.<sup>264</sup>

Il legame che Gorgia instaura tra la sua tecnica e i discorsi non soddisfa infatti Socrate, il quale apporta esempi di altre tecniche che utilizzano ugualmente il linguaggio. Gorgia allora precisa che la retorica si differenzia perché la sua azione (πρᾶξις) e la sua efficacia (κύρωσιν) non si concretizzano in ambiti manuali (χειούργημα);<sup>265</sup> questa distinzione, però, non è sufficiente a definirla, visto che —fa presente Socrate—anche l'aritmetica si serve di discorsi e non ha nulla a che fare con la manualità.<sup>266</sup> Socrate allora invita Gorgia a completare la sua risposta e immagina un'interlocuzione fittizia a lui rivolta grazie alla quale può istruirlo su come si debba rispondere,<sup>267</sup> rinforzando la richiesta con due esortazioni.<sup>268</sup>

Ma Gorgia non sembra aver capito il *metodo* e dunque dà un'altra risposta vaga che, come già aveva fatto il suo allievo, porta sulla qualità degli oggetti della retorica e non sugli oggetti stessi.

[SOCR.] Che cos'è l'oggetto su cui vertono i discorsi della retorica?

[GORG.] Caro Socrate, sono le cose più importanti e più grandi per l'uomo (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα).

[SOCR.] Ma vedi che anche questa tua risposta è opinabile (ἀμφισβητήσιμον) e oscura (οὐδέν πω σαφές).<sup>269</sup>

---

<sup>263</sup> Grg. 449e5-6. Con questa affermazione la retorica rivendica lo statuto di tecnica non esclusivamente formale. Secondo DODDS (1959) 196 *ad loc.*, la nostra comprensione di questo argomento è però inficiata dalla distinzione moderna tra forma e contenuto. È proprio su questa assenza di distinzione che Socrate gioca, secondo lo studioso, per mostrare a Gorgia che la sua arte non può aspirare a essere riconosciuta come τέχνη.

<sup>264</sup> Il brano seguente (Grg. 450b6-451d3) è perciò volto a chiarire il senso delle parole di Gorgia. Socrate mostra quasi un atteggiamento didattico, cercando di “dare il la” a Gorgia con degli esempi concreti, esattamente come all'inizio aveva fatto con Cherefonte; ma, a differenza di costui, Gorgia non sembra dar prova di comprendere.

<sup>265</sup> Sin da subito Socrate comprende il senso delle affermazioni di Gorgia, ma dato che la dialettica non permette scorciatoie, ha bisogno di capire in modo più chiaro (σαφέστερον).

<sup>266</sup> Grg. 450e6-7. Con l'espressione εἰ βούλοιο δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις («anche se volendo cavillare sulle tue parole») Socrate sembra voler prendere le distanze dall'immagine che si era creata nel senso comune sul suo modo di operare. Si ricordi il fastidio degli interlocutori dell'*Apologia*, cfr. paragrafo 2.1.

<sup>267</sup> Olimpiodoro sostiene che questa interlocuzione sia rivelatrice del carattere di Socrate (Olymp. In Grg. 4.13). Si ricordi il μιμῆσθαι dell'*Alcibiade Maggiore*. Queste esortazioni sembrano indirizzate a guidare il pubblico alla corretta μίμησις della risposta e, contemporaneamente, alla riflessione sulla sua regola.

<sup>268</sup> Grg. 451a3 (ἴθι νυν καὶ σὺ τὴν ἀπόκρισιν ἣν ἠρόμην διαπέρανον) e 451d1 (ἴθι δὴ καὶ σὺ, ὦ Γοργία).

<sup>269</sup> Grg. 451d5-e1. Si noti che qui Gorgia rivendica un sapere su τὰ μέγιστα, che è la πλημμέλεια, la «stonatura», dei δημιουργοί nell'*Apologia* (Apol. 22d4-e1) oltre a parlare in modo oscuro, come generalmente fanno i poeti.

Per chiarire la problematicità della risposta di Gorgia, Socrate ricorre a un canto simposiale, in cui il poeta sostiene una certa gerarchia di beni (salute, bellezza, ricchezza onesta),<sup>270</sup> e di nuovo a un'interlocuzione fittizia con cui, dando voce alle rivendicazioni di diversi esperti (il medico, il maestro di ginnastica, l'affarista), domanda a Gorgia di specificare l'ambito esatto della sua tecnica.

Ancora una volta Gorgia non dà una definizione chiara,<sup>271</sup> ma prontamente Socrate lo incalza: «Ma dunque di che cosa si tratta?»<sup>272</sup> e infine il retore precisa meglio cosa intende, «È la capacità di convincere (τὸ πείθειν) gli altri con le proprie parole», e puntualizza le situazioni a cui essa si applica (tribunali, assemblee e in tutte le altre riunioni politiche).<sup>273</sup> Socrate accetta questa definizione, ma in maniera un po' cerimoniosa giustifica la necessità di ulteriori precisazioni sulla base del tipo di persona che è: vuole capire qual è esattamente l'oggetto della loro discussione e sicuramente anche per Gorgia è importante.<sup>274</sup> Per fare ciò, Socrate si vede costretto a ricominciare a interrogare (ἀνερωτᾶν) il retore, sperando che costui non se la prenda.<sup>275</sup>

Dando per scontato che la retorica sia l'unica forma di persuasione, Gorgia non si rende in realtà conto che tutte le discipline sono produttrici di persuasione nel loro campo specifico<sup>276</sup> e, messo alle strette, indica come ambito della retorica la giustizia. Il sospetto di Socrate, che cioè Gorgia si riferisse alla giustizia, lo costringe (a suo dire) a doverlo *interrogare di nuovo da capo* (ἐπανερωτῶ). Neanche in questo caso vuole che Gorgia lo fraintenda — non ce l'ha con lui—, ma ha bisogno di procedere passo dopo passo:

[SOCR.] come ti dicevo, non lo faccio per provocarti ma perché la conversazione prosegua in modo ordinato (ἐξῆς). Non dobbiamo prendere il vizio di procedere

---

<sup>270</sup> Grg. 451e6-d4. Questo carme conviviale anonimo doveva essere molto noto, come segnala ZANETTO (2000) 64-65 n. 23. L'insistenza sul fatto che questa sia l'opinione del poeta segnala una presa di distanza non tanto (o non soltanto) dal contenuto, ma da una certa modalità di rendere ragione tramite la voce degli altri. In questo caso Socrate vuole semplicemente ricorrere a un esempio tradizionale che testimoni l'assenza di accordo sul tema dei beni.

<sup>271</sup> Grg. 452d5-8.

<sup>272</sup> Grg. 452d9.

<sup>273</sup> Grg. 452e1-4.

<sup>274</sup> Grg. 543a8-b3.

<sup>275</sup> Grg. 453c2-5.

<sup>276</sup> Il Socrate platonico lega qui persuasione e insegnamento: introducendo questa precisazione, sostiene dunque che esista un'autorità epistemica per ogni ambito di competenza, almeno per le discipline tecniche.

dando per scontato ciò che pensa l'altro (ὑπονοοῦντες) e togliendoci le parole di bocca (προσαρπάζειν) l'un l'altro: tu devi avere il diritto di sviluppare (περαίνης) le tue idee, come vuoi, secondo le tue ipotesi (κατὰ τὴν ὑπόθεσιν).<sup>277</sup>

Socrate vuole capire se esiste una differenza tra la persuasione creata dall'insegnamento (μάθησις) e quella creata dalla credenza (πίστις) e Gorgia in effetti ammette che la retorica è produttrice di una persuasione basata sulla credenza. A questo punto Socrate fa il punto della situazione, perché è lui stesso un po' confuso. Da un lato, Gorgia ha infatti ammesso che il campo specifico della retorica è la giustizia, dall'altro però sembra continuare a invocare per questa tecnica di cui si dice esperto un potere smisurato ed esteso ad altri ambiti. Gorgia conferma quest'ultima idea, mostrando come in passato si sia fatto ricorso ai retori e non agli esperti per prendere decisioni tecniche (come la costruzione delle mura); anzi—aggiunge Gorgia— il retore può persino raccontare un aneddoto personale su come sia riuscito a convincere un paziente del fratello medico, terrorizzato da un trattamento a cui doveva sottoporsi, a curarsi.<sup>278</sup>

Ma subito dopo aver glorificato il potere della sua tecnica, Gorgia sembra in qualche modo volersi premunire da possibili accuse: la retorica è potente ma, come tutte le tecniche di combattimento, può essere usata sia bene che male. Il blando richiamo moralistico di Gorgia non ha dunque la funzione di limitare il potere della retorica, che anzi viene considerata una tecnica dalle capacità illimitate, ma serve a schermirsi da possibili accuse: dell'uso della retorica, infatti, non deve essere considerato responsabile il maestro, ma l'allievo.

La risposta di Socrate non affronta “di petto” la questione: con un'articolata *captatio benevolentiae* l'Ateniese costruisce un'immagine mentale dell'interlocutore, in cui spera che l'amabile e vanitoso Gorgia voglia rispecchiarsi, perché teme che il retore, messo alle strette, trovi una scusa per smettere di discutere.<sup>279</sup> Scusa che prontamente arriva e che dà la misura del carattere del personaggio:

---

<sup>277</sup> Grg. 454c1-5.

<sup>278</sup> Come si vedrà, Socrate sposterà l'analisi dal rapporto verticale (paziente vs. medico, paziente vs. retore) a quello orizzontale (medico vs. retore); si noti che si tratta di una strategia argomentativa parzialmente simile a quella utilizzata nei confronti di Trasimaco.

<sup>279</sup> Non credo che Socrate tema veramente la rabbia di Gorgia; piuttosto utilizza queste osservazioni per solleticare l'amor proprio di Gorgia. All'autore Platone invece questo commento torna utile in un'ottica di ironia drammatica, cfr. 5.1.2.4.3.

[GORG.] Ti assicuro, Socrate, che anch'io sono il tipo d'uomo che descrivi. Però, ecco, forse dobbiamo pensare anche agli altri che ci stanno a sentire (τῶν παρόντων). Infatti io ho tenuto un lungo discorso (ἔπεδειξάμην) a questa gente (τοῖς παροῦσι), da molto prima che arrivaste voi, e se adesso continuiamo a parlare, forse faremo troppo tardi. Bisogna tener conto anche delle loro esigenze. Non vorrei trattenerne qualcuno che ha altro da fare.<sup>280</sup>

Con questo commento Gorgia non soltanto cerca probabilmente una scusa per non continuare una discussione che sta diventando pericolosa, perché rischia di costringerlo ad ammettere la responsabilità dei propri cattivi allievi, ma soprattutto testimonia come la sua più grande preoccupazione sia quella di non spiacerne al suo pubblico.<sup>281</sup> Ed è proprio per la sua dipendenza dagli umori del pubblico che, dopo l'applauso (θόρυβος) dei presenti e le manifestazioni di interesse di Cherefonte e Callicle, Gorgia accetta di continuare la discussione.<sup>282</sup>

Di nuovo con fare dimesso Socrate domanda a Gorgia se davvero rivendica la capacità di poter insegnare la persuasione. Gorgia enfaticamente conferma questa sua abilità e, anzi, ne rivendica la sua efficacia al cospetto di una folla.<sup>283</sup> Ma è proprio questo punto che permette a Socrate di contestare le pretese di Gorgia: il potere della retorica si esercita infatti su quelli che non sanno, mentre nel contesto di una riunione di esperti un medico, ad esempio, risulterà più persuasivo di un retore.<sup>284</sup> Per Gorgia però la praticità della retorica consiste proprio nell'assenza di vere specializzazioni: in questo modo, senza dover perder tempo a imparare le altre tecniche, il retore non sfigura neanche davanti ai δημιουργοί.<sup>285</sup>

Quest'affermazione, che Socrate si riserva di discutere più tardi, fa sorgere un

---

<sup>280</sup> *Grg.* 458b4-c2.

<sup>281</sup> Il riferimento alla lunghezza dei discorsi, che può stancare, è agli antipodi del comportamento filosofico. Si vedano i passi già citati: *Theaet.* 154e7-155a1 (tempo della φιλοσοφία), *Theaet.* 172c8-173a1 (tempo dei retori), *Plt.* 286e1-4 (la lunghezza dei discorsi è calibrata sull'interlocutore e l'obiettivo è renderlo capace di trovare da sé).

<sup>282</sup> L'ambito meramente sociale entro il quale va compreso l'assenso di Gorgia alla continuazione della discussione è ribadito dall'αἰσχρόν con cui si apre la sua risposta di fronte all'entusiasmo mostrato dai presenti (*Grg.* 459d7); sarebbe vergognoso non continuare la conversazione, ma non per l'interesse per i discorsi, bensì per il piacere del pubblico.

<sup>283</sup> *Grg.* 459a3 (ἔν γε ὄχλῳ) Il γε va probabilmente inteso in senso enfatico «e anzi, e per di più» e non nel senso limitativo che gli attribuisce ZANETTO (2000).

<sup>284</sup> Come si è detto, la strategia argomentativa di Socrate prevede di trasferire il ragionamento dal piano orizzontale (retore vs. folla) a quello verticale (retore vs. esperto). Cfr. *Symp.* 194a5-c6, dove il *topos* è usato da Agatone.

<sup>285</sup> *Grg.* 459c3-5: il lessico di Gorgia continua a tradire la dimensione competitiva e *philotimica* del suo discorso (ἐλαττοῦσθαι).

dubbio: in ambiti più “fluidi”, come il giusto, il bello, il buono, il retore insegnerà soltanto la retorica o contribuirà alla formazione in questi campi, almeno per quegli allievi che non sanno nulla?<sup>286</sup> La risposta di Gorgia («Ma credo che, *se non sa niente*, imparerà da me anche queste cose, Socrate») tradisce la preoccupazione del retore, che non vuole dare adito a interpretazioni immoralistiche del suo insegnamento; in questo modo, però, costruisce la propria trappola confutatoria.<sup>287</sup>

Se la conoscenza del giusto, da cui discende necessariamente un comportamento giusto, è imprescindibile per poter diventare retore, costui non può comportarsi in modo ingiusto e dunque l’insegnamento gorgiano rischia di diventare poco interessante per quegli allievi che desiderano apprendere la retorica come arma di dominio.<sup>288</sup> Con la *pointe* finale («Per il cane, Gorgia, per stabilire come stanno esattamente queste cose ci vuole un sacco di tempo!»), in polemica con i tempi stretti e prestabiliti degli interventi retorici, Socrate sembra aver messo un punto alle pretese della retorica.

Gorgia interverrà di nuovo come interlocutore privilegiato in alcuni momenti decisivi: quando Socrate definirà la retorica adulazione, sarà l’interesse per la discussione di Gorgia a tenere a bada il “puledro” Polo e a permettere a Socrate di spiegare meglio cosa intenda quando afferma che la retorica è una pratica adulatoria, imitazione della politica.<sup>289</sup> Anche in questo caso il retore sembra però tradire la stessa tendenza a intendere la βραχυλογία in un altro senso rispetto a quello socratico: se Socrate non appare chiaro è perché il processo per arrivare a una spiegazione, tramite risposte brevi e concise, è lungo. Gorgia, viceversa, intende la βραχυλογία come motto fulmineo e non contempla il percorso che la definizione richiede.<sup>290</sup> Il retore, poi, è

---

<sup>286</sup> La frase di Gorgia lascia comunque aperta una doppia possibilità: per garantirsi il maggior numero di allievi, cioè di clienti, Gorgia modula la propria offerta, perché la retorica non costringe i suoi allievi a imparare giusto e ingiusto. La giustizia è un prerequisito per accedere alla retorica, ma essa può essere appresa da soli o attraverso l’insegnamento di Gorgia.

<sup>287</sup> Come in altri luoghi importanti (per esempio *Resp.* 353b14), Socrate attira l’attenzione su questo passaggio in modo enfatico (ἔχε δή, «Aspetta, aspetta!»).

<sup>288</sup> Come nota FUSSI (2006) 171, Socrate sta ponendo Gorgia di fronte a un’alternativa: o la retorica è onnipotente oppure è giusta. Se è onnipotente, allora garantisce quella capacità di prevalere, anche ingiustamente, pubblicizzata dai retori; se invece è giusta, gli effetti della retorica sono molto più limitati e non scientifici. Per una discussione accurata degli argomenti contenuti nella confutazione di Gorgia si veda FUSSI (2006) 131-182.

<sup>289</sup> *Grg.* 463a5-6: «Parla, e non farti imbarazzare (αἰσχυνθεῖς) dalla mia presenza». Socrate esita a parlare perché non vuole sembrare rude.

<sup>290</sup> CLEARY (2013) 40: «Despite his apparent readiness to answer questions, Gorgias in fact uses a question merely as a stepping-stone into a long speech on a prepared topic rather than as the first step on the way to a dialectical inquiry». La βραχυλογία può essere intesa in modi diversi; un esempio è la

disposto ad escludere l'allievo e sembra poco interessato al suo miglioramento, al contrario di Socrate che comunque gli attribuisce il ruolo di vigilante.<sup>291</sup>

#### 4.2.4.2. Polo

Ma in difesa del maestro interviene Polo.<sup>292</sup> L'ingresso del giovane nella discussione avviene sotto il segno di una veemente concitazione e di un'impellenza che sfocia in un attacco poco chiaro.<sup>293</sup>

Puntualizzando la ragione per cui Gorgia è caduto in contraddizione, la sua difesa del maestro lo caratterizza sin da subito come personaggio che *vorrebbe* porsi al di sopra della morale comune. Egli infatti ritiene che il maestro, troppo rispettoso delle convenzioni, abbia ammesso la necessità di conoscere la giustizia per gli aspiranti retori soltanto per senso di vergogna. Il tentativo di portare il discorso su questi temi è perciò un segno di ἀγροικία da parte di Socrate.

Costui si mostra piacevolmente colpito dall'intervento di Polo: in effetti, la correzione degli errori da parte dei presenti (cioè da coloro che in quel momento non sono interlocutori attivi), anche se giovani (νεώτεροι), rientra pienamente nella concezione socratica della pratica dialettica. Socrate approfitta però dell'occasione di questo complimento per porre un veto a Polo, in maniera più drastica e senza solleticare il suo amor proprio, come invece aveva fatto con Gorgia: Polo dovrà astenersi dall'uso della μακρολογία.<sup>294</sup>

Le proteste del giovane retore non sortiscono comunque l'effetto sperato:<sup>295</sup>

---

concisione delle frasi oracolari che vengono utilizzate come fonte di autorità, come fa Crizia nel *Carmide*. Su questo aspetto si veda MORGAN (2009) 563-564.

<sup>291</sup> *Grg.* 463e3-464a1.

<sup>292</sup> A Polo di Agrigento, retore più giovane di una generazione e straniero come Gorgia, Socrate attribuisce la scrittura di una Τέχνη (*Grg.* 462b11), mentre la *Suda* ci informa almeno di un περί λέξεων. Secondo NAILS (2002) 252 Polo non è giovane, perché ha già scritto una τέχνη; in realtà, la giovinezza di Polo viene segnalata da Socrate (*Grg.* 463e2). Rispetto a Socrate e Gorgia è giovane, ma il fatto che venga definito νέος indica che ha già raggiunto la maturità. Polo non è più nella fase di transizione (non è un μειράκιον), ma ha l'impeto proprio della gioventù, che fa di lui uno di quei "retori giovincelli" della commedia, senza che per questo sia un μειράκιον. Come sottolinea DODDS (1959) 11, il ritratto che ne fa Platone è tutt'altro che lusinghiero.

<sup>293</sup> Come segnala DODDS (1959) 221 *ad loc.*, l'anacoluto di questo attacco ha creato non pochi problemi ai commentatori; è stato però Wilamowitz, come specifica Dodds, a notare la goffaggine con cui Polo prende la parola, che getta un'ombra ironica sul potere della tecnica di cui si dichiara esperto.

<sup>294</sup> Nel *Sofista* si dice che la μακρολογία è adatta a un interlocutore poco disponibile *Soph.* 217d1-3.

<sup>295</sup> Cfr. le proteste di Trasimaco, *Resp.* 35d8-9.

Ci mancherebbe altro (δεινὰ μεντᾶν πάθοις), carissimo! Arrivi ad Atene, dove c'è libertà di parola (ἐξουσία τοῦ λέγειν) più che in tutto il resto della Grecia, e viene negata soltanto a te! Ma guarda anche l'altra faccia della medaglia: se tu continui a parlare e non vuoi rispondere alle domande, e a me non è consentito andarmene e piantarti in asso, non sarebbe un bel guaio per me (δεινὰ ἄν ἄῶ ἐγὼ πάθοιμι)? Ma se il discorso che è stato fatto ti sta a cuore (εἴ τι κήδη τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου) e ti interessa raddrizzarlo, rimetti pure in discussione tutto quel che ti pare, come dicevo adesso: fa' tu qualche domanda e rispondi alle mie domande, come prima io e Gorgia, confuta e lascia confutare me.<sup>296</sup>

Invocando la licenza di parola di cui Atene è piena, Socrate garantisce che Polo potrà dire quello che vuole, ma—aggiunge—in tal modo sarà Socrate a subire il suo comportamento, a meno che non possa andarsene e non ascoltarlo.<sup>297</sup> Questo breve scambio iniziale è già molto indicativo dell'atteggiamento del personaggio e della strategia di Socrate al suo cospetto. Polo infatti si è sdegnato per i suoi costumi poco urbani (ἀγροικία), ma allo stesso modo sembra concepire il rapporto con gli altri in termini di prevaricazione e di possibilità. Socrate allora gli rende la pariglia e adotta il suo stesso linguaggio e sembra caratterizzare a sua volta il rifiuto dei ruoli dialogici come una forma di ἀγροικία.<sup>298</sup>

Socrate fa leva sul sentimento di superiorità del giovane, che senza mezzi termini si dichiara allo stesso livello del proprio maestro e che per questa enorme stima di sé rivendica il ruolo di interrogante.<sup>299</sup> Ma subito Polo mostra di non essere in grado di reggere questo ruolo perché: 1) Socrate è costretto a chiedere immediatamente delle precisazioni;<sup>300</sup> 2) per Polo la discussione non è uno strumento per cercare l'ὁμολογία su un punto specifico;<sup>301</sup> 3) senza neanche essersi accordati sulla definizione, Polo ne dà un giudizio positivo.<sup>302</sup> Per questa ragione Socrate decide di “imboccarlo” con le

---

<sup>296</sup> *Grg.* 461e1-462a5. Cfr. *Hdt.* 5.78, dove si parla invece di ἰσηγορία, ma in questo caso la libertà di parola è collegata all'assenza di tiranni.

<sup>297</sup> In una situazione di incontro con un'altra persona, sembra suggerire Socrate, la nozione di libertà sembra avere qualcosa di reciproco che sfugge alle sue definizioni classiche (libertà negativa e libertà come autonomia).

<sup>298</sup> Si veda *Olymp. In Gorg.* 11.7.

<sup>299</sup> Cfr. *Trasimaco (Resp.* 337e1-338ab4) che ugualmente interpreta il ruolo di interrogante come quello forte, in cui è più facile prevalere. Mentre questi due personaggi reclamano con prepotenza questo ruolo, Alcibiade esita di fronte a questa proposta, non ritenendosi all'altezza (*Alc. I* 114b3-4).

<sup>300</sup> *Grg.* 462b6: «Intendi che tipo di tecnica ritengo che sia?»

<sup>301</sup> *Grg.* 462c4-5.

<sup>302</sup> *Grg.* 462c7: «E non ti pare che sia una bella cosa la retorica, se è capace di dilettere la gente?»

domande che permettono alla discussione di procedere in modo dialettico, utilizzando, secondo la prassi socratica, analogie dal mondo delle tecniche.<sup>303</sup> Polo però mostra di non essere particolarmente sveglio, perché in reazione all'analogia tra retorica e gastronomia chiede se si tratti della stessa tecnica.<sup>304</sup>

Prima di sferrare il primo attacco diretto alla retorica, definendola adulazione (κολακεία) e non τέχνη, Socrate mostra di nuovo qualche remora, ma questa volta nei confronti di Gorgia.<sup>305</sup> La discussione riattiva brevemente Gorgia come interlocutore, ma già nel lungo discorso, in cui Socrate descrive l'adulazione e le parti di cui è composta, costui riprende a rivolgersi a Polo.<sup>306</sup> Ed è proprio perché a lui indirizzato—dichiara Socrate—che il suo intervento ha preso la forma di un lungo discorso; come si è visto, in effetti Polo sembra completamente incapace di servirsi delle risposte di Socrate per far correttamente procedere la discussione dialettica.

Prima di ribaltare i ruoli Socrate concede un'ultima possibilità a Polo, il quale dà però prova di non ricordare la sostanza del discorso appena terminato<sup>307</sup> e di continuare a essere interessato innanzitutto al *giudizio* sulla tecnica che alla definizione della stessa e del suo ambito di applicazione.<sup>308</sup> Il brano che segue chiarisce, come già aveva fatto in maniera più didattica l'*Alcibiade*, il modo in cui Socrate ritiene vadano poste le domande, un modo che è all'opposto di come la maggior parte dei suoi antagonisti intendono il gioco dialettico.

[POL.] Vuoi dire che nelle città i buoni retori (οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες) non godono di nessuna considerazione, come gli adulatori?

[SOCR.] Questa è una domanda o l'inizio di un discorso?

[POL.] Una domanda (ἔρωτῶ ἔγωγε).<sup>309</sup>

---

<sup>303</sup> *Grg.* 462d5-e1, poi ancora 4663b7 e 463c6-7. Come segnala ZANETTO (2000), questa ripartizione delle battute risale ad Olimpiodoro, che la commenta come un segnale dell'inettitudine di Polo (Olymp. *In Gorg.* 12.7). Il siparietto produce un piacevole effetto comico, soprattutto perché Polo acconsente volentieri a rispondere dopo aver voluto ricoprire la parte di interrogante.

<sup>304</sup> Anche se la domanda avesse un tono indignato, che però non sembra trovare riscontro nel testo, Polo non sembra conoscere né cogliere la sostanza del metodo socratico.

<sup>305</sup> Nel corso della discussione l'atteggiamento di Socrate varia a seconda degli interlocutori, perché tiene presenti le caratteristiche proprie di ciascuno. L'atteggiamento nei confronti di Gorgia sarà sempre molto rispettoso; anche Callicle mostra lo stesso rispetto nei confronti dell'anziano retore.

<sup>306</sup> *Grg.* 465a1 e 465d4-5.

<sup>307</sup> La cattiva memoria di Polo potrebbe essere letta come una critica a un certo uso della scrittura che probabilmente doveva caratterizzare Polo; DODDS (1959) *ad loc.* legge la citazione del testo di Polo come una derisoria segnalazione di come il retore ripeta il contenuto dei suoi scritti.

<sup>308</sup> *Grg.* 466a9-10.

<sup>309</sup> *Grg.* 466a9-b2. Come è già stato notato per gli ἀγαθοὶ δημιουργοὶ dell'*Apologia*, ἀγαθός va qui inteso in senso prestazionale, cioè «capaci».

[...]

[POL.] Che cosa? Ma se sono come i tiranni: fanno ammazzare chi vogliono, spogliano e cacciano in esilio chi gli pare; no?

[SOCR.] Per il cane, Polo! Qualunque cosa dici, non riesco a capire se è un'affermazione tua, e se sei tu che la pensi così, o se è una domanda che mi fai.

[POL.] Ma è una domanda (Ἀλλ'ἔγωγε σὲ ἐρωτῶ).<sup>310</sup>

I toni della discussione iniziano ad accendersi e Polo mal sopporta che Socrate smentisca la sua idea secondo la quale il potere sia un bene e la manifestazione del più grande potere si realizzi nel compiere il male.<sup>311</sup> Il nervosismo viene sfruttato da Socrate per ribaltare i ruoli, anche se Polo continua a non capire che chi interroga non sostiene una tesi.<sup>312</sup> La discussione può così procedere secondo le regole della dialettica e Socrate riesce a confutare quello di cui Polo è convinto, cioè l'utilità delle ingiustizie che retorica e potere sembrano poter garantire. L'inizio del processo confutatorio è testimoniato dai silenzi di Polo, che deve essere incalzato più volte da Socrate per rispondere.<sup>313</sup>

Costretto ad ammettere che sul piano logico chi fa ciò che gli pare e che compie ingiustizia non fa il proprio bene, Polo si appella al puro ambito sociale, e dunque *thumoeideticò*: le cose possono anche stare come dice Socrate, ma è impossibile a suo parere negare che tutti provano invidia e ammirazione per quelle figure che ottengono il potere di fare ciò che vogliono.<sup>314</sup> Tutta la sezione successiva è perciò occupata dall'indagine dell'opinione che vedeva nei tiranni e nei re più potenti gli uomini più felici della terra e che doveva essere diventata abbastanza comune tra la fine del V e inizio del IV secolo a.C.

Il radicamento di Polo nel senso comune è tale che si affretta a ribadire giudizi senza neanche avere ascoltato cosa intende dire Socrate,<sup>315</sup> posizionandosi così in modo convenzionalistico rispetto alla giustizia.<sup>316</sup> Quando invece si tratta di dare una risposta

---

<sup>310</sup> *Grg.* 466b11-c6.

<sup>311</sup> Socrate fa giustamente presente che la disfatta della retorica, o meglio, dell'onnipotenza della retorica, si misura già nello scambio dialettico che li vede coinvolti, in cui Polo non è capace di prevalere (*Grg.* 468a8-10).

<sup>312</sup> *Grg.* 467c3-4: «Preferisco rispondere, così capisco che cosa stai dicendo».

<sup>313</sup> *Grg.* 468c7-8 e d6.

<sup>314</sup> *Grg.* 468e6-9. L'invidia (ζηλοῖς) in questione è del tipo che genera un desiderio imitativo, come ha sottolineato FUSSI (2016).

<sup>315</sup> *Grg.* 469c3-8.

<sup>316</sup> *Grg.* 470a5-6.

libera a una domanda di Socrate, Polo si sottrae a questa responsabilità,<sup>317</sup> salvo poi attaccare, sempre sulla base del senso comune, ciò che dice il suo interlocutore. Polo chiama infatti in causa i presenti, testimoni del senso comune, e il giudizio largamente condiviso su tiranni e potenti come Archelao e il re di Persia, considerati a buon diritto felici.<sup>318</sup> Ma questo discorso, che mostra l'abilità retorica (in senso socratico) di Polo, non è certo in grado di confutare in maniera definitiva (ἐξελέγξειε) la posizione di Socrate.<sup>319</sup>

Secondo Polo Socrate non *vuole* dare il suo assenso, anche se la pensa come lui.<sup>320</sup> Socrate invece gli fa notare che il giovane retore sta soltanto cercando di utilizzare lo stesso meccanismo all'opera nei processi: si serve del maggior numero di testimoni possibili per convincere la giuria contro la posizione di un'altra persona. A questa modalità Socrate contrappone il modo di procedere che contraddistingue il διαλέγεσθαι, in cui ciascun interlocutore è chiamato a testimoniare per l'altro.<sup>321</sup> In questo senso Socrate contrappone due modi diversi di intendere il conflitto e l'accordo. Il modo di procedere dei tribunali ateniesi, che incita alla conflittualità, si basa paradossalmente anch'esso sull'accordo, anche se un accordo tra il maggior numero di testimoni; nel caso del διαλέγεσθαι il rapporto tra conflitto e accordo è invece capovolto, perché il raggiungimento di un accordo tra i due interlocutori, che è l'obiettivo ideale di un dialogo, può anche passare da conflitti e incomprensioni.

Chiariti i presupposti, Socrate riassume i punti da cui Polo dissente: 1) l'infelicità di Archelao e degli uomini più potenti e malvagi; 2) la maggiore infelicità per chiunque commetta il male e non venga punito; 3) la preferibilità del subire ingiustizia piuttosto che compierla. La puntualizzazione si svolge in un crescendo di irritazione da parte di Polo, fino alla derisione aperta, davanti alle quali Socrate rimane impassibile.<sup>322</sup>

---

<sup>317</sup> *Grg.* 470b9-c2.

<sup>318</sup> *Grg.* 470c4 ss. Molto spesso gli antagonisti di Socrate utilizzano l'immagine del ragazzino per ridicolizzare le posizioni di Socrate (cfr. paragrafo 5.3.1.1. per Trasimaco) come emblema dell'essere sottomesso, incapace di badare a se stesso e di prendere la parola. Per una lettura "ironica" di questo passaggio si veda il paragrafo 5.1.2.4.3.

<sup>319</sup> Come ha mostrato FUSSI (2006) 210-220 a proposito di Callicle, gli esempi evocati sono inefficaci a livello retorico, dato che tutti i personaggi citati sono morti di morte violenta e questo era ben presente al lettore/ascoltatore; per l'analisi di un caso specifico e su come esso possa essere considerato un esempio di ironia drammatica si veda il paragrafo 5.1.2.4.3.

<sup>320</sup> Oltre a dargli dell'ipocrita e a rifugiarsi di nuovo nel senso comune, Polo in questo caso trasferisce a Socrate le sue motivazioni valoriali, come farà anche Trasimaco.

<sup>321</sup> Gli unici interventi ammessi, come si è visto, sono quelli correttivi e attivi del pubblico che vigila.

<sup>322</sup> *Grg.* 472e4-474e3. Come sottolinea DODDS (1959) 246 *ad loc.*, la strategia socratica rispetto alle *boutades* ironiche dei rivali è di prendere alla lettera e seriamente quello che stanno dicendo.

Anche di fronte all'ennesimo esempio addotto da Polo, il caso di qualcuno che venga torturato e ucciso nel modo più truce, Socrate non cede, ma considera questi esempi dei semplici «spauracchi per ragazzini».<sup>323</sup> Aggiunge anzi che il tiranno impunito è l'uomo più sventurato della terra ed è quest'affermazione a provocare il riso sprezzante di Polo.<sup>324</sup> Di fronte alle proteste di Socrate per un tale atteggiamento, il giovane retore si giustifica spiegando che posizioni del genere si confutano da sole, perché nessuno avrebbe il coraggio di sostenerle, e Polo chiama a testimoniare qualcuno dei presenti. Ma Socrate, come si è visto, rifiuta questo modo di operare, dichiarando la propria inesperienza nelle vesti di politico e chiedendo a Polo di accettare semplicemente il ruolo di rispondente per poter mostrargli come si confuta realmente una persona.

Polo accetta, più per curiosità che per effettivo coinvolgimento, dal momento che continua ad apparire saldo nelle sue posizioni. Rinegoziate le posizioni dialogiche, la discussione continua e questa volta Polo scinde il legame tra la categoria di buono (ἀγαθός) e di bello (καλός). Questa separazione, insieme al riconoscimento del fatto che a livello sociale fare il male è considerato più vergognoso, compromettono la tenuta del punto di vista di Polo. Riconoscendo e allo stesso tempo negando il ruolo della società nell'attribuire ruoli e valori, Polo non ha una strada a sua disposizione per uscire dalla contraddizione. La felicità del tiranno è determinata dal senso comune, ma è proprio il senso comune a stabilire che commettere ingiustizia è peggiore che subirla. Attribuire importanza alla dimensione intersoggettiva, anche se da una prospettiva puramente di onori e ammirazione, non può che portare a questa contraddizione.

La mossa socratica si struttura intorno alla nozione di ὠφέλιμον. Quando infatti diciamo che qualcosa è bello (καλός) e degno di ammirazione, le motivazioni che ci spingono a sostenerlo sono il piacere e l'utilità; viceversa, consideriamo qualcosa riprovevole (αἰσχρός) per l'assenza di uno dei due o di entrambi. Polo sostiene che fare il male sia più brutto (αἰσχίον), ma subirlo sia peggio (κακίον), e che perciò il carattere riprovevole del commettere ingiustizia dipende o dal fatto che l'azione potrà essere dolorosa oppure dalla sua inutilità per chi la compie. Polo riconosce senza esitazione che commettere ingiustizia non è doloroso per chi la compie; ma a questo punto resta

---

<sup>323</sup> Μορμολύττομαι significa "spaventare, impaurire" e deriva da Μορμολύκη/Μορμώ, una sorta di strega cattiva che veniva invocata da madri e balie per tacitare i bambini. Socrate sta qui iniziando a ribaltare l'attribuzione di caratteristiche infantili, una strategia che continuerà anche con Callicle.

<sup>324</sup> *Grg.* 473e2-3. Questo passo testimonia che Socrate considera la derisione, a differenza dell'ironia, una sospensione dell'atto comunicativo.

solo l'altra opzione, commettere ingiustizia non è utile per chi la compie.

Polo si rende progressivamente conto della pericolosità di questa affermazione e per questo inizia a mostrare una certa resistenza rispetto alle domande di Socrate.<sup>325</sup> La stessa resistenza mostrerà nella sezione successiva, quando Socrate cercherà di fargli ammettere che subire una pena è migliore per chi la subisce, perché porta a un miglioramento dell'individuo, al contrario dell'ingiustizia, che provoca un effetto negativo sull'anima di chi la compie. La dimostrazione si avvale poi dell'analogia medica ed economica per comprovare il danno che l'ingiustizia provoca nell'anima. Il silenzio di Polo, davanti alla richiesta di Socrate su quale tecnica liberi dall'ingiustizia, è sintomo della difficoltà del giovane retore.<sup>326</sup>

Anche nell'ultima sezione Polo si mostra riluttante.<sup>327</sup> Socrate cerca di fargli ammettere che la condizione migliore è quella di chi non si sia dimostrato in nessun modo ingiusto e che perciò non porta segni sulla sua anima;<sup>328</sup> al contrario, colui che sta peggio è chi ha commesse molteplici ingiustizie e non si è curato o non si cura. Giunti a questo punto, Polo appare sconfitto e rassegnato<sup>329</sup> e finisce per capitolare, riconoscendo la coerenza del discorso, che gli appare, in senso etimologico, paradossale.<sup>330</sup>

#### 4.2.4.3. Callicle

Tra i personaggi platonici Callicle è senza dubbio uno dei più memorabili e la sua figura ha continuato ad attirare pensatori moderni tra cui Nietzsche; se tuttavia la sua rappresentazione fittizia si è conquistata un posto nella memoria, non possiamo dire altrettanto della sua figura storica. Eccezion fatta per la testimonianza di Platone, non abbiamo infatti altre fonti sul suo personaggio<sup>331</sup> e questo ha portato alcuni interpreti a

---

<sup>325</sup> *Grg.* 475d4-e6 ("Ἐοικε/ ἀλλ' οὐκ ἄν δεξαίμην/ οὐ μοι δοκεῖ κατά γε τοῦτον τὸν λόγον/ φαίνεται). Il grado di assertività delle risposte è una spia del coinvolgimento o del distacco dalle affermazioni.

<sup>326</sup> *Grg.* 478a2-3.

<sup>327</sup> *Grg.* 478e-479a.

<sup>328</sup> Il tema dei segni sull'anima delle ingiustizie viene ripreso nel mito del Giudizio Finale, in cui gli esseri umani, spogliati di tutti gli "accessori" sociali (onori, ricchezze, etc.), verranno sottoposti al giudizio.

<sup>329</sup> *Grg.* 479c7 e 480b6.

<sup>330</sup> *Grg.* 480e1-2.

<sup>331</sup> A meno che non si accettino gli emendamenti dei nomi Καλλίδης e Καλλιᾶδης. Cfr NAILS 2002) 76.

ipotizzare che Callicle sia un personaggio inventato.<sup>332</sup>

Come si è visto, a Callicle spetta la battuta di apertura del dialogo, che lo caratterizza sin dal principio come un personaggio estremamente combattivo. Dalle parole iniziali sembra inoltre che Gorgia sia suo ospite ed è tramite la sua mediazione che Socrate inizia a discutere con il retore siciliano.<sup>333</sup> Ed è sempre per un suo intervento, congiunto a quello di Cherefonte, che Callicle, come si è visto, convince Gorgia a continuare la discussione con Socrate.

Il suo ingresso nella conversazione principale avviene tramite un *a parte* che Callicle rivolge a Cherefonte: sgomento e indignato, egli vuole assicurarsi che Socrate stia parlando per scherzo. In modo simmetrico rispetto al suo atteggiamento nella scena iniziale,<sup>334</sup> Cherefonte lo invita a chiedere al diretto interessato. Callicle non è certo cerimonioso nel modo in cui si rivolge ai suoi interlocutori (εἰπέ μοι) e in questo modo molto diretto pretende una risposta da Socrate rispetto a ciò che ha appena detto.

La risposta di Socrate contiene *in nuce* il senso della conversazione tra i due: perché avvenga una reale comunicazione è necessaria una comunità di esperienza.<sup>335</sup> Entrambi infatti provano ἔρως, anche se per oggetti e persone diversi e questa esperienza potrebbe bastare a creare un terreno comune.<sup>336</sup> Il breve intervento di Socrate, che è anche un piccolo elogio della vita filosofica, provoca la risposta sarcastica di Callicle, preludio del suo lungo discorso.

Nella celebre ῥῆσις il giovane Ateniese critica i precedenti interlocutori per il fatto di aver ceduto di fronte al ricatto conformistico, espresso dal loro senso di vergogna, e rintuzza Socrate che, nonostante i proclami, mostra una baldanza giovanile (νεανιεύσθαι) nei suoi discorsi, al punto da trasformarlo in oratore da piazza (ἀληθῶς

---

<sup>332</sup> Si vedano le osservazioni di DODDS (1959) 12-15, che lo ritiene un personaggio storico, e le più recenti considerazioni di NAILS (2002) 75-77.

<sup>333</sup> *Grg.* 447b7-8.

<sup>334</sup> NONVEL PIERI (1991) 407 *ad loc.*

<sup>335</sup> DODDS (1959) 261 *ad loc.* FUSSI (2005) 86, a proposito della discussione tra i due, dice: «l'ostilità [...] e la sua mancanza di interesse ci fanno toccare con mano quanto sia difficile tessere un discorso comune in mancanza di un mondo di valori condiviso».

<sup>336</sup> I riferimenti al demo hanno portato a interpretare Callicle come una maschera di Alcibiade; Demo era figlio di Pirilampo e costui, avendo sposato in seconde nozze Perittione, la madre di Platone, era perciò il patrigno del filosofo. Senza cedere a troppe suggestioni, è almeno curioso notare questo collegamento familiare, così come il fatto che il nome Callicle, altrimenti non attestato, richiami il vero nome di Platone (Aristocle). Il riferimento poi alla gloria e all'ambizione, riferiti a Platone, non suonano poi così strane, almeno stando alla testimonianza di Ateneo, *Dipn.* 507c DODDS (1959) 14 avanza l'ipotesi che Callicle rappresenti un «unrealized Plato». CAPRA (2007) 31 n. 34 ritiene anche possibile un riferimento all'edonista sfrenato Callistrato, sbeffeggiato nella commedia *Antiope* di Eubulo.

δημηγόρος).<sup>337</sup> La sconfitta dei due intertiamio locutori è da imputare, secondo Callicle, alla loro incapacità di ammettere l'esistenza di due norme distinte, quella secondo natura e quella secondo la legge; viceversa, il riferimento intermittente all'una e all'altra norma è il trucchetto escogitato da Socrate (τὸ σοφὸν κατανενοηκῶς) per prevalere sempre nella discussione.

Questo brano, di notevole statura retorica, condensa efficacemente il pensiero del giovane politico ateniese; in particolare, Callicle paragona la supremazia della massa dei deboli, ingiusta secondo natura, all'addestramento a cui vengono sottoposti i leoni e preconizza l'avvento di un uomo forte, in grado di strapparsi le catene di dosso.<sup>338</sup> Il discorso di Callicle è inoltre imbevuto di citazioni poetiche: Pindaro per il νόμος βασιλεύς, che viene citato in modo scorretto,<sup>339</sup> ed Euripide, la cui *Antiope* avrà un ruolo fondamentale nel seguito della discussione.<sup>340</sup> Come il personaggio di questa tragedia, Callicle invita Socrate a indirizzarsi verso un tipo di vita attiva. Questa lunga citazione

---

<sup>337</sup> *Grg.* 482c4-5.

<sup>338</sup> FUSSI (2006) 183-247 ha analizzato il discorso di Callicle e le sue implicazioni teoriche. Il punto che qui ci interessa di più è che l'esaltazione dell'edonismo proposta da Callicle scaturisce dall'«ammirazione per il senso di potere e di superiorità che si manifesta quando un vero uomo non si lascia frenare dalla gretta moderazione della morale comune e va oltre, calpestandola» (p. 236); questo significa che, come fa notare l'autrice alla n. 65, «la difesa dell'edonismo, [...], non si basa su motivazioni epithumetiche ma, piuttosto, thumoeidetiche».

<sup>339</sup> *Grg.* 484b4-10. Secondo DODDS (1959) 270-272 *ad loc.* l'errore non può che essere il frutto di una svista nella tradizione materiale del testo. È tuttavia possibile che i versi siano ricordati male *dal personaggio*, visto quanto Callicle stesso afferma («Non mi ricordo i versi a memoria»).

<sup>340</sup> Sull'impiego dell'*Antiope* nel *Gorgia* si veda NIGHTINGALE (1995) 47-55 e 60-92 e da HERRMANN (2011) 26; per una recente ricostruzione della tragedia si veda BIGA (2014). CAPRA (2007) nota come sia presente il riferimento anche all'*Antiope* comica di Eubulo, in cui Zeto figura come un edonista senza ritegno e triviale. Platone sfrutta perciò una parodia già esistente per ritorcela contro il suo personaggio. Si noti che la dipendenza dalla parola dei poeti è tale che Callicle arriva addirittura a recitare la parte di Zeto. Se il ruolo dell'*Antiope* nella costruzione della contrapposizione tra Socrate e Callicle è ormai un dato noto, il testo contiene però numerosi richiami anche alla *Medea* (oltre ai già citati *Med.* 516-519, che richiamano sia l'immagine dell'oro da testare sia i segni impressi sulle anime nel mito del Giudizio Finale, si vedano *Med.* 294-301 «Chiunque sia per natura sensato non deve mai far istruire i figli in modo che diventino oltre misura sapienti. Oltre ad avere la reputazione di ignavia, si procura un'invidia malevola da parte dei cittadini. Infatti se porgi agli stolti un nuovo sapere, sembrerai persona incapace, certo non sapiente. Se, invece, sarai ritenuto superiore a coloro che hanno fama di possedere una cultura brillante, in città apparirai persona molesta»), e questo elemento appare interessante per almeno una ragione. Non sappiamo con precisione quale fosse il grado di diffusione dei testi teatrali; tuttavia, il fatto che ci siano simili straordinarie consonanze con la *Medea* e che l'*Antiope* sia un sottotesto innegabile del *Gorgia*, porta a interrogarci sul modo in cui Platone lavorasse con quei testi. Senza dubbio Platone non aveva potuto vedere la prima rappresentazione della *Medea* perché la tragedia fu messa in scena nel 431 a.C.; restano però alcuni interrogativi sulla pratica della citazione in Platone (aveva a disposizione i testi? I drammi venivano imparati a memoria durante la formazione?) sia sull'influsso di Euripide su Platone. Come segnalato dalle edizioni, *Grg.* 492e10-11 è una citazione da un'altra tragedia perduta di Euripide, il *Polyidus* (fr. 638 Kannicht) o il *Phrixus* (fr. 833 Kannicht). Un altro caso che andrebbe forse analizzato in questo senso—ma ciò andrebbe più diffusamente argomentato—è il rapporto tra l'*Ippolito* e il *Filebo*. Per un primo inquadramento dei rapporti tra Euripide e Platone si veda SANSONE (1996).

è interessante però soprattutto perché, nonostante Callicle invochi la volontà di spezzare le catene e di contrastare l'opera di modellamento (πλάττειν) e addomesticamento compiuta dalla πόλις, ne mostra tutta la sua forza attraverso la pervasività delle sue istituzioni, tra cui il teatro, nel pensiero e nel comportamento dei cittadini, Callicle compreso. Allo stesso tempo il giovane politico ha un atteggiamento ambiguo rispetto a ciò che la πόλις assimila alla φιλοσοφία; egli infatti si serve nella discussione di categorie sofistiche, come la distinzione φύσις/νόμος, e mostra di essere un interlocutore capace e attento agli slittamenti che Socrate vorrebbe imporgli.

Nonostante la frase iniziale sia già stata rivelatrice dell'animo competitivo dell'interlocutore, l'inizio del dialogo tra i due non è contraddistinto da asprezza: Callicle si dichiara amico di Socrate<sup>341</sup> e costui mostra un sincero apprezzamento delle qualità del giovane. Per questo considera una fortuna il fatto di aver trovato in lui la pietra con la quale potrà testare (βασανίζειν) il valore della sua anima<sup>342</sup> e che permetterà di far avanzare la conversazione tramite l'accordo reciproco. Gli riconosce, inoltre, una sincera amicizia, elemento che gli permette di superare l'ipocrisia in cui erano intrappolati i due precedenti interlocutori.<sup>343</sup>

Callicle dimostra in effetti quella franchezza che rivendica come propria dote, ma allo stesso tempo dà immediatamente prova del suo temperamento: alla prima confutazione taccia Socrate di infantilismo e lo accusa di «attaccarsi alle parole».<sup>344</sup> Il giovane infatti se la prende con Socrate per le sue sottigliezze linguistiche, utilizzando una serie di termini e di caratterizzazioni che erano comunemente usate per riferirsi in maniera denigratoria ai “giochetti” della sofistica.

[CALL.] Quest'uomo non la smette di blaterare (φλυαρῶν)! Senti un po', Socrate: alla tua età, non ti vergogni di correre dietro alle parole (ὀνόματα θηρεύων) e di gongolare tutto (ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος), se uno sbaglia a usare un termine?

[...]

[SOCR.] Però, spiegami (προδίδασκε) le cose con più gentilezza: se no, amico mio, potrei anche abbandonare la tua scuola (ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ).

---

<sup>341</sup> *Grg.* 485e3-a6.

<sup>342</sup> *Grg.* 486 d2-7. Questa immagine sembra rimandare all'idea di un'inevitabile relazionalità dell'essere umano—e della φιλοσοφία in particolare.

<sup>343</sup> *Grg.* 486e5-488b1. Questo passaggio del *Gorgia* è senza dubbio una delle più chiare esposizioni dell'importanza dell'accordo nel procedimento dialettico. Cfr. il paragrafo 3.2.1.

<sup>344</sup> Il ragionamento di Socrate è il seguente: se le leggi sono imposte dalla maggioranza che è più forte dei singoli, vuol dire che i più sono anch'essi più forti (κρείττωνων) e dunque, nell'ottica di Callicle, migliori (βελτίους).

[CALL.] Cerchi di intortarmi (εἰρωνεύῃ), Socrate.

[SOCR.] Per Zeto, ti assicuro di no! Eri tu che intortavi me (εἰρωνεύου πρὸς με), citandomi Euripide. Ma adesso dimmi chi sono i migliori (τοὺς βελτίους), secondo te.

[CALL.] Quelli che valgono di più (τοὺς ἀμείνους).

[SOCR.] Lo vedi che sei tu a giocare con le parole (ὀνόματα λέγεις), senza spiegare niente (*modif.*).<sup>345</sup>

Callicle riassume così la sua posizione in forma di “meritocrazia” su basi naturali, che Socrate, con un efficace abbassamento comico, trivializza in un diritto a una maggiore quantità di cibo e bevande.<sup>346</sup> Il meccanismo è portato avanti negli esempi successivi tramite un elenco, tipica strategia del comico, di altri beni di consumo basilari (vestiti, scarpe, semi).<sup>347</sup>

L’exasperazione del giovane retore è già ben chiara: Callicle è spazientito perché al suo solito Socrate si è messo a parlare della massa di uomini del volgo e non delle persone veramente superiori, cioè coloro che sono intelligenti e coraggiosi.<sup>348</sup> Socrate allora evidenzia un limite metodologico nelle risposte di Callicle: costui non riesce a tener ferma la propria posizione, ma appena viene messo in difficoltà, aggiunge una specificazione che non era in precedenza presente per poter sfuggire la confutazione. A questo punto, però, Socrate sposta l’attenzione dal rapporto di questi uomini superiori con gli altri esseri umani al tema del “governo” che vige al loro interno, cioè al rapporto e alla gerarchia tra le diverse parti della loro anima. L’equiparazione di questo governo di sé con la temperanza provoca l’immediata reazione sprezzante di Callicle, che definisce ἡλιθίους, «scemi», coloro che sono in grado di tenere a freno i propri desideri.

Per Callicle, invece, la buona vita consiste nel lasciare libero corso ai desideri e poter realizzare tutto quello che passa per la testa. La franchezza di Callicle assume delle proporzioni ragguardevoli e si mostra capace degli stessi strumenti di Socrate. Il

---

<sup>345</sup> Grg. 489b6-c1 e Grg.489 d7-e7, a cui bisogna aggiungere il successivo «e non dire che sto cercando di metterti nel sacco (καὶ οὐ ρήματι θηρεύω)» (Grg. 490a5). Ho modificato φλυαρέω, tradotto da ZANETTO (2000) con «sciocchezze» perché mi sembra che non veicoli a sufficiente la violenza di questo attacco. Per questa proposta di traduzione di εἰρωνεύω si veda il paragrafo 5.1.2.4.1.

<sup>346</sup> Grg. 490b1-d1.

<sup>347</sup> Grg. 490d7-e9.

<sup>348</sup> HERRMANN (2001) 27-28 nota che il passaggio dalla discussione sulla tecnica a quella sulle persone dei retori serve a Socrate per “entrare nelle categorie” di Callicle, per cui ῥήτωρ ha un chiaro legame con la pratica del potere e non con la semplice tecnica.

giovane retore, infatti, risponde con un'efficace immagine alla proposta di vita filosofica, la cui felicità dipende dal fatto di avere controllo sui desideri. Se le cose stessero così —dice Callicle— allora sarebbero felici anche i sassi e i morti. Socrate cerca di ribattere a questa posizione con due immagini, ma Callicle non è persuaso da nessuna delle due. Come si noterà nel paragrafo 5.3.1., almeno nel secondo caso Callicle non accetta l'immagine perché riesce a “trarre le conseguenze” di questa analogia e quindi in un certo senso a confutarla, proponendone una più efficace e, almeno apparentemente, inconfutabile.<sup>349</sup> Ma con i tre successivi εἰκασμοί, il piviere, la scabbia e i cinedi,<sup>350</sup> Socrate riesce a contrastare e provocare Callicle che, inaspettatamente rispetto al personaggio, fa appello al senso di vergogna di Socrate.<sup>351</sup>

Oltre a essere efficace da un punto di vista retorico, questi esempi permettono a Socrate di trasferire il discorso sulla contrapposizione tra piaceri buoni e piaceri cattivi. Callicle, che mostra una certa abilità nella discussione e soprattutto nel prevedere le conseguenze delle sue affermazioni, non cede al tranello socratico e ammette, seppure contro le sue convinzioni, che il piacere e il bene sono un'unica cosa.<sup>352</sup>

Iniziano a vacillare i presupposti socratici della discussione e Socrate è costretto a discutere una tesi, l'identità di bene e piacere, che chiaramente non viene riconosciuta come propria dall'interlocutore.<sup>353</sup> Socrate allora deve prima confutare quest'affermazione e raggiunge questo scopo partendo dalla mescolanza di piacere e dolore che si prova nei desideri appetitivi. L'inderogabile commistione mostra perciò che il piacere è qualcosa di diverso dal bene.<sup>354</sup>

---

<sup>349</sup> La mancata persuasione di Callicle, che lo relega nel gruppo degli incurabili, verrà nuovamente segnalata in *Grg.* 513c4-6, dove il giovane dichiara di trovarsi nella stessa situazione di molti: «In un certo senso mi sembra che tu abbia ragione, Socrate. Però mi trovo nella stessa condizione di tutti gli altri: non riesci a persuadermi del tutto». Questa frase sembra testimoniare un conflitto tra ragione e θυμός. Socrate sostiene che soltanto una ripetuta esposizione ai discorsi di Socrate potrà persuaderlo.

<sup>350</sup> *Grg.* 493d1-494e6. La risposta più efficace a quest'immagine sarà però nel *Filebo*.

<sup>351</sup> Che lo si consideri un personaggio fittizio o meno, questo appello alla vergogna è comunque un segnale del fatto che Callicle rappresenti più un conflitto tra ragione e θυμός che un personaggio univocamente connotato in senso appetitivo. È vero che Socrate nel IX libro della *Repubblica* descrive le costituzioni degenerate e l'uomo che corrisponde a ciascuna di esse, ma è anche vero che un uomo in cui tutte le altre capacità sono state annientate è —per Platone— più simile a una bestia che a un uomo. Callicle è in effetti continuamente combattuto tra un modello di uomo in grado di «spezzare le catene» dell'ipocrisia e il senso comune. Si veda oltre *Grg.* 511a5-b7, in cui Callicle ripete i discorsi che Socrate ha già sentito da Polo e da altri cittadini (che riecheggiano i discorsi che assordano le orecchie di Glaucone in *Resp.* 358c6-d7).

<sup>352</sup> *Grg.* 495a5-6.

<sup>353</sup> Questa presa di posizione viene enfaticamente sottolineata da una dichiarazione in forma impersonale, quasi si trattasse di un proclama. Un altro caso in cui viene discussa una tesi con un interlocutore antagonista, anche se non rappresenta la sua opinione, è con Trasimaco.

<sup>354</sup> *Grg.* 497a1-5.

Callicle è sulla difensiva, sospetta un altro tranello, anche se—come registra Socrate—sa perfettamente dove vuole arrivare chi lo interroga.<sup>355</sup> La tattica del giovane retore sta pericolosamente avvicinandosi a ciò che sarà l'esito della discussione: il rifiuto di una reale conversazione. Callicle infatti finge di non capire ed è soltanto l'intervento di Gorgia a mediare il suo rientro nella situazione dialogica.<sup>356</sup>

Socrate allora adotta un'altra strategia, mostrando come i piaceri possano essere provati a prescindere dalle qualità personali di chi li prova: se il piacere può essere presente indistintamente nei buoni e nei cattivi, allora questo significa che bene e piacere non sono la stessa cosa. E sono infatti le conclusioni a cui giunge il ragionamento e che provocano la denigratoria reazione di Callicle, il quale paragona Socrate a un bambino (παῖς).<sup>357</sup>

Il comportamento di Callicle delude Socrate, che si rende ormai conto di non poter considerare il retore un φίλος, dal momento che lo inganna con continui cambiamenti di opinione. Socrate cerca comunque di fare il punto della discussione, sintetizzando gli elementi su cui i due concordano: l'esistenza di bene e piacere, la non coincidenza del piacere con il bene, i diversi metodi con cui ciascuno dei due si ottiene.

La conversazione, che finora ha avuto come fulcro la proposta di un βίος di piacere, torna a questo punto all'oggetto iniziale del dialogo, cioè la retorica. Socrate infatti vuole mostrare a Callicle come le discipline adulatorie, che non sono scienze, hanno di mira il piacere, senza però occuparsi di una metretica dei piaceri. Ma i due interlocutori stanno ormai scivolando in una situazione comunicativa disfunzionale: Callicle risponde soltanto per far piacere a Gorgia e l'assenso è dunque posticcio.<sup>358</sup> Questo rifiuto comunicativo da parte di Callicle costringerà Socrate ad aumentare la lunghezza dei suoi discorsi e, infine, a parlare da solo.<sup>359</sup> Com'è stato notato da diversi

---

<sup>355</sup> Anche qui le parole con cui si rivolge a Socrate fanno parte del patrimonio lessicale anti-sofistico (σοφίζη, ληρεῖς). Di nuovo in seguito, quando ormai la conversazione sarà irrimediabilmente compromessa, Callicle parlerà del modo di discutere di Socrate in questi termini, cfr. *Grg.* 511a4-5: «È incredibile, Socrate: ogni volta distorci su e giù i tuoi discorsi (στρέφεις τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω)».

<sup>356</sup> Anche questo caso dimostra a mio avviso che Callicle, pur dimostrando grande franchezza nel parlare, è comunque dipendente dalle richieste altrui: non può perciò essere quella figura oltre l'umano, a cui sembra volersi ispirare. Se si intende l'espressione οὐ σὴ αὐτῆ ἡ τιμῆ con «non è la tua reputazione ad andarci di mezzo», opzione segnalata da ZANETTO (2000) 212 n. 186. Come si vedrà nel paragrafo 5.3.1, anche Trasimaco usa l'immagine del «moccioso».

<sup>357</sup> *Grg.* 497c4-499b8.

<sup>358</sup> Per l'analisi della parte conclusiva della discussione tra Callicle e Socrate si veda il paragrafo 5.1.

<sup>359</sup> Callicle invita a parlare Socrate da solo e poi lo schernisce, perché aveva dichiarato di non essere in grado di tenere lunghi discorsi (*Grg.* 519d8-9).

commentatori, Callicle prefigura gli incurabili del mito del Giudizio Finale,<sup>360</sup> ma allo stesso tempo egli è un personaggio “impossibile”, perché predica la rottura dei legami sociali da parte di un uomo migliore, cioè più forte, che tuttavia non può fare a meno di esibire in maniera molto esplicita il modo in cui è stato plasmato da questi legami.

#### 4.2.5. *Repubblica*

Anche nella *Repubblica* sono molti i personaggi presenti sulla scena e alcuni di loro, almeno nel I libro, intervengono. Dato che l’obiettivo di questa ricerca non è quello di render conto di tutti i personaggi, ma di stilare una possibile tipologia degli interlocutori, si analizzeranno diffusamente soltanto Trasimaco e Glaucone per via del ruolo preminente e attivo che svolgono nel dialogo.<sup>361</sup> L’ampiezza del dialogo e la presenza costante di Glaucone, vero «signore del dialogo»,<sup>362</sup> non rendono inoltre conveniente applicare lo stesso metodo di lavoro a tutta l’opera; per la sua figura ci si soffermerà perciò in particolare su ciò che emerge dai libri I, II e V. Non è comunque possibile evitare di fare un breve accenno all’incipit della *Repubblica* e alla presentazione degli altri personaggi.

Il dialogo, raccontato a un anonimo interlocutore da Socrate, è probabilmente ambientato nel periodo della pace di Nicia<sup>363</sup> e si apre con la “cattura” di Socrate, nella zona del Pireo. Insieme a Glaucone, fratello di Platone, Socrate si era recato ad assistere alla processione delle Bendidie<sup>364</sup> e viene fermato dallo schiavo di Polemarco, giovane e ricco meteco, figlio di Cefalo e fratello del logografo Lisia, che sopraggiunge personalmente poco dopo, accompagnato da Adimanto, fratello di Glaucone, Nicerato, figlio del generale Nicia, e «alcuni altri». L’intenzione manifesta di Socrate è quella di

---

<sup>360</sup> *Grg.* 525c1-8, dove si parla degli incurabili come παραδείγματα ἀνηρτημένους, «esempi sospesi». Se si ammette la natura fittizia del personaggio, Callicle è letteralmente un παράδειγμα. Per gli incurabili cfr. *Phaed.* 113e1-6, *Resp.* 615d2-e4, *Lg.* 908d7-e2. Se anche Filebo fosse un personaggio fittizio, la loro finzione rafforzerebbe la volontà di rappresentare l’edonismo come opzione “invivibile”; su una simile lettura del personaggio di Filebo cfr. MCCABE (2000) 128-134.

<sup>361</sup> Sull’ῥηθοποιία degli altri personaggi della *Repubblica* si veda COSGRIFF (1994).

<sup>362</sup> L’espressione è di VEGETTI (2000a) 85 n. 103.

<sup>363</sup> Come si è già visto, a Platone non si può attribuire la volontà di una precisa ricostruzione storica; è tuttavia probabile che la possibilità di stabilire con una certa approssimazione una data alle conversazioni dei Dialoghi servisse ad evocare una chiave di lettura e forse avevano la stessa funzione i vistosi anacronismi.

<sup>364</sup> Per il significato di questa ambientazione si veda CAMPESE/GASTALDI (1998), che mettono in relazione questo nuovo culto straniero con la rifondazione della città.

andarsene, ma Polemarco lo minaccia, indicando scherzosamente la schiera numerosa di giovani che potrebbero intervenire fisicamente per trattenerlo.<sup>365</sup> Di fronte a questa eventualità Socrate prospetta però la possibilità di convincerli a lasciarli andare;<sup>366</sup> tuttavia questo metodo potrebbe rivelarsi inefficace perché, come dice Polemarco, non è possibile persuadere chi non ascolta.<sup>367</sup> Ma a questo punto è il gruppo di giovani che sembra optare per la persuasione, convincendo Socrate a restare per poter assistere allo spettacolo notturno della fiaccolata e parlare con i giovani.<sup>368</sup>

La comitiva si dirige perciò a casa di Polemarco, dove incontrano altri personaggi: i fratelli del giovane meteco, Lisia ed Eutidemo, niente meno che (καὶ δὴ καὶ) il retore Trasimaco di Calcedone, Carmantide e Clitofonte, oltre ovviamente al padrone di casa, Cefalo, il padre di Polemarco e Lisia. È con lui che Socrate inizia la conversazione che poi continuerà con altri personaggi, ma soprattutto con Glaucone e Adimanto, per tutti i dieci libri della *Repubblica*.<sup>369</sup> Dal commento della condizione di vecchiaia in cui si trova ormai Cefalo la conversazione si trasforma presto in una discussione sulla giustizia. Il vecchio meteco approfitta dell'intervento del figlio Polemarco per "squagliarsela", giustificando il suo abbandono con l'impellente dovere sacrificale.<sup>370</sup>

Polemarco rivendica il suo diritto come erede sul discorso e inizia così una discussione con Socrate, che lo interroga sulla correttezza della visione simonidea per cui giustizia è rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto. I due giungono infine a discutere la formulazione tradizionale per cui «giusto è giovare gli amici e nuocere ai nemici», della quale Socrate non è soddisfatto. La conversazione procede senza particolari

---

<sup>365</sup> Questa minaccia ricorda quella di Protarco nel *Filebo*, che è però originata dalle affermazioni denigratorie nei confronti dei giovani.

<sup>366</sup> L'idea che anche πειθώ possa essere una forma di forza si trova nell'*Encomio di Elena* (*Hel.* 12)

<sup>367</sup> *Resp.* 327c12. Si è visto in effetti come questa idea possa essere applicata a Callicle.

<sup>368</sup> *Resp.* 328a1-8. Sono queste due attività "ludiche" a convincere Socrate a restare.

<sup>369</sup> Secondo COSGRIFF (1994) 2 le definizioni di giustizia che fornisce ognuno dei personaggi con cui Socrate interloquisce sono rivelatrici del carattere di ciascuno. Nella sua ricerca COSGRIFF (1994) 1 insiste sul fatto che la caratterizzazione dei personaggi non si limiti al primo libro, ma prosegua fino alla fine.

<sup>370</sup> Altri personaggi "fuggono" dalla discussione con Socrate: il caso più celebre è quello di Eutifrone (*Euth.* 15e3-4), ma anche Teodoro si sottrae alla discussione, adducendo come scuse l'amicizia con Protagora e la vecchiaia come giustificazione (*Theat.* 162a4-b9). La cessione del ruolo di interlocutore è un comportamento che si ritrova anche nel *Filebo*, a cui può facilmente essere contrapposta l'assunzione del discorso di Trasimaco da parte di Glaucone. Una grande rilevanza hanno poi gli scambi di locutori nel *Simposio* e nel *Timeo-Crizia*, dove richiamano la pratica simposiale. È possibile pensare che Platone volesse suggerire la necessità di rifondare queste occasioni private di intrattenimento, in modo che da semplici ripetizioni della parola autorevole dei poeti (almeno agli occhi di Platone) si trasformassero in discorsi in prima persona.

ostacoli fino al violento intervento di Trasimaco.<sup>371</sup> È con lui che Socrate continuerà la discussione sulla giustizia per tutto il primo libro: una discussione che, come si vedrà, a differenza dell'innocuo e inefficace dialogare dei primi due interlocutori, alzerà irreparabilmente il tono e le aspettative del dialogo.

#### 4.2.5.1. Trasimaco

L'ingresso nel dialogo di Trasimaco è uno dei più memorabili dell'intero *corpus* dei Dialoghi. Platone non soltanto ci descrive la sua entrata in scena «da bestia»,<sup>372</sup> ma ci fa retrospettivamente immaginare un Trasimaco che ribolle e freme mentre ascolta la discussione tra Socrate e Polemarco, come quegli uditori che non riescono a star fermi sulla sedia per la contrarietà con cui accolgono i discorsi di un conferenziere. Il resto dell'uditorio, ben disposto e desideroso di ascoltare Socrate, l'ha dovuto trattenere dai ripetuti tentativi di interruzione. Ma Trasimaco sfrutta una pausa nella conversazione e interviene come una bestia pronta a sbranare i due malcapitati, che rimangono interdetti e terrorizzati dal suo intervento, una reazione che viene descritta dal

---

<sup>371</sup> *Resp.* 331d4-336a10. Polemarco è un discreto interlocutore, perché non cede di fronte ai primi "sintomi" della confutazione (*Resp.* 334b7-8), sa prendere l'iniziativa, correggendo e precisando il senso delle sue risposte (334e4-5), e ascolterà attentamente anche il seguito della conversazione, al punto che il suo confabulare con Adimanto sarà decisivo nel costringere Socrate ad affrontare i punti più scandalosi della *καλλίπολις*. Allo stesso tempo il giovane meteco è talvolta troppo pronto a rispondere con entusiasmo e non mette in discussione l'andamento dei ragionamenti socratici. Polemarco, meteco di famiglia assai ricca, fu vicino alla fazione democratica e fu ucciso dal governo dei Trenta nel 404 a.C. Sulla sua figura all'interno della logica del dialogo si veda CAMPESE (1998), mentre su quella di Cefalo si veda GASTALDI (1998); cfr. anche BLONDELL (2002) 165-180. Per un quadro storico NAILS (2002) 84-85 e 251.

<sup>372</sup> *Resp.* 336b1-7. Trasimaco di Calcedonia, colonia megarese affacciata sul Bosforo, fu un retore celebre e, come Gorgia, ambasciatore ad Atene. Della sua retorica "magica" ed eccitante ci parla il *Fedro* (*Phaedr.* 267c7-d4). Registrando il suo ingresso nella conversazione Socrate fa genericamente riferimento a un comportamento ferino (*θηρίον*). Sulla base della successiva menzione del lupo si è pensato che Socrate si riferisse a questo animale. Poco dopo infatti Socrate richiama la credenza secondo la quale, qualora si fosse incontrato un lupo sul proprio cammino, bisognava guardarlo per primo, altrimenti si sarebbe perso l'uso della parola. Trasimaco viene però associato anche a un leone (*Resp.* 341c2-3) e a un serpente (*Resp.* 358b1-4). Nel bestiario platonico il lupo e il leone rappresentano la violenza di chi non sa riconoscere nemici e amici e di chi si rivolta contro chi li ha nutriti. Su questo punto si veda WILSON (1995), che mostra come il I libro presenti Trasimaco come un personaggio che incarna le passioni competitive legate allo *θυμός*, anticipando così temi che verranno discussi in seguito (lo studioso vuole contestare l'idea dell'autonomia del I libro). Sul leone cfr. *supra*. Per l'irruenza con cui Trasimaco entra nella discussione e per la sua costante associazione con lo *θυμός* è lecito immaginare che Socrate abbia qui in mente un leone; è però anche possibile che la deliberata indeterminatezza serva semplicemente a contrapporre il comportamento ferino di Trasimaco con quello che spetterebbe a un essere umano.

narratore Socrate e che sortisce un certo effetto comico.<sup>373</sup>

Ma che andate blaterando (φλυαρία) ormai da un pezzo, Socrate? E perché vi comportate come fessi (εὐηθίζεσθε) tra di voi, inchinandovi a vicenda? Ma se vuoi in verità sapere che cosa è il giusto, non limitarti a domandare e a gloriarti della confutazione (φιλοτιμοῦ ἐλέγχων) appena ti si risponde (ben sapendo che è più semplice interrogare che rispondere). Piuttosto rispondi tu stesso e di' che cosa sostieni sia il giusto. E attento a non dirmi che è l'opportuno o il giovevole o il vantaggioso o il profittevole o l'utile; ma dimmi con chiarezza (σαφῶς) e precisione (ἀκριβῶς) quello che intendi, perché io non accetterò nessuna di queste chiacchiere (ῥθλους). (modif.)<sup>374</sup>

Questo primo breve intervento contiene in nuce tutti gli elementi che caratterizzeranno il retore nel seguito della discussione. Innanzitutto, Trasimaco denuncia il carattere vacuo e sofisticato dell'argomentazione socratica, di cui è una spia il termine φλυαρία.<sup>375</sup>

È però anche contro il tono della conversazione che si scaglia, perché i due si scambiano convenevoli senza affrontare la discussione con la dovuta decisione che essa richiederebbe. Sin da subito Trasimaco tratteggia una sorta di antropologia negativa, che ogni uomo di buon senso deve saper riconoscere e adottare. Il retore poi, a torto o a ragione, accusa Socrate applicando all'interlocutore le proprie categorie di pensiero. Secondo Trasimaco con le sue confutazioni Socrate non vuole far altro che distinguersi e ottenere fama (φιλοτιμοῦ ἐλέγχων), motivo per cui evita il compito più difficile—a detta di Trasimaco—nella discussione, rifiutandosi di rispondere.

Fino a questo punto Trasimaco ci restituisce un personaggio-tipo, a cui si accompagna una certa reazione a Socrate e ai tratti più fastidiosi del suo comportamento (si è già visto il fastidio di Crizia, anche lui descritto mentre ribolle

---

<sup>373</sup> Secondo BLONDELL (2002) 181 questo comportamento dipende da «an absence of rational agency, self-control, and respect for others»; ma, come ricorda VEGETTI (1998) 235 n. 2, Trasimaco è fortemente caratterizzato in senso *thumoeidetic* e quindi si può semmai ammettere che in lui si sia verificata un'alleanza scorretta tra le parti dell'anima (cfr. *Resp.* 442a4-b3 sull'importanza dell'alleanza tra λογιστικόν e θυμός). Cfr. anche MÉRON (1979) 133-134 In Platone lo θυμός è un aspetto centrale, perché è la facoltà che presiede al nostro rapporto con gli altri e che, proprio per questa ragione, può e anzi deve essere alleato della ragione.

<sup>374</sup> *Resp.* 336b7-d4. Come per il passo del *Gorgia* (*Grg.* 489b6-c1), ho modificato φλυαρία, tradotto da VEGETTI (1998-2007) con «occuparsi di fole» (un po' aulico rispetto al contesto) e εὐηθίζεσθε che viene tradotto con «fare i buffoni», perché εὐηθής è piuttosto l'ingenuo, il "fesso".

<sup>375</sup> Lo stesso termine ricorre nell'*Apologia* (*Apol.* 19c1-5), quando Socrate descrive le caratteristiche che gli antichi accusatori gli riconoscevano. Cfr. anche *Grg.* 489b7-e9.

prima di prendere la parola, nonché le reazioni aggressive di Polo e, soprattutto, di Callicle).<sup>376</sup> La piccola osservazione finale aggiunge però al personaggio una caratteristica che lo rende l'interlocutore più ostico con cui Socrate ha a che fare. Trasimaco infatti intima a Socrate di rispondere in modo chiaro e preciso, senza giochetti, perché il rigore argomentativo è l'unico registro che accetterà.<sup>377</sup>

Il tentativo di "addomesticamento" di Socrate non fa perciò che peggiorare le cose e aggiunge un tassello all'immagine che Trasimaco ha del suo interlocutore; il retore accusa infatti Socrate di servirsi del suo solito trucchetto, l'εἰρωνεία,<sup>378</sup> col quale si schermisce per non rispondere alle domande. Socrate giustifica il rifiuto di rispondere come conseguenza del veto trasimacheo nel confronto di alcune risposte<sup>379</sup> e si serve di un'analogia delle sue (in questo caso l'aritmetica) per convincere il retore della sua buona fede. Ma Trasimaco non è né un interlocutore accondiscendente né incapace e dà prova del rigore invocato, rendendosi conto che l'analogia non tiene.<sup>380</sup>

Più forte del rigore è però la sua smania di impressionare il pubblico numeroso, che Socrate solletica con una delle sue abituali dichiarazioni di ignoranza, prontamente derisa da Trasimaco che vuole invece del denaro. Nonostante l'intervento di Glaucone, che dichiara la disponibilità del pubblico presente a contribuire economicamente,<sup>381</sup> Trasimaco fa il difficile, non vuole accondiscendere alla richiesta dell'uditorio, lamentando un trattamento di favore nei confronti di Socrate, che così come al solito non risponderà.

Ma Socrate lo elogia e lo esorta a istruire il pubblico e alle sue lodi si aggiungono le insistenti richieste del pubblico.<sup>382</sup> Facendo leva sul desiderio di riconoscimento (εὐδοκιμήσειν), che Trasimaco cerca di mascherare fingendo di prendersela con Socrate, alla fine i presenti riescono a convincere il retore, che nuovamente sottolinea il rifiuto socratico di rispondere.<sup>383</sup> Enfaticamente Trasimaco enuncia la sua tesi (ἄκουε

---

<sup>376</sup> Si confronti l'insofferenza degli interlocutori nell'*Apologia* (*Apol.* 21d1 e 23a1).

<sup>377</sup> Ha insistito su questo aspetto VEGETTI (1998a).

<sup>378</sup> Per un'analisi del significato di εἰρωνεία si veda il paragrafo 5.1.2.4.1

<sup>379</sup> *Resp.* 337a8-c2.

<sup>380</sup> *Resp.* 337c2.

<sup>381</sup> Dato che Socrate non ha soldi, Glaucone interviene proponendo di pagare collettivamente "la lezione" di Trasimaco; cfr. *Apol.* 38b6-9.

<sup>382</sup> *Resp.* 338a4-5; cfr. *Prot.* 348c1-4.

<sup>383</sup> Come si vedrà nella parte dedicata all'εἰρωνεία, il rifiuto socratico agli occhi di Trasimaco è una forma di codardia.

δή),<sup>384</sup> per cui «il giusto è l'utile del più forte» (τὸ δίκαιον τοῦ κρείττονος συμφέρον), ma il desiderio impaziente di ricevere un riconoscimento è tale da risultare quasi caricaturale, perché immediatamente chiede a Socrate: «Ma perché non mi elogi (ἐπαῖνεις)? Ma non vorrai».<sup>385</sup>

Socrate si dichiara invece ben disposto a lodarlo, ma prima ha bisogno di capire cosa intenda Trasimaco con questa tesi. Come in precedenza, Socrate utilizza un esempio concreto, quello del lottatore e delle risorse che possono essergli utili, menzionando la carne di manzo, che crea in questo modo un effetto comico di abbassamento. Durissima è la reazione di Trasimaco,<sup>386</sup> che percepisce, oltre allo scarso rigore, il potenziale derisorio dell'esempio. Socrate si schermisce dalle accuse e lo invita a parlare con più chiarezza. Significativamente Trasimaco si serve di un breve scambio di domande e risposte per spiegare in modo chiaro cosa intende.<sup>387</sup>

I ruoli abituali vengono però recuperati e Socrate riveste di nuovo i panni di interrogante. In queste vesti Socrate si comporta al suo solito, traendo le conseguenze delle tesi di Trasimaco e ricordando quanto è stato precedentemente ammesso.<sup>388</sup> È questo l'unico punto in cui la discussione tra i due viene interrotta per un altro intervento precipitoso ed entusiasta di Polemarco, il quale si affretta a dare man forte a Socrate e a cui si aggiunge l'intervento in sostegno di Trasimaco da parte di Clitofonte. L'aspetto interessante di questo breve scambio è duplice. Sul piano argomentativo, Clitofonte introduce una possibile interpretazione in senso convenzionalista (l'utile del più forte è ciò che costui ritiene essergli utile), che Trasimaco rifiuta; sul piano però propriamente drammatico, Clitofonte si rivela un alleato del retore e questo sembra

---

<sup>384</sup> La stessa espressione è usata da Socrate per iniziare il μῦθος del *Gorgia* e DODDS (1959) 376 *ad Grg.* 523a1 segnala che si trattava di un modo per attirare l'attenzione; per questo ZANETTO (2000) traduce «Udite, udite».

<sup>385</sup> *Resp.* 338c3-4. Trasimaco si era proprio lamentato del fatto che appena qualcuno risponde a Socrate, questi si glori della confutazione.

<sup>386</sup> *Resp.* 338d2: «Sei una canaglia, Socrate! Prendi l'argomento in modo da sfigurarlo più che puoi». Questo esempio può essere considerato un caso di εἰκασμός, cfr. il paragrafo 5.3.1.

<sup>387</sup> *Resp.* 338d6-339a6. La tesi di Trasimaco è che la giustizia miri in realtà all'utile del potere costituito, indipendentemente dalla forma in cui esso si concretizza (democrazia, aristocrazia, tirannide), e che chi governa stabilisce le leggi in modo infallibile e nell'interesse del sistema. Affermare l'infalibilità, sul piano tecnico, del governante consente di attribuire a chi comanda non solo il potere, ma anche il dovere professionale di garantire «l'utile del più forte», cioè l'interesse di ogni sistema a mantenere se stesso. La legge in questo senso dà stabilità al potere politico e perciò chi governa non può essere considerato ingiusto, perché chi è al potere legifera correttamente nell'interesse dei più forti (T1) e perché per i governati la giustizia è *di norma* un bene altrui (T2). Per una discussione dettagliata di questa tesi e della sua forza si veda VEGETTI (1998a).

<sup>388</sup> *Resp.* 339d9. Tutti questi elementi (il rigore argomentativo, la memoria, il fatto di non concedere sconti al proprio interlocutore) che caratterizzano Trasimaco come un buon interlocutore.

anticipare scenicamente quanto Socrate dirà in seguito sulla necessità della giustizia interna per una banda di uomini ingiusti.<sup>389</sup>

Una volta che Trasimaco ha precisato il senso della sua tesi, Socrate apre una strana parentesi, richiamando l'insulto con cui si era aperto l'ultimo intervento del retore: invece che continuare la discussione, Socrate sembra infatti preoccupato che Trasimaco lo ritenga seriamente un sicofante.

«Ebbene, Trasimaco» dissi «ti sembra che io mi comporti da sicofante (συκοφαντεῖν)?»

«Assolutamente sì» rispose.

«Pensi dunque che ti abbia interrogato in quel modo per metterti in trappola usando argomenti capziosi (ἐξ ἐπιβουλῆς ἐν τοῖς λόγοις κακουροῦντα)?»

«Lo so per certo» disse «ma non otterrai nulla, perché non mi sfuggono le tue capziosità (κακουρωῶν), e, restando allo scoperto (μὴ λαθῶν), non sei in grado di prevalere con la forza (βιάσασθαι) degli argomenti».<sup>390</sup>

Questo passaggio, come già il precedente intervento di Polemarco e Clitofonte,<sup>391</sup> costruisce un sottotesto legale, che appare non privo di interesse, visto che Trasimaco era un retore e svolgeva probabilmente la professione di logografo.<sup>392</sup> Trasimaco trasferisce inoltre alla situazione dialogica le stesse categorie del suo discorso, contrapponendo l'attacco socratico, reso possibile dalla sua astuzia, alla capacità di prevalere con la forza, che invece ritiene una propria caratteristica.<sup>393</sup> Socrate però nega qualsiasi intenzione di κακουροῦν e le sue parole sembrano far trasparire la consapevolezza della propria debolezza, che solo in seguito verrà precisata.

«Ma non ci proverei neppure, o uomo beato» dissi. «Perché però non si ripeta una situazione simile, definisci se intendi in senso colloquiale oppure rigoroso (τὸν ὡς ἔπος ἢ τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ)—quello che ora dicevi — l'uomo di potere e il più forte, il cui utile — essendo appunto il più forte — sarà giusto fare per il più debole».<sup>394</sup>

---

<sup>389</sup> Cfr. *Resp.* 351c6-d5. ANNAS (1981) 42 ritiene che accettando l'aiuto di Clitofonte Trasimaco avrebbe garantito una maggior coerenza alla sua posizione, ricadendo però in una tesi più banale.

<sup>390</sup> *Resp.* 341a5-b2. Viene qui contrapposto da Trasimaco un modo di combattere discorsivamente attraverso tranelli a un altro che consiste nella forza delle argomentazioni.

<sup>391</sup> *Resp.* 340a2-5, Clitofonte rimbecca Polemarco per il suo intervento da testimone (μαρτυρήσης).

<sup>392</sup> Il sistema giudiziario ateniese non prevedeva figure di esperti come giudici e avvocati e gli imputati erano perciò tenuti a difendersi da soli. Progressivamente si moltiplicarono i logografi, esperti di discorsi, che promettevano di far trionfare l'indagato grazie alla loro tecnica. Cfr. paragrafo 2.1.

<sup>393</sup> L'εἰρωνεία è una delle strategie di questa modalità di attacco da parte del debole, e dunque propria di Socrate.

<sup>394</sup> *Resp.* 341b3-7.

Il diverbio sorto poco prima viene perciò spiegato come l'esito di un fraintendimento tra i due, ma Trasimaco continua a considerarlo come un tentativo di prevaricazione.

«Intendo l'uomo di potere» disse «nel senso più rigoroso (τὸν τῷ ἀκριβεστάτῳ). Attacca pure questa tesi con i tuoi trucchi capziosi e da sicofante (καρκούργει καὶ συκοφάντει), se puoi. Non ti chiedo di risparmiarti nulla: ma tu non sei all'altezza (οὐ μὴ οἶος)».

«Pensi dunque» risposi «che io sia così pazzo da tentare di tosare un leone e fare il sicofante contro Trasimaco?»

«Ora ci hai provato, benché da quella nullità che sei».<sup>395</sup>

Socrate adotta perciò apertamente un'altra strategia: se infatti segnalare l'intoppo logico non è bastato a placare il sospetto di Trasimaco, l'unica arma che gli resta è pascere la boria violenta di Trasimaco a suo vantaggio, accettando senza riserve l'inferiorità che il retore gli attribuisce. Non sono ovviamente le categorie socratiche, ma Socrate le sfrutta per "addomesticare il leone".

In effetti questa strategia sembra funzionare in via provvisoria, instaurando una sorta di nuovo patto, e il seguito della conversazione si svolge secondo i criteri dello scambio dialettico: Trasimaco chiede precisazioni quando un concetto non gli è chiaro<sup>396</sup> e fornisce passo dopo passo il suo assenso, sebbene in alcuni casi con grande difficoltà, come segnalato dal narratore Socrate.<sup>397</sup> I punti che Trasimaco ammette con riluttanza sono 1) l'estensione limitata del potere e della forza di una tecnica al solo ambito di competenza; 2) la ricerca dell'utile del più debole e di chi è sottoposto come fine di ogni tecnica; 3) l'applicazione di queste conclusioni a un ambito specifico, quello nautico (il capitano di una nave non dispone l'utile per il capitano, ma per il marinaio). L'assenso sofferto è il segnale di un conflitto tra due parti dell'anima, il λογιστικόν e lo θυμός.<sup>398</sup> Trasimaco è infatti pienamente "capace" da un punto di vista logico di seguire il filo della discussione e anzi la sua presenza apporta un'esigenza di rigore logico che Socrate invece non sembra sempre rispettare; alcune idee che accetta logicamente creano tuttavia un conflitto con il suo universo di valori.

---

<sup>395</sup> Resp. 341b8-c4.

<sup>396</sup> Resp. 341e1.

<sup>397</sup> Resp. 342c9 (μόγις), d3-4, dove la resistenza di Trasimaco viene descritta come una battaglia (μάχεσθαι), e5 (μόγις)

<sup>398</sup> WILSON (1995) 65.

Trasimaco in ogni caso non è ancora stato addomesticato e, di fronte alla generalizzazione di queste conclusioni, ha una sola arma, la derisione,<sup>399</sup> che gli permette di introdurre un'altra analogia, quella del pastore e del gregge.<sup>400</sup> Quest'immagine permette a Trasimaco di recuperare le categorie della sua antropologia negativa (potenti/sudditi, prevaricazione/sottomissione) e di spiegare il suo punto di vista con una lunga tirata epidittica, in cui espone l'altra sua tesi, secondo cui la giustizia è un bene altrui (ἄλλοτριὸν ἀγαθόν).<sup>401</sup>

Alla fine di questa esposizione Socrate descrive il comportamento di Trasimaco: dà l'impressione di volersene andare<sup>402</sup> e sono solo le insistenze dei presenti, insieme all'appello di Socrate al "divino" Trasimaco<sup>403</sup> a convincerlo a restare, invocando l'importanza che ricopre una questione come quella della condotta di vita (βίου διαγωγῆν).<sup>404</sup> Stizzito, Trasimaco risponde che si tratta di un argomento importante anche per lui, ma a Socrate il retore dà l'impressione di non interessarsi alla questione, anzi, che non si curi in alcun modo se i presenti conducono una vita migliore o peggiore.

---

<sup>399</sup> Cfr. il paragrafo 5.3.1. Da un punto di vista dialogico la derisione è l'espressione di una situazione limite, in cui la comunicazione viene provvisoriamente interrotta; come si vedrà, però, Socrate a volte utilizza esempi derisori, anche se generalmente non direttamente rivolti al proprio interlocutore a fini persuasivi.

<sup>400</sup> Per una breve analisi dell'impiego politico di questa immagine si veda BROCK (2013) 43-52. Lo studioso ritiene che l'immagine non fosse diffusa nell'Atene del V secolo, anche se, valorizzando Senofonte, riconosce l'importanza che quest'analogia doveva avere per i socratici. Va tuttavia notato che le analisi di Brock liquidano un po' troppo rapidamente altri generi e autori, come la commedia e il *corpus* di Esopo, che avevano un grande ruolo nel plasmare l'immaginario collettivo. IMPERIO (2014) ha di recente analizzato un passo delle *Tesmofoiazuse* in cui il demagogo è associato al pastore. È ovviamente difficile, dato lo stato frammentario delle nostre fonti comiche, sapere se l'immagine ricorresse spesso. Oltre però al passo analizzato da Imperio, anche un frammento di Cratino (fr. 313 PCG = 281 CAF) fa riferimento al pastore e al gregge che costui accudisce e viene citato da Dione Crisostomo nel contesto dei *Discorsi sulla regalità*. Questo dato da solo non è ovviamente una prova sufficiente, ma può forse indurre a maggior prudenza dall'escludere in modo categorico che questa analogia fosse diffusa o stesse circolando nell'Atene del V secolo.

<sup>401</sup> Resp. 343c1-d1. In questo passaggio viene anche menzionata la tirannide, che ha creato non poca perplessità tra gli interpreti e che ha portato ad avvicinare le posizioni di Trasimaco a quelle di Callicle. Trasimaco però sta utilizzando la tirannide come *paradigma*, come esempio lampante per tutti gli esseri umani, a differenza di altri sistemi che sono più capaci di mascherare meglio, attraverso il proprio apparato ideologico, il potere e la sua violenza costitutiva.

<sup>402</sup> Ancora una volta Socrate viene dipinto come qualcuno in grado di penetrare le intenzioni dei presenti, come già aveva mostrato di saper fare all'ingresso di Trasimaco.

<sup>403</sup> Resp. 344d5-6 (ὦ δαιμόνιε Θρασύμαχη). È possibile che il personaggio Socrate pronunci in modo «sincero», da ἐνηθής, questa allocuzione, per convincere Trasimaco a restare. Questo non significa, come afferma DICKEY (1996) 117-118, che l'ironia debba essere esclusa da tutte le allocuzioni che Socrate indirizza ai propri interlocutori, ma che, semmai, sia creata dall'autore Platone e rivolta agli ascoltatori/lettori. Sono costoro a poter apprezzare inoltre la dissonanza ironica tra la caratterizzazione "divina" del personaggio e l'entrata in scena bestiale di Trasimaco. Socrate tra l'altro parla di insegnare o *imparare*, definendo i confini entro i quali immagina l'intervento di Trasimaco, uno scambio dialettico, in cui entrambe le parti imparano e insegnano.

<sup>404</sup> Questa situazione ricorda l'incipit della *Repubblica*, in cui è invece Socrate a essere trattenuto.

Riprendendo un motivo, quella della persuasione, che era stato intessuto sin dal prologo e che ritornerà anche oltre,<sup>405</sup> il dialogo sulla giustizia si configura come una battaglia persuasiva, in cui non soltanto Socrate può trovarsi in difficoltà, ma anche Trasimaco.<sup>406</sup>

Viene perciò nuovamente stabilito un patto discorsivo, di cui Socrate esplicita le regole: «Prima di tutto, su quello che ti accade di dire, restaci fermo, e se cambi parere, cambialo chiaramente e non ingannarci».<sup>407</sup> Socrate introduce a questo punto una distinzione tra tecniche specifiche, come la medicina e la pastorizia, e la *μισθωτική*, che ha come fine l'ottenimento di un salario. In questo senso il denaro che i professionisti ricavano non dipende dalla loro tecnica di competenza, ma dal fatto di aggiungere ad essa *la tecnica del salario*.<sup>408</sup> Anche in questo caso Trasimaco assente a stento e mantiene un atteggiamento sospettoso (οὐ φαίνεται, οἴμαι ἔγωγε), ma la conversazione viene interrotta dall'intervento di Glaucone, che richiede un chiarimento, fissando un vero patto dialettico, in cui, oltre alla coerenza e all'onestà, viene dichiarata la centralità dell'accordo.<sup>409</sup>

A questo punto Socrate trasferisce la discussione dal piano verticale (la giustizia nel rapporto tra governante e suddito) al piano orizzontale (la giustizia nel rapporto tra i vari governanti). L'argomentazione di Socrate riesce a ribaltare la premessa di Trasimaco: se per costui il giusto è un ingenuo e dunque non intelligente, Socrate dimostra che è il giusto a essere capace e intelligente. Il giusto infatti vuole prevaricare soltanto chi è diverso da lui, cioè l'ingiusto, provando di comportarsi come i veri esperti di altre discipline (la musica, la scienza), tra i quali non c'è competizione ma collaborazione. Trasimaco si rende conto della pericolosità di questa argomentazione,<sup>410</sup> ma rispetta le regole del gioco e questo lo porta a essere confutato.

---

<sup>405</sup> Resp. 498c5-8: «penso però che la maggior parte dei tuoi ascoltatori ti si opporrà con impegno ancora maggiore, e in nessuno modo si lascerà convincere, Trasimaco in testa».

<sup>406</sup> Resp. 435b5-7. Trasimaco si riallaccia qui all'immagine della balia, chiedendo se deve prendere il discorso e "imboccare" Socrate; anticipa così anche l'immagine del banchetto dei discorsi che chiuderà il libro.

<sup>407</sup> Resp. 345b-c. Queste regole erano già alla base del discorso di Polemarco, che infatti riformula apertamente la definizione di amico e nemico.

<sup>408</sup> Con questa osservazione Socrate intende separare l'attività del governante (fare il bene dei governati) dal suo interesse a ricevere un compenso; non si rende tuttavia conto, o finge di ignorare, che Trasimaco ha trasformato la logica dell'interesse in modo che la conservazione del regime politico sia il vero obiettivo di chi governa.

<sup>409</sup> Si veda Resp. 347e4-348b7, che verrà discusso oltre.

<sup>410</sup> Le sue risposte, che appaiono sicure fintantoché si limitano all'ambito delle tecniche, si mostrano esitanti nel seguito (ἀλλ' ἴσως, ἴσως, ἔοικεν, φαίνεται, κινδυνεύει), soprattutto quando Trasimaco

Il Socrate narratore pone grande cura a sottolineare la difficoltà con cui Trasimaco ha convenuto su tutti questi punti, attardandosi su gesti e dettagli “fisiologici” del processo:

Trasimaco convenne su tutto questo, ma non così facilmente come io ora racconto, bensì trascinatovi a fatica, sudando in quantità straordinaria (c’era anche un gran caldo). E vidi allora quel che mai prima avevo visto: Trasimaco che arrossiva (ἐρυθριῶντα).<sup>411</sup>

Come si è già detto, l’assenso stentato è sintomo di un conflitto, a cui addirittura sembrano addirittura associarsi elementi fisiologici (il sudore); a questo punto si aggiunge la consapevolezza di essere stato confutato, che trova espressione nel rossore e dunque nella vergogna che l’interlocutore prova.<sup>412</sup> Invece che provocare una reazione trasformativa e positiva, però, questa consapevolezza sembra indirizzare Trasimaco verso un rifiuto comunicativo,<sup>413</sup> perché il retore vorrebbe spiegare la sua posizione *alla maniera di un retore che parla in assemblea* (δημογοεῖν). Sa bene, però, che Socrate non glielo permetterà, e dunque lascia aperta la possibilità di essere interrogato, ma limitandone però l’efficacia. Come Callicle, si limiterà a dire di sì o di no, anzi, risponderà come piace a Socrate, visto che costui non gli permette di parlare come vuole.<sup>414</sup>

Le interazioni di Trasimaco, a differenza di quelle di Callicle, andranno in realtà oltre il semplice assenso o rifiuto. Questo comportamento è spiegato da Trasimaco come un favore che fa a Socrate, ma come si è visto il personaggio è animato da un desiderio di

---

risponde alle domande che estendono al giusto le stesse caratteristiche dell’esperto e che negano il carattere competitivo tra gli esperti di una stessa tecnica.

<sup>411</sup> Resp. 350c12-d3.

<sup>412</sup> Secondo COSGRIFF (2014) la vergogna di Trasimaco è dovuta anche al fatto che con questa confutazione il retore si trova ascritto al gruppo degli ingiusti, che oltre a essere cattivi sono anche ignoranti. Come si è visto, la vergogna nei Dialoghi è quasi sempre un segnale di una condizione non filosofica, che reagisce all’ἔλεγχος; è possibile che questo sentimento inneschi una trasformazione, ma in generale sembrano provare questo tipo di vergogna i personaggi che hanno già passato la fase cruciale di transizione dall’infanzia all’età adulta, la cui condizione dell’anima è dunque già definita.

<sup>413</sup> Si confronti il personaggio di Callicle, ma in particolare il paragrafo 5.1. Il riferimento all’ambito di ciò che piace (ἀλλ’ἔμοιγε οὐδὲ ἅ νῦν λέγεις ἀρέσκει) testimonia il conflitto tra ragione e θυμός, ma forse anche un limite della retorica filosofica di Socrate, che non trova una strategia adatta per far breccia nel suo interlocutore. È però probabile che questo genere di retorica sia semplicemente impossibile da applicare con il personaggio di Trasimaco, perché significherebbe concedergli di prodursi in una δημηγορία, e dunque rompere la situazione dialogica.

<sup>414</sup> Resp. 350e2-9. È interessante notare che nel I libro Socrate sembra disinteressarsi sia alla coerenza delle argomentazioni di Trasimaco (così era accaduto in Resp 340b9-c2, al momento dell’intervento di Cherefonte) sia, come in questo passaggio, alla corrispondenza tra ciò che si pensa e ciò che si dice.

riconoscimento sociale che gli impedisce di troncane nettamente la comunicazione. Poco oltre dichiarerà infatti di non contraddire Socrate per non essere odiato (ἀπέχθωμαι) dai presenti,<sup>415</sup> ma quando l'assenso rischia di comportare una presa di posizione — di questo Trasimaco, a differenza di Alcibiade, è consapevole — prende le distanze.<sup>416</sup>

Il primo libro si conclude così in un modo apparentemente negativo, con lo sprezzante commento di Trasimaco: «E questo sia, Socrate, il tuo banchetto per le Bendidie». Socrate non sembra essere riuscito a persuadere Trasimaco, ma in effetti la sua posizione alla fine di questo libro risulta debole.<sup>417</sup> In questo momento la proposta socratica si attesta al livello di una semplice moralizzazione di chi è incaricato del potere. Trasimaco, pur esasperato da Socrate, ha invece lanciato una seria sfida al discorso sulla giustizia, perché ha disvelato la logica che soggiace al potere. La serietà di questa sfida è stata affidata a un personaggio che, nonostante presenti delle caratteristiche “fisiologiche” negative, in linea con il suo ἦθος ormai apparentemente incurabile, è esigente nei confronti del proprio interlocutore. Se la posta in gioco è alta, a raccogliere la sfida potrà essere soltanto un personaggio altrettanto capace e dotato di grande coraggio discorsivo—e ovviamente interessato a trovare una risposta diversa.

#### 4.2.5.2. Glaucone

All'inizio del libro II Socrate esprime il proprio sollievo per essersi liberato dal discorso, un atteggiamento indubbiamente poco filosofico.<sup>418</sup> Insoddisfatto dal risultato della precedente conversazione, interviene Glaucone,<sup>419</sup> sin dal principio caratterizzato da una grande predisposizione ad atti coraggiosi, che riporta Socrate ai doveri del

---

<sup>415</sup> *Resp.* 352b3-5.

<sup>416</sup> *Resp.* 353e12: Φαίνεται, ἔφη, κατὰ τὸν σὸν λόγον.

<sup>417</sup> Per l'analisi del silenzio di Trasimaco lungo i restanti libri della *Repubblica* e per la menzione della presunta amicizia nata tra i due si veda il paragrafo 5.1.

<sup>418</sup> Cfr. il paragrafo 5.1.4.2.

<sup>419</sup> Glaucone, fratello di Platone, citato anche nel *Parmenide* (*Prm.* 126a1-3), è anche il Glaucone a cui Apollodoro indirizza il suo discorso nel *Simposio*; descritto come un valente condottiero, distintosi in particolare nella battaglia di Megara (*Resp.* 368a1-4); si dice inoltre che ha un ἔραστής che ha composto elegie per lui (si tratterebbe forse di Crizia). Come nota giustamente NAILS (2002) 155-156, questo elemento non ci è di grande aiuto per stabilire la sua età, perché si poteva essere ἔραστής ed ἐρώμενος allo stesso tempo. Glaucone interviene in *Resp.* 327b7-8; 327c13; 328b2; 337d9; 347a7; 347e5-348b7 (Socrate lo interpella); 357a2-362c8; 372c3-376d3; 398c6-417b9; 427d8-449a6; 450a3-4; 450b7-487a8; 506d1-548d7; 576b9-621d3; viene menzionato o ne vengono descritti i comportamenti in *Resp.* 338a3-5; 362e4; 363a4; 363e1; 367e6-a2; 368c4.

discorso, o meglio, della persuasione.<sup>420</sup> La centralità che gioca il ruolo della persuasione per la caratterizzazione di questo personaggio—come in realtà anche del fratello Adimanto—è presente però sin dall’inizio della *Repubblica*. Come si è visto, Socrate, in compagnia di Glaucone, incontra il gruppo di ragazzi baldanzosi e minacciosi e già durante questo breve scambio emergono due tratti che lo caratterizzeranno anche in seguito come interlocutore di valore: l’importanza che accorda alla *vera persuasione*<sup>421</sup> e l’interesse sincero che mostra per i discorsi e più in generale per le occasioni di aggregazione con altri giovani aristocratici.<sup>422</sup> Le sue qualità di interlocutore attento ed esigente vengono poi rapidamente illustrate già nel libro I: è lui infatti a chiedere precisazioni quando Socrate parla di compensi (μισθούς) per il giusto, dato che al termine indica un corrispettivo in denaro.<sup>423</sup> È Glaucone poi a ribadire che non è affatto convinto dalla tesi di Trasimaco, ma che ritiene importante persuadere chi la sostiene e tra le alternative discorsive proposte da Socrate, Glaucone opta per una discussione realmente dialogica, priva di giudici.<sup>424</sup>

È però con la resa di Trasimaco che Glaucone interviene definitivamente come interlocutore, alternandosi con il fratello Adimanto fino al libro V, quando diventerà infine il principale referente della conversazione dialogica.<sup>425</sup> Il giovane prende l’iniziativa nel cominciare la discussione e mostra di possedere una certa dimestichezza

<sup>420</sup> *Resp.* 357a2-3: «Glaucone, infatti, che è sempre molto coraggioso nei confronti di chiunque (ἀνδρείοτατος), anche in quell’occasione non condivise la ritirata (ἀπόρρησιν) di Trasimaco». Si noti che il termine ἀπόρρησις non è propriamente di ambito agonistico/militare, ma equivale all’ἀπίερεκεν che describe la “resa” di Filebo. Cfr. anche *Theaet.* 200d5-7.

<sup>421</sup> *Resp.* 327c12-13: «‘E come potreste’ rispose lui ‘convincere chi non ascolta?’. ‘Non c’è modo’ disse Glaucone».

<sup>422</sup> *Resp.* 328a7-b2: «‘Lì incontreremo molti giovani e converseremo. Dunque restate senz’altro’. E Glaucone: ‘Sembra proprio’ disse ‘che si debba restare’». Anche il successivo intervento mediatore, che serve a convincere Trasimaco a iniziare il suo discorso (*Resp.* 337d9-338a5), non soltanto lo caratterizza come una soggettività forte, capace di intervenire e risolvere la situazione, ma sembra dettato da un reale interesse per i discorsi.

<sup>423</sup> Μισθός indica il compenso, introdotto ad Atene da Pericle tra il 450 e il 440 come ricompensa per l’esercizio di cariche pubbliche (per esempio giornate di assemblea e sessioni di processi). Con Cleone negli anni Venti del V secolo con la paga passò da due a tre oboli, stando a quanto dice Aristofane, *Eq.* 797-800. Il μισθός non è di certo perciò nell’orizzonte di un giovane aristocratico.

<sup>424</sup> *Resp.* 347e4-348b7. Per l’assenza di giudici come caratteristica della discussione filosofica e a differenza degli agoni poetici si veda *Theaet.* 173b7-c6.

<sup>425</sup> Anche se Adimanto interverrà di nuovo nel libro VI (*Resp.* 487b1 e 489a3) ed espressamente a lui si rivolgerà Socrate più oltre (*Resp.* 491e1, 496a11, 500b8); Adimanto interviene ancora nei libri VIII-IX (*Resp.* 548d8-576b9), fino a quando Glaucone non riprende il suo ruolo dialogico (διαδεξάμενος τὸν λόγον ὁ Γλαύκων). Sulla maggiore acutezza di Glaucone rispetto al fratello si vedano INWOOD (1987) 99 e VEGETTI (1998b) 153. Ad Adimanto spetta comunque, insieme a Polemarco, il ruolo importante di “cospiratore” alle spalle di Socrate (*Resp.* 449a-450a) che, in seguito al voto dei presenti, costringe Socrate ad affrontare la descrizione della καλλίπολις.

con un livello abbastanza sofisticato di conversazione: propone infatti subito una distinzione dei beni in tre categorie (beni che desideriamo per se stessi, beni che desideriamo per se stessi e per gli effetti che producono e beni che desideriamo soltanto per gli effetti che producono), domandando a Socrate in quale di questi rientra la giustizia.<sup>426</sup> Secondo Socrate la giustizia fa parte dei beni misti, che perciò desideriamo sia per se stessa che per i suoi effetti, anche se Glaucone gli fa subito presente che questa non è l'opinione della moltitudine.<sup>427</sup>

A questo punto il giovane esprime l'esigenza, insieme teorica e persuasiva, che si porti a termine la dimostrazione (ἀπόδειξις), visto che Trasimaco si è fatto incantare (κηληθῆναι) come un serpente prima del tempo.<sup>428</sup> Per questa ragione Glaucone decide di rinnovare da capo il discorso di Trasimaco (ἐπανανεώσομαι τὸν Θρασυμάχου λόγον),

benché, Socrate, questa non sia proprio la mia opinione. Mi trovo però in difficoltà (ἀπορῶ), perché ho le orecchie assordate (διατεθρυλημένος τὰ ὦτα) a forza di ascoltare Trasimaco e mille altri, mentre l'argomentazione in favore della giustizia, che sia cioè migliore dell'ingiustizia, da nessuno l'ho ancora udita come la vorrei: voglio sentirla elogiata di per se stessa, e penso che questo elogio lo intenderò (πυθέσθαι) soprattutto da te. Perciò mi sforzerò di elogiare la vita ingiusta, e così parlando ti mostrerò (ἐνδείξομαί σοι) in qual modo vorrei da parte mia sentirti biasimare l'ingiustizia e lodare la giustizia.<sup>429</sup>

Questo passaggio, particolarmente celebre per l'immagine dei discorsi sull'ingiustizia che assordano Glaucone, ha in realtà una rilevanza ancora maggiore; non soltanto infatti il giovane dichiara il suo distacco rispetto a questa opinione molto diffusa, ma stabilisce per giunta i termini della discussione, al punto da essere lui a determinare l'andamento discorsivo e a fornire un esempio concreto di come pretende che venga condotto il discorso in favore della giustizia. La sicurezza del giovane e la sua capacità sono tali che egli sembra quasi prevalere su Socrate nel ruolo di guida, cosa

---

<sup>426</sup> Resp. 357b4-d4.

<sup>427</sup> Resp. 358a4-b1. Non è però, come precisa, l'opinione di Trasimaco, che anzi biasima coloro che, pur volendo praticare l'ingiustizia, mostrano un rispetto convenzionale per la giustizia.

<sup>428</sup> Resp. 358b1-7. Glaucone pone delle condizioni molto precise: vuole sapere cosa siano l'ingiustizia, la giustizia e quali facoltà possiedono di per se stesse. Queste richieste, come ha notato COSGRIFF (1994) 64-71, pongono le basi per lo svolgimento della discussione nei libri successivi, esattamente come avviene nello scambio con Adimanto. Il riferimento a Trasimaco può far dedurre che costui sia stato addomesticato, ma non nel modo che pretende Glaucone. Il lessico di Glaucone tradisce inoltre un interesse di rigore: vuole un'ἀπόδειξις, non una ἐπίδειξις.

<sup>429</sup> Resp. 358c6-d7. Cfr. *Phlb.* 37e12-38a5.

che comunque il più anziano amico accetta di buon grado.<sup>430</sup>

Inizia così il discorso di Glaucone, in cui viene ribadito che è l'ingiustizia a essere per natura (πεφυκέναι) un bene e che è solo l'incapacità di commetterla e il rischio di subirla a indirizzare i più verso un "patto di non belligeranza"; sono la viltà e la debolezza a condurre gli uomini verso un simile accordo, anche se questo fatto non può nascondere che lo stato di natura degli uomini sia in realtà la *πλεονεξία*.<sup>431</sup> Per dare forza alla sua posizione Glaucone si serve della storia dell'anello di Gige:<sup>432</sup> grazie al fortuito ritrovamento di un anello, Gige può diventare invisibile facendone ruotare il castone e in questo modo riesce a prendere il potere, pur essendo un semplice pastore.<sup>433</sup> Glaucone poi introduce una sorta di esperimento del pensiero che ricorda da vicino quello condotto nel *Filebo*,<sup>434</sup> anzi, è lo stesso Socrate a suggerire l'artificialità della situazione: «Caspita (βαβαῖ), amico Glaucone, con quanta forza hai rifinito (ἐκκαθαίρεις) ciascuno di questi uomini, come se fossero una statua (ἀδριάντα) per sottoporlo al giudizio (κρίσιν)». <sup>435</sup> La *μακρολογία* di Glaucone si conclude infine con lo "spauracchio" degli effetti del subire ingiustizia e con i doni che invece apporta compierla: «è per questo—dicono—, secondo gli dei e gli uomini, all'ingiusto e non al

---

<sup>430</sup> *Resp.* 358d10-e1, che esprime il proprio piacere (χαίρει) nel discutere e parlare di giustizia. Cfr. *Phaed.* 58c6-d6.

<sup>431</sup> *Resp.* 358e2-c6.

<sup>432</sup> Secondo ADAM (2009) *ad loc.* la storia raccontata da Glaucone avrebbe come protagonista non il Gige della storia erodotea (Hdt. 1.7ss.), ma un suo antenato omonimo.

<sup>433</sup> *Resp.* 359c7-360d7. Cosgriff (1994) 55-58 descrive questo racconto in termini di inverosimiglianza (com'è possibile che nessuno dei pastori riuniti in assemblea si sia accorto e interrogato dell'intermittente presenza di Gige?). Ma è forse più interessante ancora notare, sulla scorta di Nichols citata da COSGRIFF (1994) 56, che questo racconto contiene *in nuce* alcuni elementi che verranno completamente ribaltati nella *καλλίπολις*: l'abolizione della privatezza, come suggerisce Nichols, ma anche la nozione di «somiglianza al dio» (ἰσόθεον), che Glaucone, facendo il verso al discorso della moltitudine, intende nel suo senso più triviale come prova di forza. Si può in un certo senso dire che il racconto di Glaucone rappresenti un cattivo esempio di immagine, dato che, non essendo costruita in modo filosofico, non regge alla prova delle conseguenze: basti pensare che Gige ha ottenuto il potere grazie a uno stratagemma, ma anche grazie alla collaborazione della moglie del re, smentendo in questo modo la totale "autonomia" dell'ingiusto.

<sup>434</sup> *Phlb.* 20b1-e2.

<sup>435</sup> *Resp.* 360d8-361e3. Ho modificato, oltre all'espressione di incredulità (βαβαῖ), il verbo ἐκκαθαίρω, che come segnala il *LSJ*, vuole dire in questo caso «rifinire». È in realtà per primo Glaucone a riconoscere alla presenza di due figure "pure" di giusto e ingiusto una validità limitata al solo ambito del pensiero (τῆ διανοίᾳ), come nota COSGRIFF (1994) 58. Si ricordi che è invece il desiderio di «osservare in movimento» le città descritte nella *Repubblica* a provocare le "monodie" del *Timeo* e del *Crizia* (*Tim.* 19b-c). Ma c'è forse anche un riferimento alla natura fittizia della conversazione, se si tiene presente quanto si dice nel *Fedro* sul discorso orale come animale vivo contrapposto alla pittura di immagini a cui è paragonato il discorso (*Phaedr.* 275d-276a).

giusto è offerta una vita migliore (τὸν βίον ἄμεινον)». <sup>436</sup>

La replica che Socrate racconta di avere in mente viene però anticipata dall'intervento di Adimanto, che sottoporrà alla sua attenzione altri temi, relativi principalmente all'educazione, affrontati poi nel corso degli altri libri, che rendono così il I e il II libro una grande *ouverture* della sinfonia che seguirà. <sup>437</sup>

All'inizio del V libro Socrate e Glaucone stanno per introdurre la discussione delle forme degenerate della costituzione. Vengono tuttavia interrotti dal "complotto" di Polemarco e Adimanto, che ricordano a Socrate la promessa che aveva fatto di discutere in che senso debba avvenire la comunanza di donne e figli che vigerà tra i φίλοι: finché non verrà affrontata la questione non lo lasceranno andare. <sup>438</sup> Il loro proposito viene confermato da Glaucone e Trasimaco, che votano a favore di questa decisione. <sup>439</sup> Socrate vorrebbe ritirarsi, ma è Glaucone a richiamarlo ai doveri del discorso e da vero φιλόσοφος afferma: «Ma Socrate la giusta misura per questo tipo di discorsi è l'intera vita, per chi abbia senno. Dunque non preoccuparti per noi, e quanto a te non stancarti (ἀποκάμης) di esporci il tuo parere [...]». <sup>440</sup> Socrate continua a esitare per via dell'ἄπιστία a cui questi discorsi vanno incontro; Glaucone cerca di fargli coraggio, affermando che chi lo ascolterà non è né irragionevole, né incredulo, né ostile (οὔτε ἄγνώμονες οὔτε ἄπιστοι οὔτε δύσνοι) <sup>441</sup> e sdrammatizza la serietà con cui Socrate dipinge il rischio di far cadere nell'errore anche gli amici. <sup>442</sup>

Inizia qui la discussione tra i due che comporterà un grande innalzamento teorico. Lungo tutta la conversazione Glaucone darà prova dei tratti aristocratici del suo carattere e Socrate mostrerà di prenderli in conto. Il primo punto che affrontano è «il dramma femminile», la prima ondata, cioè la possibilità di attribuire compiti di difesa anche alle donne che parranno migliori. Socrate utilizza come esempio illustrativo

---

<sup>436</sup> Resp. 362c7-8. Ho modificato la traduzione perché a mio avviso Glaucone vuole mettere l'accento sull'accordo che esiste tra dei e uomini nel ritenere la vita ingiusta migliore. Come segnala VEGETTI, n. 7, questo passo ricorda Grg. 473c.

<sup>437</sup> COSGRIFF (1994) 72; per questa espressione si vedano BURNYEAT (1997) 4 e FUSSI (2005) 33.

<sup>438</sup> Resp. 449a1-450a2. Per l'analisi di questa scena si veda il paragrafo 5.1.2.4.2.

<sup>439</sup> Resp. 450a3-6. Un voto avviene anche nel *Filebo* (*Phlb.* 57a3-4); in quel caso è Protarco a votare a favore nella distinzione tra matematica applicativa e teorica.

<sup>440</sup> Resp. 450b7-8. Dell'importanza di non curarsi della lunghezza dei discorsi come atteggiamento del vero φιλόσοφος si è già detto.

<sup>441</sup> Resp. 450d3-4. Cfr. le qualità della conversazione filosofica esposte nel paragrafo 3.2.1.

<sup>442</sup> Resp. 451b1-4.

l'allevamento di cani da guardia e Glaucone, sensibile a questo argomento,<sup>443</sup> segue il ragionamento senza problemi; precisa soltanto che le femmine di cane saranno trattate come più deboli.<sup>444</sup> Come si vedrà, l'obiettivo principale di Socrate è quello di mostrare la parità cognitiva di uomini e donne, per poi poter far ammettere, in seconda battuta, che entrambi possano svolgere a diversi livelli compiti di difesa. Per dimostrare il primo punto, però, Socrate deve partire dal mondo dell'esperienza di Glaucone e sfruttare a suo vantaggio un argomento che, pur riconoscendo la disparità biologica tra femminile e maschile in termini di forza, perviene a ritenerla secondaria rispetto all'educazione. Una simile affermazione—suggerisce Socrate—rischia di non essere presa sul serio, perché contraria alla tradizione e su questo punto Glaucone non può che concordare. Per questa ragione Socrate si serve di un esempio “tecnico-razionale” per persuadere il suo interlocutore della sensatezza di questa proposta; una volta, infatti, si riteneva disdicevole eseguire nudi gli esercizi ginnici da, ma col tempo «anche quel che per gli occhi (ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς) era ridicolo svanì di fronte a ciò che si rivelava migliore nel ragionamento (ἐν τοῖς λόγοις)». <sup>445</sup> Anche questa prova è tratta da una pratica conosciuta da Glaucone, che non avrebbe certo potuto smentire o denigrare.<sup>446</sup> Socrate invita però il suo interlocutore a discutere “per conto di altri”, per evitare che le tesi altrui, lasciate senza custodi, possano essere facilmente espugnate.<sup>447</sup> In questo caso, la differenza biologica tra uomini e donne viene presentata anche da Glaucone come un dato biologico difficilmente contestabile e perciò egli non è in grado di obiettare a questa osservazione. Invoca perciò l'aiuto di Socrate, affinché si faccia interprete (ἐρμηνεῦσαι) anche del loro discorso.<sup>448</sup> Questo tentennamento è il segnale di una reale difficoltà, che solo l'intervento di Socrate potrà sciogliere, ma allo stesso tempo è indice

---

<sup>443</sup> Sappiamo della passione di Glaucone per la caccia da *Resp.* 459a2-3, in cui Socrate menziona i cani da caccia e gli uccelli. Certo curioso è che Platone scelga di mettere in bocca a Socrate proprio questa metafora, che era diventata ormai un termine tecnico per riferirsi ai ῥήτορες, come segnala PERNOT (2014) 23. Pernet specifica che la metafora non era dispregiativa e anzi «elle s'appliquait aux bons chiens défenseurs du peuple contre les loups de la partie adverse».

<sup>444</sup> *Resp.* 451d10-11.

<sup>445</sup> *Resp.* 452d5-7.

<sup>446</sup> Si noti che al contrario nel racconto di Crizia del dialogo omonimo, in cui l'uguaglianza tra uomini e donne è fondata sulla base del passato mitico.

<sup>447</sup> *Resp.* 453a7-10. L'obiezione che viene sollevata è che questa disposizione non sia coerente con il principio dell'οἰκαιοπραγία; se infatti ciascuno deve compiere ciò che gli è proprio per natura, il combattimento e il potere spetteranno di diritto ai maschi. Ma questo è ovviamente il prodotto del senso comune, non del ragionamento filosofico.

<sup>448</sup> *Resp.* 453c7-9. Cfr. Socrate προφητής in *Phlb.* 28b7-10.

dell'importanza di fondare in modo stabile questo argomento.<sup>449</sup>

La ricerca di una via di salvezza da questa ondata che rischia di travolgerli passa per una decisiva osservazione metodologica sulla τέχνη ἀντιλογική.<sup>450</sup> L'argomento viene infatti risolto ricorrendo alla precisazione di che cosa si intenda, in questo caso, con identità di natura e funzione; Socrate fa infatti notare che non è certo un tratto biologico come l'assenza dei capelli, nel caso dei calvi, a inficiare la possibilità che essi svolgano una professione altrettanto bene dei loro omologhi capelluti.<sup>451</sup> La differenza di natura, per come va intesa nell'ambito dell'οἰκαιοπραγία, deve essere pertinente (πρὸς τί τεῖνον) con lo specifico di una certa attività. Glaucone dà prova qui di comprendere un procedimento diairetico più raffinato, di cui gli vengono spiegate le caratteristiche, e non mostra segnali di confusione.

Socrate vuole però dimostrare fino in fondo al contraddittore di cui hanno assunto le tesi che nella città non esiste una funzione specifica delle donne *in quanto donne*: non è questa la distinzione centrale per i compiti previsti nella πόλις. Nella prosecuzione del discorso Glaucone sembra ribadire la superiorità *fisica* del genere maschile, che però non è più la condizione necessaria per definire i migliori cittadini...e dunque anche le migliori cittadine.<sup>452</sup> Raggiunto l'accordo su questo punto, è facile dedurre che uomini e donne preposti alle stesse funzioni dovranno ricevere la stessa educazione, tornando al punto in cui erano partiti.<sup>453</sup> Il passo successivo è quello di dimostrare che non soltanto ciò che viene proposto è possibile, ma anche migliore (βέλτιστα).<sup>454</sup> La strategia di Socrate nei confronti di Glaucone è di far leva sul suo senso di superiorità per

---

<sup>449</sup> Resp. 453d3: οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη: οὐ γὰρ εὐκόλῳ ἔοικεν. Questa battuta presenta qualche difficoltà; ADAM (2009) 284-285 *ad loc.* propone di attribuire l'imprecazione/giuramento a Socrate.

<sup>450</sup> Resp. 453d4-454b2. Si noti che anche nel *Filebo* le argomentazioni decisive vengono indicate come un favore del dio o come un altro ritrovato miracoloso.

<sup>451</sup> Dato il precedente riferimento agli uomini di spirito (τῶν χαριέντων) di Resp. 452b12 e le suggestioni aristofanee di questo passaggio, si tratta qui di una *pointe* derisoria nei confronti di Aristofane, visto che il commediografo era calvo (*Pax* 767). Sul rapporto tra commedia e filosofia in questo libro si vedano BELTRAMETTI (2000), CAPRA (2007b) e più diffusamente CANFORA (2014).

<sup>452</sup> Resp. 455d3-5. Socrate asseconda la convinzione della maggiore debolezza della donna, ma lo fa a mio avviso soprattutto a fini di tattica dialogica. Il termine usato è infatti ἀσθενέστερον, che pertiene alla sfera della forza fisica, un ambito che ha una rilevanza relativa rispetto alla priorità gerarchica del sapere. Tant'è che poco oltre aggiunge, Resp. 456a10-12: «Vi è dunque una stessa natura nella donna e nell'uomo che li rende adatti alla difesa della città, salvo che per certi aspetti essa risulta più debole o più forte».

<sup>453</sup> Resp. 456b7-9. Sono tornati al punto in cui Socrate domandava a Glaucone se per ottenere gli stessi risultati nell'allevamento di cani da guardia maschi e femmine bisognava impartire loro la stessa educazione.

<sup>454</sup> Resp. 456c10-11. Sullo statuto dell'utopia si veda VEGETTI (2000c), che ha efficacemente definito la *Repubblica* (p. 139) «un atto discorsivo di persuasione etico-politica, i cui destinatari si collocano per così dire in cerchi concentrici, e i cui esiti possono dilazionarsi su tempi indefinitamente lunghi».

l'appartenenza al ceto aristocratico, affermando che i difensori, uomini e donne, e non gli artigiani, sono i cittadini migliori.<sup>455</sup> Da questa premessa non può che discendere l'accordo di Glaucone anche su aspetti apparentemente più ridicoli, come la nudità delle donne che fanno esercizi militari, una pratica di cui Socrate ha già mostrato la ragione e giustificato così il suo recente adattamento anche ad Atene.<sup>456</sup>

A questo punto Socrate dichiara il proprio sollievo perché i due sono riusciti insieme a non essere sommersi da questa ondata e ottiene da Glaucone di ribadire il suo accordo sulla possibilità e l'utilità (δυνατά τε καὶ ὠφέλιμα) di queste disposizioni.<sup>457</sup> Il giovane commenta dicendo che è riuscito a sfuggire un'onda non da poco (οὐ μικρὸν κύμα διαφεύγεις), ma Socrate dichiara che è nulla in confronto a ciò che li aspetta. L'affermazione non scuote Glaucone, che con coraggio invita Socrate a esporre subito il prossimo argomento.<sup>458</sup>

La formulazione della successiva ondata, relativa all'abolizione della proprietà privata e della famiglia, viene espressa, almeno in parte, nei termini di un sentire aristocratico:

Che tutte queste donne siano in comune (εἶναι κοινὰς) a tutti questi uomini, ma che nessuna condivida con nessuno un'abitazione privata; che i figli siano a loro volta comuni, e che il genitore non conosca la sua prole né il figlio il genitore.<sup>459</sup>

Glaucone nota la grande ἀπιστία in cui rischia di incorrere questa proposta. A ciò

---

<sup>455</sup> Resp. 456d11. La risposta scandalizzata di Glaucone «È una domanda ridicola» mostra come in questa escalation venga fuori la credenza dell'interlocutore. Questa stessa strategia verrà utilizzata con Protarco, che fornirà una risposta simile (*Phlb.* 54b1-4).

<sup>456</sup> È ovvio notare che l'immagine delle donne che si allenano nude richiama l'atletica spartana Lampitò della *Lisistrata*.

<sup>457</sup> È in questo libro della *Repubblica* che si concentra il maggior numero di occorrenze della famiglia ὁμολογ-, segnale dell'importanza di questi provvedimenti.

<sup>458</sup> Resp. 457c6.

<sup>459</sup> Resp. 457c10-d3. Questo passo ha dato adito a diverse interpretazioni, oscillando tra le posizioni di chi, come CANFORA (2014) 209-210 definisce la prospettiva platonica «maschiocentrica», appoggiandosi soprattutto sulla precedente menzione di una κτήσις delle donne (Resp. 423e5-424a3), e chi invece, come VEGETTI (1998-2007), ritiene che si parli di una condivisione, da intendere come vita comune. Mi sembra che l'obiettivo socratico, il fine ultimo della discussione della prima ondata sia effettivamente quello di dimostrare la completa parità delle donne, e dunque l'eguale possibilità di accedere a ruoli di potere; è possibile, però, che la formulazione resti ambigua (εἶναι κοινὰς), perché Socrate vuole persuadere Glaucone a partire dalle sue credenze. In questo momento sta infatti cercando di convincerlo innanzitutto della validità della seconda ondata, l'abolizione della proprietà. È chiaro che nel momento in cui la καλλίπολις avrà donne al potere, per di più φιλόσοφαι, i termini di questa κοινωνία non saranno più quelli che ha in mente Glaucone. Insomma, il "maschiocentrismo" è semmai attribuibile a Glaucone, ma non all'obiettivo ultimo dell'argomentazione, che prende come punto di partenza le credenze dell'interlocutore per trasformarle.

Socrate ribatte che il vero problema di questa disposizione non è la sua utilità (τοῦ ὠφελίμου), perché ciò non è per lui oggetto di dubbio, ma la sua possibilità (τοῦ δυνατοῦ πέρι).<sup>460</sup> Glaucone però non è d'accordo e dà prova di essere un interlocutore dialetticamente esigente:

«Entrambi gli aspetti» disse lui «potrebbero ben venire discussi, e molto».

«Stai parlando», dissi io «di un complotto di discorsi (λόγων σύστασιν), mentre io pensavo che sarei scampato (ἀποδράσεσθαι) almeno da uno dei due, se tu avessi riconosciuto l'utilità della legge, e che mi sarebbe appunto restato solo il problema della possibilità o meno».

«Ma non sei riuscito» disse lui «a fuggire inosservato (ἔλαθες ἀποδιδράσκων), e allora devi dar conto di entrambi gli aspetti»

«Devo scontarne la pena (ὕφεκτέον δίκην)».<sup>461</sup>

Glaucone svolge qui la funzione, già segnalata, di riportare il suo interlocutore ai doveri del discorso; nonostante l'attimo di smarrimento e paura, Socrate può così tener fede al suo comportamento filosofico ed è pronto a scontare la pena.<sup>462</sup> Chiede però che gli sia concessa una grazia, che gli sia cioè possibile prima descrivere cosa si auspica e poi discuterne la possibilità: anche in questo caso siamo di fronte a un esperimento del pensiero.<sup>463</sup> Uno dei primi aspetti su cui i due si soffermano sono le pulsioni erotiche, che Glaucone definisce necessità ben più sferzanti (δριμύτεραι) di quelle geometriche.<sup>464</sup> Socrate suggerisce però che le unioni vadano regolate e si rivolge ancora una volta all'esperienza di cacciatore di Glaucone per comprendere come procedere agli accoppiamenti corretti; a questo scopo bisognerà avvalersi di una menzogna in modo che le unioni non avvengano in maniera disordinata, ma soltanto tra i migliori.<sup>465</sup> Alla

---

<sup>460</sup> Resp. 457d4-5. È proprio sull'impossibilità della καλλίπολις che si concentra la critica di Aristotele nel II libro della *Politica* (1260b 27-1264b 25). Aristotele fonda la sua obiezione sul fatto che un tal genere di città non è mai esistito storicamente.

<sup>461</sup> Resp. 457e1-7. Un altro caso di tentata fuga da parte di Socrate, simile ai ripetuti tentativi di fuga dal discorso del *Filebo*.

<sup>462</sup> A volte Socrate rischia di comportarsi da rammollito (μαλθακίζεσθαι), come dichiara poco oltre., e solo gli interlocutori di un certo spessore, come qui Glaucone, sono capaci di richiamarlo ai propri doveri.

<sup>463</sup> Resp. 457e7-b7. Come si è già detto, anche nel *Filebo* (*Phlb.* 20b1-e2) Socrate accantona un aspetto (la diairesi delle specie del piacere) e propone un esperimento del pensiero (immaginare una vita di solo piacere e una di solo pensiero); anche in quel caso Protarco "scopre" il suo tentativo di fuga, cfr. il paragrafo 5.1.2.4.2.

<sup>464</sup> Resp. 458d5-7. ADAM (2009) 295 *ad loc.* afferma che l'espressione τὸν πολλὸν λεῶν «certainly sounds tragic»; in realtà l'ascendenza potrebbe anche essere epica. L'affermazione di Glaucone sembra comunque pronunciata con tono enfatico (altra parola poetica è δριμύς).

<sup>465</sup> Resp. 459a2-3.

famiglia viene perciò sostituita la πόλις sia nella selezione delle unioni che nell'educazione dei figli.<sup>466</sup> Oltre alla funzione riproduttiva—assicura Socrate—ai guardiani verranno assicurati i piaceri sessuali sia come premio per le loro imprese in guerra sia una volta esaurito il loro compito riproduttivo.<sup>467</sup> La libertà nei piaceri sessuali solleva però un problema legato all'abolizione della famiglia, nella sua accezione biologica, il rischio dell'incesto.<sup>468</sup> Con questo pretesto Socrate puntualizza che non ci sarà nessun modo di risalire all'identità biologica dei padri e delle madri e che per questa ragione il libero accoppiamento sarà permesso soltanto tra appartenenti alla stessa classe di età.<sup>469</sup>

A questo punto, una volta esposti questi provvedimenti, i due devono procedere dialetticamente, perché l'argomento affrontato sia reso saldo dal discorso (βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου).<sup>470</sup> Stabiliscono perciò che punto di partenza del loro accordo (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας) sarà la definizione di ciò che è il maggior bene rispetto all'organizzazione della città e viceversa.<sup>471</sup> Glaucone non esita a concordare con la definizione proposta da Socrate: il male maggiore è ciò che spezza (διασπᾶ) la città, dividendola, mentre il bene maggiore è ciò che la lega (συνδῆ):<sup>472</sup> questa unione è

---

<sup>466</sup> *Resp.* 460a-d. Questo è stato uno dei punti che più di tutti ha scandalizzato gli interpreti moderni, in particolare di orientamento liberale. Va comunque ricordato che nell'Atene di V e IV secolo il matrimonio non era certo il luogo dell'amore romantico, ma funzionava come strumento di conservazione economica e alleanza politica. In questo senso la proposta avanzata da Socrate, che fonda il senso di "cittadini migliori" su basi diverse da quelle di censo e di status e che sottrae alla famiglia la scelta, risultava certo scandalosa, ma per così dire anche molto innovativa. La difficoltà che incontra questa proposta porta Socrate ad optare per una bugia, come nel caso della più celebre Nobile Menzogna, che lo porta ad optare per l'inganno nell'interesse dei sudditi. Il lessico cospiratorio e di disprezzo conservatore a cui ricorre Socrate solletica l'immagine aristocratica che ha Glaucone della politica. Si ricordi che il vero obiettivo di Socrate è dimostrare l'importanza dell'abolizione della proprietà privata e della famiglia, per come veniva tradizionalmente intesa; Socrate fa leva sul sentimento di superiorità e purezza del ceto aristocratico che Glaucone incarna.

<sup>467</sup> *Resp.* 460b1-4 e 461b8-10. Questa gratificazione sessuale sembra almeno in parte far leva sull'interesse dell'interlocutore per quest'ambito, cfr. *Resp.* 474d1-475b10. Socrate solletica un aspetto, la supremazia sessuale, ritenuta un ambito aggiuntivo in cui esercitare il potere. Anche in questo caso, però, questa libertà sessuale va compresa all'interno di tutti gli elementi che contribuiranno alla καλλίπολις. Se i guardiani vengono privati della proprietà privata, vivendo in comune, anche le pratiche sessuali verranno influenzate da un diverso esercizio del potere.

<sup>468</sup> *Resp.* 461b10-c2.

<sup>469</sup> *Resp.* 461d1-e4. Si noti come quest'operazione sia un espediente tipico del meccanismo di innovazione platonica: si mantengono i nomi e le apparenze delle strutture, ma ne viene risemantizzato il significato. Questo è un punto importante perché, se Platone dissolve le differenze di genere, non fa altrettanto con quelle di età. Come si è cercato di mostrare nel paragrafo 2.3., questo dipende dalla qualità delle loro doti cognitive, che si possono avvalere dell'esperienza che deriva dal tempo.

<sup>470</sup> ADAM (2009) 304 *ad loc.* propone di confrontare con *Grg.* 489a.

<sup>471</sup> *Resp.* 462a. Socrate parla di traccia (ἵχνος) che conduce al bene.

<sup>472</sup> *Resp.* 462a2-8.

garantita dalla κοινωνία di piacere e dolore, che permette ai cittadini di gioire e soffrire per le stesse cose.<sup>473</sup> Dopo che Socrate ha paragonato la città a un coro, i cui cittadini cantano insieme (ἄμα φθέγγωνται), e a un corpo, in cui se una parte soffre, tutto quanto duole, Glaucone avanza in autonomia l'idea che questo modello corrisponda effettivamente alla costituzione migliore.<sup>474</sup>

È giunto però il momento di confrontare il modello con la città descritta nella discussione precedente. La precedente abolizione della famiglia e della proprietà privata consente in maniera agevole di trovare una corrispondenza in questo modello, dove ognuno verrà considerato un membro della famiglia e i beni verranno considerati patrimonio comune. Queste disposizioni, insieme al rispetto delle generazioni, garantiranno l'unità della πόλις.<sup>475</sup>

Resta però un problema, che Adimanto aveva sollevato nel IV libro, sul quale Socrate aveva domandato di sospendere provvisoriamente il giudizio: la felicità dei guardiani.<sup>476</sup> Anche a Glaucone interessa capire come questa felicità verrà assicurata, difatti appena Socrate dichiara che con questo genere di vita i guardiani «vivranno una vita ancora più beata di quella beata dei vincitori olimpici», l'affermazione desta subito l'attenzione di Glaucone («In che modo?»).<sup>477</sup> Rispetto ai premi che infatti spettano a costoro,<sup>478</sup> i guardiani avranno una vittoria più piena (la salvezza della città intera) e il mantenimento per loro e i loro figli per tutta la vita, oltre a onori da vivi e da morti.<sup>479</sup> L'iscrizione della felicità individuale dei guardiani nel modello olimpico e competitivo dei giochi risulta efficace nel persuadere Glaucone, trasformando così l'adempimento del compito (la difesa nella città) in un dovere per la propria τιμή.<sup>480</sup>

La discussione non è però esaurita, perché resta ancora da discutere la possibilità che si realizzi una simile comunità (κοινωνία) e secondo quali modalità. Glaucone stava proprio per interrogare Socrate su questo punto<sup>481</sup> e questo fatto è un segnale della sua

---

<sup>473</sup> Resp. 462a9-c1. Sulla centralità della ὁμοπάθεια per il sistema della καλλίπολις si veda EL MURR (2012). Cfr. Lg. 653a5-c4 e Lg. 730b5-7.

<sup>474</sup> Resp. 462ac2-d7.

<sup>475</sup> Resp. 462e4-464a10. Socrate e Glaucone concordano sull'importanza che queste novità non siano semplici etichette vuote, ma che ad essi corrisponda un reale comportamento.

<sup>476</sup> Resp. 419a1-420a2.

<sup>477</sup> Resp. 465d5.

<sup>478</sup> Poca cosa, se si pensa che in termini materiali ai vincitori olimpici spettava una corona d'ulivo; ma ovviamente qui Socrate sta facendo leva sulla φιλοτιμία e il senso di superiorità del personaggio. Erano infatti il trionfo e la celebrità raggiunta dagli atleti che li rendeva ammirati e invidiati.

<sup>479</sup> Resp. 465d7-e3.

<sup>480</sup> Resp. 466c3-4.

<sup>481</sup> Resp. 466d8.

capacità di analizzare l'andamento del discorso e di ricordarsi i punti da esaminare,<sup>482</sup>. In realtà Socrate non risponde immediatamente; comincia anzi una digressione sulla guerra e sulla necessità che i bambini selezionati per la classe dei guardiani, sul modello degli artigiani, assistano alle battaglie prima di cimentarsi direttamente nell'arte della guerra. Oltre al valore formativo per i più piccoli, questa osservazione infonderà maggiore ardore nei combattenti, garantendo così il successo dell'impresa bellica.<sup>483</sup> La digressione ha probabilmente la funzione di ingraziarsi Glaucone con argomenti che dovevano certamente interessare un giovane nobile ardimentoso come lui. Tuttavia Glaucone si accorge che Socrate sta un'altra volta cercando di non affrontare il discorso e taglia corto, spiegandogli che concorda già su questi punti, mentre vuole essere convinto della realizzabilità di questa costituzione: gli spieghi dunque come avverrebbe la sua istituzione.<sup>484</sup>

Socrate si schermisce dalla “carica” improvvisa di Glaucone (ἐξαίφνης... ὥσπερ καταδρομὴν), stupendosi del fatto che il giovane non tolleri più i suoi tentennamenti (στραγγευσμένῳ).<sup>485</sup> In realtà—lo ammonisce Socrate—la terza ondata sarà persino più importante e difficile da affrontare perché si scontreranno ancora più duramente con il senso comune (παράδοξον λόγον). L'esitazione di Socrate non fa che sollecitare il coraggio di Glaucone, che mostra una grande impazienza nel pretendere da Socrate la discussione di questo punto.<sup>486</sup> Prima di affrontare direttamente il discorso, Socrate introduce una cautela metodologica, in cui spiega che ciò che stanno cercando è un modello (παράδειγμα); tuttavia, alla stregua di un bravo pittore, è necessario mostrare che ciò che si è dipinto corrisponda a un uomo e a una città reali.<sup>487</sup> L'espressione di questa esigenza pratica risponde alla necessità di andare incontro alle aspettative di un personaggio come Glaucone, giovane aristocratico interessato alla “vita attiva”, per il quale la filosofia non può limitarsi a un esercizio di pura teoresi.<sup>488</sup>

Una volta ribaditi i limiti e le discrepanze a cui va incontro la messa in pratica di un

---

<sup>482</sup> Resp. 466a7. La dimenticanza di Socrate, che non ricorda chi abbia sollevato il problema, è forse calcolata; vuole infatti elevare la questione allo statuto di problema teorico e non a semplice interesse di uno degli interlocutori. In ogni caso Glaucone condivide l'interesse per questa domanda.

<sup>483</sup> Resp.466e1-471c.

<sup>484</sup> Resp. 471c3-e4.

<sup>485</sup> Resp.472a1-2. LSJ segnala il valore militare di στραγγευσμένῳ.

<sup>486</sup> Resp. 472a8-b6.

<sup>487</sup> Resp.472c4-d10.

<sup>488</sup> Resp. 472e6-9, Socrate definisce l'impegno a dichiarare la condizione di possibilità di questo progetto una χάρις nei confronti di Glaucone. Le ambizioni politiche del fratello di Platone ci sono testimoniati da Senofonte, *Mem.* 3.6.1-2 e dalla φιλονικία che gli attribuisce Adimanto (Resp. 548d8-9).

progetto teorizzato nel discorso,<sup>489</sup> Socrate enuncia il cambiamento minimo (σμικροτάτου) che deve realizzarsi nella πόλις, preannunciando che ciò provocherà derisione e cattiva fama (ἐκγελῶν καὶ ἄδοξιά): la necessità che i governanti siano φιλόσοφοι.<sup>490</sup> La resistenza di Glaucone viene espressa, anche se indirettamente, dalla descrizione di un immaginario stuolo di uomini, non certo di infimo livello, che saranno pronti ad attaccare Socrate, a meno che costui non si difenda a suon di argomentazioni.<sup>491</sup>

Socrate però rimpalla la responsabilità di questo discorso al suo interlocutore, il quale però mostra un'attitudine collaborativa:

«Ma non ti abbandonerò (προσδώσω), anzi ti difenderò (ἀμυνῶ) con i mezzi che ho a disposizione, cioè con il mio benvolere e con l'incoraggiamento (εὐνοία τε καὶ τῷ παρακελεύεσθαι), e forse potrò darti risposte più appropriate (ἐμμελέστερόν) di un altro. Contando su questo aiuto (βοηθόν), cerca di dimostrare (ἐνδείξασθαι) agli increduli (ἄπιστοῦσιν) che le cose stanno come dici tu».<sup>492</sup>

Glaucone non nega il suo supporto, si impegna anzi a collaborare con tutti i mezzi che la discussione dialettica richiede, offrendosi così come *interlocutore ben disposto, esigente e partecipativo*. Rincuorato da questa offerta di alleanza (μεγάλην συμμαχίαν), Socrate si fa coraggio e propone di definire che cosa intendono con il termine φιλόσοφος.<sup>493</sup>

Il tentativo definitorio comincia su un terreno astratto: Socrate domanda se chi ama qualcosa sia innamorato di una parte soltanto dell'oggetto del suo amore oppure ami in maniera globale.<sup>494</sup> Glaucone si sforza, ma confessa di non ricordarsi perfettamente che cosa è stato detto in merito.<sup>495</sup> Sorpreso da questa dimenticanza, Socrate offre degli esempi concreti, alcuni un po' provocatori, per ricordare al suo interlocutore cosa

---

<sup>489</sup> Resp. 473a1-b3.

<sup>490</sup> Resp. 473c11-e4. Questa condizione può essere declinata in due modi secondo Socrate: i governanti diventano φιλόσοφοι o i φιλόσοφοι si mettono al servizio della città. In quest'ultimo caso sarà però necessario costringerli, come si dice in Resp. 519c8-520d6.

<sup>491</sup> Resp. 473e5-474a4.

<sup>492</sup> Resp. 474a6-b2. Emerge da questo passo il lessico militare che, come si è detto, nella *Repubblica* (ma anche nel *Filebo*, *Phlb.* 14b5-7) trasforma il discorso da una battaglia tra interlocutori a una lotta che ha come fine la verità; su questo punto cfr. CANINO (1998).

<sup>493</sup> Resp. 474b3-c2. Si noti il passaggio al plurale, che include pienamente il nuovo alleato Glaucone nel discorso.

<sup>494</sup> Resp. 474c8-10.

<sup>495</sup> Resp. 474c11.

intenda.<sup>496</sup> Stabilito perciò che φιλόσοφος è chi ha piacere di gustare (γεύεσθαι) ogni genere di conoscenza e che ne ha continuo appetito (ἀπλήστως), Glaucone suggerisce allora di rivolgersi agli amanti di spettacoli (φιλοθεάμονες) e recitazioni (φιλήκοοι), anche se—precisa—costoro in realtà non si interesserebbero al genere di discorsi che i due stanno facendo in quel momento.<sup>497</sup> Socrate concorda e li definisce soltanto simili ai φιλόσοφοι, i quali si interessano invece a un unico spettacolo, quello della verità. Glaucone è d'accordo, ma vuole che Socrate chiarisca il senso di questa affermazione: impresa certo non facile, ma che incontrerà il consenso di Glaucone.<sup>498</sup> Costui si conferma interlocutore di grande statura e familiare a discussioni di natura teorica.<sup>499</sup>

#### 4.2.6. *Filebo*

Considerato dagli approcci evoluzionisti un dialogo tardo, ma segnato dal “ritorno” alla forma socratica, il *Filebo* è un dialogo mimetico, che si svolge essenzialmente tra due interlocutori, Socrate e Protarco, con l'eccezione di qualche sparuto intervento del personaggio che dà nome al dialogo, Filebo. Il nome, non attestato nel periodo classico, significa “amante dei giovani”, un aspetto a cui si allude a più riprese,<sup>500</sup> e in effetti un pubblico di νέοι è presente alla discussione.<sup>501</sup> Anche dell'altro interlocutore, Protarco, non è facile ricostruire la storicità e per questa ragione entrambi sono stati ritenuti maschere di posizioni realmente sostenute all'interno dell'Accademia.<sup>502</sup>

L'inizio del dialogo, che si apre *ex abrupto* al punto da aver fatto ritenere ad alcuni

---

<sup>496</sup> *Resp.* 474d1-475b10; Socrate redarguisce Glaucone perché, esperto di faccende d'amore qual è, non sa dare una risposta su questo punto. È proprio dall'ambito dell'amore fisico che Socrate fornisce il primo esempio, per poi passare al vino e agli onori.

<sup>497</sup> *Resp.* 475d1-e1.

<sup>498</sup> *Resp.* 475e6-7.

<sup>499</sup> *Resp.* 476a1-480a13; nella discussione che segue Glaucone assume, come all'inizio del II libro, la tesi di un interlocutore maldisposto e agguerrito, confermando il suo ruolo di mediatore. Si mostra inoltre capace di superare il livello empirico degli oggetti (il bello particolare), di poter così unificare e dividere secondo i concetti e di saper individuare l'esistenza di un campo d'indagine intermedio, la δόξα, i cui referenti sono dotati di ambiguità.

<sup>500</sup> *Phlb.* 16b4-7; 53d9-10; BERNADETE (1993) 1 n. 1 *ad loc.*

<sup>501</sup> *Phlb.* 16a4-6.

<sup>502</sup> MIGLIORI (2011) 30-32.

studiosi che il prologo sia andato perduto,<sup>503</sup> segna apparentemente il momento della transizione della discussione da Filebo a Protarco. Quest'ultimo accoglie la tesi di Filebo visto che, come viene precisato poco dopo, costui ha smesso di parlare (ἀπείρηκεν).<sup>504</sup> Protarco assume così “la parte” del sostenitore del piacere e lo fa per necessità, perché altrimenti la discussione non potrebbe proseguire. Dalla conferma che Filebo dà al riassunto di Socrate, sappiamo soltanto che questo interlocutore ha deciso di tacere e di non prendere più parte attiva alla discussione, anche se costui resterà nel luogo della discussione per tutto il dialogo, manifestando la sua presenza con alcune brevissime interazioni.<sup>505</sup>

La discussione tra Protarco e Socrate è sancita da due accordi preliminari: la condivisione dell'obiettivo, cioè la ricerca della verità a ogni costo, e le regole che presiedono alla vittoria delle due rispettive tesi, cioè la maggiore somiglianza di una delle due condotte alla vita felice.<sup>506</sup> Filebo, invece, si posiziona radicalmente al di fuori di questi accordi e, anzi, sancisce con un “quasi rito” la sua estraneità.<sup>507</sup> Il rifiuto di Filebo non scalfisce però l'interesse di Protarco per la discussione, che invece invita Socrate ad affrontare con ordine (ἔξῆς) le questioni in esame.<sup>508</sup>

Sin dall'inizio Protarco si mostra un interlocutore attivo; dimostra di saper reagire alle prime obiezioni socratiche sulla molteplicità dei piaceri e non ha paura di difendere la tesi che gli è stata affidata. Inoltre, già dalle prime battute Protarco mostra chiaramente di aver presente il discorso nella sua intrezza e per questo a più riprese pondera le ragioni per cui il suo interlocutore domanda o afferma una determinata proposizione.<sup>509</sup> Questa capacità gli viene riconosciuta da Socrate e garantirà effettivamente il buon esito della conversazione. Non è poi un interlocutore accondiscendente e, avendo preso sul serio l'incarico di difendere la tesi di Filebo (che gli sembra una tesi ragionevole, anche se non la sostiene apertamente), oppone resistenza all'attacco socratico.<sup>510</sup>

---

<sup>503</sup> NAILS (2002) 257. Il fatto che però il dialogo si apra con un riassunto delle posizioni può essere un motivo sufficiente per ritenerlo completo.

<sup>504</sup> *Phlb.* 11c8-9.

<sup>505</sup> Si rimanda al paragrafo 5.1. per l'analisi del silenzio che caratterizza questo personaggio.

<sup>506</sup> *Phlb.* 11c9- 12d10.

<sup>507</sup> *Phlb.* 12b1-2. Sulla duplicità dell'espressione ἀφοσιῶμαι («me ne lavo le mani/mi purifico») si veda BERNADETE (1993) 3 n. 10. È soprattutto sull'ultimo punto che si esprime il rifiuto categorico di Filebo, il quale non accetta in nessun modo che la sua tesi venga messa in discussione.

<sup>508</sup> *Phlb.* 12b.

<sup>509</sup> *Phlb.* 13a6.

<sup>510</sup> *Phlb.* 13b6-c5.

L'approccio iniziale rischia però di ostacolare una reale discussione dialettica, perché l'opposizione iniziale di Protarco si fonda in realtà su un ragionamento antilogico.<sup>511</sup> Dal momento che anche Socrate potrebbe adottare uno stratagemma del genere, la conversazione rischia di naufragare e, dato che ad entrambi sembra interessare il raggiungimento di un accordo, invita il proprio interlocutore a ricominciare insieme da capo. Per riuscire a uscire dall'impaccio Socrate propone perciò di sottoporre allo stesso trattamento la propria posizione e risulta così che anche le scienze sono molteplici e dissimili l'una dall'altra; Socrate però riconosce immediatamente che si tratterebbe di un'ἀλογία.<sup>512</sup> È proprio l'instaurazione esibita di questa parità che è in grado di ammorbidire e disporre in modo del tutto collaborativo Protarco: «Mi piace (ἀρέσκει) che il tuo e il mio discorso siano in una situazione uguale (ἴσον)».<sup>513</sup> La parità della condizione di partenza—precisa Socrate—non significa che tra le due posizioni non sussista una differenza, anzi loro compito è proprio sottolineare ed esaminare con coraggio (τολμῶμεν) se i due discorsi reggono alla prova della confutazione.<sup>514</sup> La disposizione positiva di questo interlocutore è ulteriormente evidenziata dall'accettazione di un atteggiamento collaborativo e non agonistico: i due interlocutori infatti sono alleati nella lotta in favore della verità.<sup>515</sup>

Oltre alla buona disposizione Protarco mostra inoltre di non essere completamente digiuno di discussioni dialettiche, perché dà prova di conoscere alcuni esempi in cui la contraddittoria presenza dell'uno e dei molti si manifesta. Questo caso viene però bollato da Socrate come un esempio molto conosciuto fra i prodigi di pubblico dominio (τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν), ma per questo anche tra i più puerili, facili e di grande ostacolo ai discorsi (παιδαριώδη καὶ ῥάδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια).<sup>516</sup> Protarco è allora curioso di capire quali altre stranezze Socrate abbia in mente e costui gli spiega che si riferisce ai casi in cui si tenta di stabilire un'unità di entità che non nascono e periscono, cioè che esistono nel pensiero: sono queste a causare una vera

---

<sup>511</sup> Che cioè i piaceri, per il fatto di essere definiti piaceri e dunque essere riportati a un'unica specie, non possono essere considerati contrari: ci si focalizza perciò sul solo nome.

<sup>512</sup> *Phlb.* 13d3-14a5.

<sup>513</sup> *Phlb.* 14a. Diversi interlocutori utilizzano l'espressione (οὐκ) ἀρέσκει per descrivere una situazione dialogica che (non) approvano, senza che ciò possa essere ricondotto a un motivo completamente razionale. Si confronti quanto dice Trasimaco in *Resp.* 350e2-9.

<sup>514</sup> *Phlb.* 14b3.

<sup>515</sup> *Phlb.* 14b5-7(συμμάχεϊν).

<sup>516</sup> *Phlb.* 14d4-e4; si tratta delle aporie fisiche.

disputa quando si tenta di applicare il metodo della divisione.<sup>517</sup>

La difficoltà dell'impresa non spaventa per nulla Protarco, che anzi si dice pronto a mettere tutto il suo impegno, sebbene costi fatica (διαπονήσασθαι), in questa prima impresa; si fa poi portavoce del gruppo di giovani presenti, mentre ritiene che sia meglio (κράτιστον) non “svegliare il can che dorme”, cioè Filebo.<sup>518</sup> Non appena inizia a discutere Socrate rivolge in effetti le sue provocazioni a Protarco e ai giovani lì riuniti. Mentre sottolinea come l'identità di uno e molti nel linguaggio sia un πάθος immortale e immarcescibile, ne approfitta per sferrare una frecciatina contro quei giovani che gustano per la prima volta le antilogie e ne prendono un piacere smodato, iniziando così a importunare qualsiasi interlocutore capiti loro a tiro.<sup>519</sup>

La reazione di Protarco non si fa attendere e, come si è visto per la *Repubblica*, minaccia Socrate indicando il nutrito gruppo di giovani pronti ad unirsi a Filebo per attaccarlo, qualora vengano insultati (σοι μετὰ Φιλίβου συνεπιθώμεθα, ἐὰν ἡμᾶς λοιδορήῃς).<sup>520</sup> L'immagine che Socrate ha scelto mira a suscitare un riconoscimento dell'interlocutore in questa figura di giovane e, allo stesso tempo, un moto d'orgoglio che consenta un innalzamento della discussione. Nonostante l'intimidazione, Protarco e il resto della comitiva sono infatti ben disposti a scoprire come sia possibile eliminare questo confuso disordine (ταραχή), perché Protarco capisce cosa intende Socrate ed è in grado di valutarne l'importanza.<sup>521</sup> L'individuazione di punti teoricamente rilevanti è dunque un'altra caratteristica di Protarco, di cui continuerà a dare prova nel seguito del dialogo e che lo qualifica come uno degli interlocutori più “filosofici” dei Dialoghi. Tuttavia appare chiaro che la familiarità con la dialettica, di cui è certamente in possesso, è ancora limitata e diverse difficoltà che incontrerà lo testimonieranno.

Una prima difficoltà viene riscontrata dopo che Socrate ha enunciato il mito sul dono che, insieme a un fuoco abbagliante, un qualche Prometeo fece agli uomini delle origini. Insieme a questo dono gli dei hanno infatti trasmesso un messaggio, che conferma come

---

<sup>517</sup> *Phlb.* 15a1-7. Socrate si rivolge a Protarco con ὦ παῖ, trattandolo quindi come un ragazzino. Mi sembra che ciò sia dovuto non tanto alla sua età, ma all'inesperienza che mostra e ancora più al fatto che così lo ha chiamato Filebo.

<sup>518</sup> *Phlb.* 15c7-9. BERNADETE (1993) 8 n. 20 *ad loc.*, si tratta di un proverbio che corrisponde all'espressione italiana citata. Questa opzione è considerata più “forte”, cioè più sicura.

<sup>519</sup> *Phlb.* 15d4-16a. Con questo esempio Socrate mette in immagini un caso di πάθος del sapere, anche se non regolato.

<sup>520</sup> *Phlb.* 16a4-6.

<sup>521</sup> *Phlb.* 16b2-3.

la realtà sia connaturata di limite e illimitato.<sup>522</sup> Per chiarire cosa intende Socrate si avvale di uno degli esempi ricorrenti nei Dialoghi, quello delle lettere dell'alfabeto, che risulta anche uno dei più facili.<sup>523</sup> Protarco perciò non mostra alcuna difficoltà nel comprendere questo esempio e, rivolgendosi a Filebo, loda il discorso di Socrate; Filebo accoglie però con sospetto queste parole e vuole capire dove Socrate stia andando a parare. Costui non risponde direttamente e sembra anzi voler sviare il discorso, adducendo altri esempi; è Protarco a cercare di riportarlo ai doveri del discorso e al suo ruolo direttivo, lasciando libera scelta sul metodo da utilizzare.<sup>524</sup>

Socrate sceglie allora di lasciar da parte la diairesi, ma prima di continuare la discussione si accorda con Protarco su alcuni aspetti.<sup>525</sup> Il punto di partenza dell'analisi è una sorta di esperimento del pensiero, in cui le due vite vengono immaginate pure: la prima che viene analizzata è quella di piacere. Stabilita l'impossibilità che la vita di piacere possa coincidere con il bene, Socrate avanza l'ipotesi che vincitore della contesa del βίος sia in realtà una vita mista. La discussione, che Protarco ha seguito senza problemi, e l'impiego della celebre immagine del mollusco sono però riusciti a convincerlo: il piacere ora giace a terra ferito, disonorato anche agli occhi dei suoi amanti.<sup>526</sup> Soddisfatto da questo risultato, Socrate tenta qui per la prima volta una "fuga" dal discorso, ma viene richiamato ai suoi doveri da Protarco.<sup>527</sup> Mentre si stupisce della lunghezza della discussione che li aspetta (βαβαῖ «Caspita!»), Socrate prospetta però l'impiego di un altro stratagemma (μηχανή).<sup>528</sup>

Inizia qui una nuova sezione del discorso, in cui viene introdotta una divisione in tre generi, a cui se ne aggiunge un altro per nulla scontato, quello di causa. La difficoltà è segnalata dalla cura con cui Socrate richiama l'attenzione su questo punto e dall'esigenza di chiarezza che esprime Protarco:

---

<sup>522</sup> *Phlb.* 16c-e. Il mito, oltre a stabilire l'importanza della dialettica e la condizione di accecamento in cui si trovano gli uomini, fonda, come tutti i racconti delle origini, la condizione "naturale" dell'uomo: «gli dei, dunque, come ho detto ci hanno dato la consegna di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo».

<sup>523</sup> *Phlb.* 17a8-e6. Cfr. *Theaet.* 202d1-3

<sup>524</sup> Come si vedrà nel paragrafo 5.1., Filebo resta silenzioso, ma vigilante. Per l'analisi di questo passaggio si veda il paragrafo sull'εἰρωνεῖα nei Dialoghi.

<sup>525</sup> *Phlb.* 20c8-d11. I punti di accordo sono: 1) la compiutezza del bene, 2) la sua autosufficienza e 3) la sua superiorità.

<sup>526</sup> *Phlb.* 22e4-6. Per l'immagine del mollusco si veda il paragrafo 5.3.1.

<sup>527</sup> *Phlb.* 23a6-b4. Quest'affermazione ricorda la "cattura" socratica che si è vista all'inizio del V libro della *Repubblica*.

<sup>528</sup> *Phlb.* 23b5-9. Diès (1993) insiste correttamente sulla resa bellica di questi termini (μηχανή, βέλη); come si è già visto, Socrate si è dichiarato alleato (σύμμαχος) di Protarco.

[SOCR.] Cerchiamo di stare bene attenti (διευλαβεῖσθαι) nel porre il punto di partenza (τὴν ἀρχήν) di questo discorso.

[PROT.] Quale intendi?

[SOCR.] Dividiamo tutte le realtà ora incluse nel tutto in due o, piuttosto, in tre.

[PROT.] Dovresti spiegare su quale base operare.

[SOCR.] Riprendiamo alcuni elementi dei ragionamenti precedenti.<sup>529</sup>

L'introduzione di due nuovi generi, il misto e la causa, oltre al limite e all'illimitato, viene accolto da Protarco con una domanda legittima: non sarà necessario introdurre un quinto genere, la capacità di separare? Sebbene l'osservazione di Protarco sia legittima,<sup>530</sup> Socrate dichiara che in questo momento non è necessario introdurlo.<sup>531</sup> In questo caso, oltre a poterosservare la messa in opera da parte di Socrate di un principio di economia necessario nel procedimento diairetico, assistiamo soprattutto alla capacità di Protarco di seguire e intervenire in una discussione che si presenta come difficile e controversa (χαλεπὸν καὶ ἀμφισβητήσιμον),<sup>532</sup> così come al suo desiderio di seguire fino in fondo gli argomenti senza cedere, ma esigendo una maggiore chiarezza. Il giovane non cela inoltre le difficoltà che incontra nella comprensione del discorso,<sup>533</sup> ma si mostra volenteroso, anzi dichiara che questi argomenti «forse, ripetuti più e più volte, potrebbero rendere adeguatamente concordi sia chi interroga sia chi è interrogato».<sup>534</sup> Non c'è né pigrizia, né rassegnazione, né ricerca di una via breve nelle parole di Protarco: gli unici elementi di cui si preoccupa sono la chiarezza e la verità della discussione.

Una volta superata la difficoltà relativa al genere misto e dopo aver affrontato il genere della causa, Socrate riassume i punti della discussione, una strategia impiegata per fissare gli snodi e le conclusioni teoriche;<sup>535</sup> cerca inoltre di sottolineare come queste distinzioni non siano state vane, ma siano al contrario necessarie per il fine della loro discussione, assegnare cioè correttamente i premi tra le diverse alternative della vita di piacere, quella di pensiero e quella mista.<sup>536</sup> Sorge però immediatamente un'altra

---

<sup>529</sup> *Phlb.* 23c1-7.

<sup>530</sup> BERNADETE (1993) 140-141.

<sup>531</sup> *Phlb.* 23d11-e1.

<sup>532</sup> *Phlb.* 24a6.

<sup>533</sup> *Phlb.* 23e7-8; 26c5-7.

<sup>534</sup> *Phlb.* 24d8-e2. Sull'importanza della ripetizione dei discorsi cfr. *Grg.* 513c7-d1 e *Men.* 85c10-12.

<sup>535</sup> *Phlb.* 26c8-27c7. Sulla pratica dei riassunti come segnalazione di punti chiave dell'argomentazione si veda VEGETTI (2003) 80.

<sup>536</sup> *Phlb.* 27c8-d3.

difficoltà, di fronte alla quale Protarco appare confuso. Se infatti la vita di piacere è senza dubbio da ascrivere al genere dell'illimitato—e di ciò si fa garante Filebo che, brevemente interpellato, lo conferma senza esitazione—,<sup>537</sup> bisogna stabilire a quale genere appartenga la vita di pensiero. Si tratta di una domanda non poco rischiosa (οὐ μικρὸς ὁ κίνδυνος). Il quesito viene rivolto a Protarco e a Filebo, ma l'affermazione di Socrate, che ha descritto l'impresa come qualcosa di pericoloso, fa irritare l'edonista, perché in questo modo Socrate ha esaltato il suo dio.<sup>538</sup> L'intervento mediatore di Protarco, che per l'ennesima volta richiama tutti ai doveri del discorso, non fa altro che ribadire il suo ruolo di interlocutore privilegiato; tuttavia questa volta si trova davvero in difficoltà e chiede perciò a Socrate di farsi interprete del messaggio divino (προφητής),<sup>539</sup> per evitare di compiere un errore rispetto al proprio concorrente (ἡμεῖς σοι περὶ τὸν ἀγωνιστὴν ἐξαμαρτάνοντες), pronunciando qualcosa di stonato (παρὰ μέλος φθεγξώμεθά τι).<sup>540</sup>

Socrate acconsente a rispondere, dal momento che si tratta di una questione piuttosto facile, ed è anzi stupito del frastornamento (ἐθορύβησα) in cui giace Protarco come reazione alla solennità scherzosa (σεμνύων ἐν τῷ παίξειν) con cui Socrate ha introdotto il discorso. Nonostante faccia appello all'accordo (συμφωνοῦσιν) che regna tra tutti i sapienti su questo punto, Socrate è comunque disposto a condurre un'indagine più approfondita. Protarco dà qui prova un'altra volta della sua natura filosofica, dichiarando che la lunghezza del discorso non sarà un problema per lui e non infastidirà i presenti.<sup>541</sup>

Nella discussione che segue Protarco dimostra due caratteristiche comportamentali, il rispetto verso gli dei e una certa sensibilità verso un tipo di argomentazione che si fonda sulle parole dei predecessori.<sup>542</sup> Questi due elementi rendono particolarmente

---

<sup>537</sup> *Phlb.* 27e6-8.

<sup>538</sup> *Phlb.* 28b1.

<sup>539</sup> *Phlb.* 28b7-10. Si veda l'inizio *Phlb.* 11c8-9. Per l'immagine di Socrate "interprete" dei segni divini cfr. *Resp.* 453c7-9.

<sup>540</sup> *Phlb.* 28b8-10. La metafora dell'agone viene specificata ulteriormente: qui più che di un combattimento sembra trattarsi di una gara poetica, come si può dedurre anche dal fatto che i premi originariamente previsti siano tre (*Phlb.* 22d7-e2). Va però notato che più oltre si parla di atleti (*Phlb.* 41b8-9).

<sup>541</sup> *Phlb.* 28c1-d2. Viene qui ribadita la presenza di un pubblico di giovani che, come si è visto, è fondamentale per registrare le reazioni. In questo caso Protarco assicura che si tratta di un pubblico attento e ben disposto verso la discussione; è un pubblico di φιλόσοφοι.

<sup>542</sup> *Phlb.* 28d5-29a5. Cfr. *Phlb.* 33b8-9, da cui appare chiaro che la posizione religiosa di Protarco sia comunque lontana dalle credenze popolari. Questo richiamo ai predecessori e il fatto che la discussione riproduca verosimilmente dibattiti interni all'Accademia può far sorgere il sospetto che nella figura di

facile dimostrare al giovane che il pensiero appartiene al genere della causa, perché Protarco riconosce senza difficoltà la superiorità gerarchica del cosmo.<sup>543</sup> L'argomento, apparentemente scollegato dalla loro discussione, è in realtà un valido alleato (σύμμαχος) a quanto i sapienti del passato hanno sostenuto a proposito dell'intelligenza del cosmo.<sup>544</sup>

Prima di affrontare un nuovo punto della discussione, Socrate invita a ricordarsi (μυμνώμεθα) ciò che è stato stabilito finora sui generi. Questo richiamo alla memoria e la risposta priva di esitazione di Protarco (μυμνησόμεθα· πῶς γὰρ οὔ;)<sup>545</sup> introducono il riferimento a un'altra caratteristica, la memoria, di cui il giovane darà prova nel seguito della discussione e che verrà anche direttamente tematizzata.<sup>546</sup> L'importanza e la difficoltà della discussione richiedono comunque che Socrate ricordi, a beneficio dei presenti, cosa intenda per genere misto, nel quale si generano appunto il piacere insieme al dolore, e Protarco invita perciò a riprendere brevemente i punti.<sup>547</sup>

Dopo aver deciso di comune accordo di affrontare prima il genere del piacere, Socrate espone brevemente il processo che considera alla base della generazione dei piaceri e dei dolori, cioè la costituzione e la dissoluzione dell'armonia; sebbene Protarco intuisca la correttezza di queste affermazioni, chiede che questi argomenti vengano esposti in modo che appaiano più chiari (ἐμφανέστερον). A questo scopo Socrate decide di utilizzare gli esempi più banali (τὰ δημόσια) ed evidenti (περιφανῆ): la fame, la sete, il freddo. Protarco comprende senza difficoltà e anzi afferma: «Va bene: mi sembra anzi che sia una specie di schema che si ripete (τύπον)».<sup>548</sup>

Chiarito questo aspetto, con una lunga argomentazione Socrate e Protarco arrivano a stabilire alcuni punti: 1) i piaceri e i dolori possono essere *anticipati* e questa è una

---

Protarco Platone abbia condensato alcune caratteristiche di uno dei frequentatori dell'Accademia: che si tratti di Aristotele?

<sup>543</sup> *Phlb.* 29c9; 29d4-5; 29e8-9; 30a4; 30c1.

<sup>544</sup> *Phlb.* 30d6-8. A Protarco, che non si è accorto che con questa discussione stavano procedendo verso la risposta, Socrate ribatte: «Infatti, Protarco, il gioco è talvolta una pausa in un lavoro serio» (*Phlb.* 30e). Per MIGLIORI (2011) 243 n. 11 questo gioco si riferisce alla scrittura filosofica; in realtà mi sembra che il riferimento socratico alla pausa (ἀνάπαυλα) possa riferirsi all'introduzione di un argomento cosmologico all'interno della discussione.

<sup>545</sup> *Phlb.* 31b1.

<sup>546</sup> *Phlb.* 34a10-c3; 41c4; 41d1-4.

<sup>547</sup> *Phlb.* 31c4-d3. Si può notare come, alla richiesta di Protarco di ricordare, segua poi l'invito socratico di stare ben attenti (*Phlb.* 31d1-2). Tutti questi richiami, che forse possono risultare pesanti per il lettore che può tornare indietro se non ha capito un passaggio, potrebbero assumere tutto il loro senso in un contesto di *performance*.

<sup>548</sup> *Phlb.* 31d4-32b. Ho modificato la traduzione sulla base di quanto si è detto su τύπος, cfr. *supra*. Si noti anche qui l'esigenza di grande chiarezza e il ricorso a esempi semplici.

delle due specie che nasce nell'anima a prescindere dal corpo; 2) esiste un terzo stato, in cui piacere e dolore sono assenti, di pertinenza degli dei; 3) la seconda specie di piaceri e dolori generati nell'anima senza rapporto con il corpo sono legati alla *memoria*; 4) esistono delle affezioni che pertengono al corpo soltanto, ma queste ultime non sono veramente percepite, perché la sensazione si genera quando corpo e anima concorrono.<sup>549</sup> Queste precisazioni—dichiara Socrate—rispondono allo scopo di poter cogliere il piacere dell'anima distinto dal corpo e il passo successivo, a cui Protarco invita Socrate, è quello di stabilire che cosa sia il desiderio e dove esso si generi: anche in questo caso, sebbene il giovane non sia del tutto convinto, non cede di fronte alla difficoltà del discorso.<sup>550</sup>

Rivelatrice della natura di Protarco è poi in particolare la discussione dei piaceri falsi e veri:

[SOCR.] Diremo che tali dolori e tali piaceri sono veri e falsi? Oppure che alcuni sono veri e altri no?

[PROT.] Come potrebbero essere falsi, Socrate, i piaceri e i dolori?

[SOCR.] Come possono essere vere o false le paure o le aspettative o le opinioni?

[PROT.] Per le opinioni io stesso, in qualche modo, potrei ammetterlo, ma per il resto no.

[SOCR.] Come dici? Corriamo il rischio di suscitare una discussione certo non di poco contro.

[PROT.] Dici il vero.

[SOCR.] Ma bisogna verificare, figlio di un tanto uomo (ὦ παῖ 'κείνου τάνδρός), se ciò ha un rapporto con quanto si è discusso.

[PROT.] Questo sì, evidentemente (ἴσως τοῦτο γε).<sup>551</sup>

<sup>549</sup> *Phlb.* 32c6-34a6.

<sup>550</sup> *Phlb.* 34c4-35e10. Anche in questo caso Protarco non si preoccupa della lunghezza della discussione, perché non ci perderebbero niente (οὐδὲν γὰρ ἀπολοῦμεν) ad allungare la strada, dimostrando invece un atteggiamento veramente filosofico. Nella discussione che segue Protarco e Socrate giungono a stabilire che ciò che unifica tutti gli esempi di desideri citati in precedenza (fame, sete, etc.) sia l'anima attraverso la memoria e arrivano perciò a decretare che non esistono desideri corporei. Il giovane sembra convinto, anche se non del tutto (κινδυνεύει), ma continuerà a dimostrare il suo attaccamento al discorso.

<sup>551</sup> *Phlb.* 36c6-d8. Quest'ultima risposta di Protarco è caratterizzata da una sfumatura ironica, che concorre a insistere sulle resistenze del giovane su questo tema. Protarco non vede la necessità di discutere un argomento che è del tutto evidente e l'appellativo con cui Socrate si rivolge a lui (ὦ παῖ 'κείνου τάνδρός), insistendo sulla filiazione da Filebo, sembra voler sottolineare come le resistenze siano frutto di idee ricevute. Un'altra sfumatura ironica è forse ravvisabile nel commento con cui il giovane accetta di procedere a esaminare anche questo punto: Σκεπτέον, ὡς γ' ἐγὼ φαίην ἄν («Bisogna esaminarlo, come direi io» *Phlb.* 371a1), dove invece lo σκεπτέον è uno stilema socratico.

In questo breve scambio appaiono chiari alcuni elementi: Protarco ha delle posizioni forti, che però dipendono dal senso comune (in questo caso l'impossibilità di definire falsi i piaceri e le varie affezioni).<sup>552</sup> Allo stesso tempo mostra di possedere una certa dimestichezza con l'approccio socratico, perché riconosce l'esistenza di opinioni false.<sup>553</sup> Il procedimento richiesto per dimostrare a Protarco quest'aspetto è perciò lungo. Socrate parte da un esempio, presente anche nel *Teeteto*, in cui viene fissata in modo definitivo la possibilità di errore nella percezione; successivamente vengono stabiliti il rapporto tra l'opinione e il piacere e la possibilità che l'errore si verifichi anche rispetto a percezioni del passato (memoria) e del futuro (aspettative).<sup>554</sup>

Questa strategia non è tuttavia sufficiente a convincere Protarco, che in maniera molto netta respinge l'identificazione socratica tra piaceri falsi e piaceri cattivi<sup>555</sup> e che continua a dubitare dell'esistenza dei piaceri falsi:

[SOCR.] Ora bisogna parlare di quelli falsi che, numerosi e frequenti si trovano e si generano in noi in altro modo. Di questo, infatti, ci varremo probabilmente nei nostri giudizi.

[PROT.] Come no? Posto che esistano.

[SOCR.] Ma, Protarco, a mio avviso esistono. È impossibile evitare in qualche modo di verificare questa tesi fino a che non risulti ben fondata nei nostri discorsi.

[PROT.] Bene.

[SOCR.] Dunque, quasi fossimo atleti, accerchiamo (περιστώμεθα) anche questo discorso.

[PROT.] Andiamo. (*modif.*)<sup>556</sup>

Protarco non è disposto a cedere facilmente. Per questo nel seguito della discussione non si limita a rispondere, ma pone domande al suo interlocutore per ottenere ulteriori precisazioni.<sup>557</sup> Nel frattempo Socrate chiede a Protarco cosa succede quando si realizza uno stato in cui sono assenti piacere e dolore, una condizione che i fautori della teoria della mobilità del tutto non prendono in considerazione. Nonostante le iniziali

---

<sup>552</sup> Le resistenze di Protarco, basate sul senso comune, continuano in *Phlb.* 36e4-10; 37e8-9; 37e12-38a5. In particolare quest'ultimo passaggio sembra ricalcare la frase di Glaucone, in cui afferma che egli non è personalmente assertore delle tesi in favore dell'ingiustizia, ma ha le orecchie assordate da questo genere di discorsi (*Resp.* 358c6-d7).

<sup>553</sup> *Phlb.* 36c10-d2.

<sup>554</sup> *Phlb.* 38c9-40c3.

<sup>555</sup> *Phlb.* 41a1-4.

<sup>556</sup> *Phlb.* 41a6-b10.

<sup>557</sup> *Phlb.* 42d11; 42e3; 42e9.

perplexità, il giovane finisce per ammettere che ci sono affezioni che i viventi non percepiscono e attraverso questa constatazione i due riescono infine a fondare il loro discorso in modo più adeguato (κάλλιον) e inattaccabile (ἀνεπιληπτότερον).<sup>558</sup>

Col passaggio successivo i due si premurano di affrontare una questione, *prima facie* di grande facilità, lasciata in sospeso: quella dei piaceri cattivi. Per introdurre questo argomento Socrate domanda a Protarco se i piaceri risultano maggiori, in termini di intensità, nei sani o nei malati. I ripetuti inviti a riflettere con attenzione segnalano che esiste una risposta verso la quale si sarebbe portati a rivolgersi con più immediatezza, ma che bisogna esaminare con cura: in effetti, alla prova degli esempi, risulta che i piaceri più grandi vengono provati da chi è in una condizione di sregolata privazione.<sup>559</sup>

Tra i piaceri misti vengono citati anche quelli che concernono l'anima soltanto, cioè tutte quelle affezioni che nella concezione attuale rientrano nella sfera delle emozioni negative: si tratta infatti di dolori a cui si accompagna un piacere e tra questi sono da annoverare anche gli effetti degli spettacoli tragici.<sup>560</sup> Socrate aggiunge inoltre che un piacere misto si realizza nella fruizione delle commedie; a differenza delle precedenti affermazioni sulle tragedie, questa risulta, per il suo carattere inusuale, del tutto incomprensibile a Protarco.<sup>561</sup> La difficoltà è tale che Socrate domanda al giovane se debba assumersi l'onere del discorso e Protarco arriva addirittura a pregare il suo interlocutore perché lo faccia.<sup>562</sup> L'oscurità iniziale viene però superata grazie all'accurata trattazione di Socrate, al punto che la conclusione del discorso viene salutata da Protarco come incontrovertibile: «Impossibile non essere d'accordo (ὁμολογεῖν) su queste affermazioni, Socrate, anche se si provasse un'accesa e pugnace tentazione (φιλονικίᾳ) di affermare il contrario».<sup>563</sup>

---

<sup>558</sup> *Phlb.* 42d9-43c7. La vita priva di piaceri e dolori verrà comunque esclusa come valida alternativa sulla base di una scorretta identificazione dell'assenza di dolore e del godere. Promotori di questa tesi sono i nemici di Filebo, che Socrate suggerisce di non seguire, ma di usare come indovini (*Phlb.* 44b6-d6).

<sup>559</sup> *Phlb.* 44e6-45e8. Per concludere definitivamente il ragionamento Socrate aggiungerà a questa argomentazione l'esempio del piacere provato da chi ha la scabbia, un esempio che ribalta e deride la prospettiva di Filebo, tant'è che Socrate si affretta a scusarsi, esclamando: «Non è certo avendo di mira Filebo che ho fatto questo ragionamento» (*Phlb.* 46b1). Si noti che è lo stesso esempio usato per screditare le posizioni edonistiche di Callicle, per cui si rimanda al paragrafo 5.3.1.

<sup>560</sup> *Phlb.* 47c3-48a7.

<sup>561</sup> *Phlb.* 48a8-b2; poi ancora *Phlb.* 49c6-7. Si vedano le osservazioni di CAPRA (2017) 78 sulla difficoltà degli interlocutori di fronte a certi concetti come segnale della loro novità. L'originalità (τὸ καινοτόμο) è una caratteristica attribuita ai σοκρατικοὶ λόγοι da Aristotele (*Pol.* 2.1265a10-12, citato dallo studioso).

<sup>562</sup> *Phlb.* 48d4. Socrate si incarica in particolare di compiere la divisione in tre parti del precetto delfico «Conosci te stesso».

<sup>563</sup> *Phlb.* 50b5-6. La trattazione del ridicolo (γελοῖον) viene affrontata come esempio di quei piaceri misti a dolore a cui appartengono altri πάθη (affezioni), come collera (οργή), paura (φόβος), ammirazione

La discussione della mescolanza che si verifica nella commedia (ἐν τῇ κωμῳδίᾳ μεῖζιν) è giustificata da Socrate come una strategia per convincerlo che in questo modo è più facile far vedere (ἐπιδείξειν) la fusione (κρᾶσιν) di piacere e dolore nelle paure, negli amori e nelle altre affezioni. Con questo esempio, infatti, Protarco è in grado di afferrare da sé il punto, cioè che il piacere mescolato a dolore può verificarsi sia nel corpo da solo, sia nell'anima presa isolatamente, sia nella loro relazione.<sup>564</sup> Socrate spera in questo modo di poter essere “rilasciato” da Protarco, anche se vuole affrontare ancora alcuni aspetti che renderanno possibile il giudizio (κρίσιν) che Filebo impone.<sup>565</sup>

Viene perciò ora affrontato l'argomento dei piaceri veri (ἀληθεῖς), verso il quale Protarco mostra di essere interessato.<sup>566</sup> Le prime spiegazioni offerte da Socrate non sono molto chiare per il giovane<sup>567</sup> e per questo vengono introdotti tre esempi (l'udito, l'olfatto e i piaceri legati alle conoscenze), che gli permettono di comprendere con facilità quello che intende Socrate.<sup>568</sup> La discreta facilità con cui Protarco riesce a capire

---

(ζῆλος), invidia (φθόνος). Socrate li definisce dolori ma pieni di enormi piaceri. Se la loro natura dolorosa sembra scontata, non così appare la componente piacevole. Per illustrare perciò cosa intende Socrate si sofferma su due esempi: il piacere che proviene dalla collera, a proposito della quale cita due versi dell'*Iliade*, e il piacere di piangere che si prova durante gli spettacoli tragici. È appoggiandosi al senso comune che Socrate riesce a illustrare la natura “piacevole” di queste affezioni. A differenza dei primi due, Protarco però accoglie con grande difficoltà l'esempio della commedia. Il ridicolo viene qui definito un πάθος che fa parte della più ampia categoria di φθόνος, un termine reso in maniera diversa dai traduttori. Seguendo la proposta di Fussi (2016), lo intendo come invidia maligna, a cui si oppone lo ζῆλος, che è invece da intendere come invidia emulativa. Va innanzitutto notato che l'invidia, a differenza per esempio dell'odio, è un dolore dell'anima che si prova godendo dei mali di chi ci sta vicino, a persone che sentiamo simili a noi (ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας). Come ha poi notato CERASUOLO (1996), lo φθόνος è un'affezione ambigua: in questo passo è infatti definita come un piacere per i mali altrui, ma generalmente è considerata un dolore per i beni che toccano coloro che percepiamo simili a noi. Per questa ragione lo φθόνος può portare a percepirci inferiori o superiori, ma in entrambi i casi si tratta di stati provvisori. Socrate entra nel dettaglio e definisce il ridicolo come πάθος derivante dall'ignoranza di sé. Con questa mossa dialettica ha però spostato l'attenzione dallo spettatore del riso, che prova piacere a vedere i mali altrui, al personaggio oggetto del ridicolo, che dimostra una scarsa conoscenza di sé e dei suoi limiti. Si ha dunque una confusione di piani che ha portato a leggere alternativamente il ridicolo del *Filebo* come πάθος in cui lo spettatore avverte la propria superiorità o, al contrario, la propria inferiorità. Il γελοῖον di questo passo del *Filebo* è però allo stesso tempo una forma di φθόνος, che deriva dal piacere per il male altrui prodotto dallo spettacolo di personaggi che riteniamo più deboli, e una πovereῖα, un cattivo stato dell'anima, in cui versa l'individuo che non è consapevole dei propri limiti. Mi sembra perciò che Platone abbia volutamente confuso i piani. Essere spettatore e insieme oggetto di riso non è infatti solo la condizione della commedia antica, nella quale si poteva essere messi alla berlina per nome e passare rapidamente dalla risata alla derisione, ma più in generale dell'essere umano in quel teatro di marionette che è la vita umana secondo le *Leggi* (Lg. 644d7-9): un teatro ridicolo, che gli esseri umani sono tuttavia costretti a prendere sul serio.

<sup>564</sup> *Phlb.* 50c10-d6.

<sup>565</sup> *Phlb.* 50d6-e2. Qui si verifica il secondo tentativo di fuga dal discorso di Socrate. Il termine utilizzato (ἀφίης) è lo stesso della *Repubblica*.

<sup>566</sup> *Phlb.* 51b1-2.

<sup>567</sup> *Phlb.* 51b8; 51d4-5.

<sup>568</sup> *Phlb.* 51d6-52d2.

e la necessità di un numero di esempi molto limitato sono il segnale della sua natura filosofica e, soprattutto, dell'allenamento che ha già condotto nella tecnica del discorso.<sup>569</sup> All'introduzione di un nuovo argomento, la tesi di uomini "sosticcati" (κομψοί), secondo i quali il piacere è divenire, sorgono nuove difficoltà, ma Protarco non cede e costringe il suo interlocutore a spiegarsi meglio.<sup>570</sup> Il giovane comprende a stento (μόγις) e soltanto grazie alle continue ripetizioni (διὰ τὸ πολλάκις λεχθῆναι), per questo Socrate decide di procedere con l'argomentazione, esplicitando chiaramente i termini della discussione, cioè l'essere e la generazione.<sup>571</sup> In questo modo i due interlocutori arrivano rapidamente e senza intoppi a dimostrare che il piacere non coincide con il bene.<sup>572</sup>

Come promesso,<sup>573</sup> è però ora necessario analizzare il νοῦς e l'ἐπιστήμη. Socrate individua forme di ἐπιστήμη differenti e in particolare una duplicità in cui è possibile determinare una gerarchia. Protarco riconosce l'importanza del momento discorsivo ed è lui a trarre le conseguenze di ciò che è stato detto: le scienze più pure sono quelle che possono avvalersi dello slancio di chi aspira davvero al sapere (τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμήν).<sup>574</sup> Ma questa conclusione solleva un altro problema: se queste ἐπιστήμαι (calcolo e aritmetica) vengono considerate come le più rigorose (ἀκριβεῖς),

<sup>569</sup> Nel passaggio seguente, in cui Socrate illustra la natura della purezza, a Protarco basta un solo esempio (*Phlb.* 53c3).

<sup>570</sup> *Phlb.* 53c4-54a12. Gli appelli alla chiarezza vengono ripetuti: *Phlb.* 53d5; 53d8; 53e2-3. Per l'invito a formulare una risposta simile a un esempio fornito da Socrate si confrontino i casi più didattici e facili di *Alc. I* 108b1-7 e *Theaet.* 148d4-5.

<sup>571</sup> *Phlb.* 53e8-54a12. MIGLIORI (2011) traduce «Ho capito a fatica, a causa delle continue ripetizioni»; mi sembra però che Protarco affermi che è riuscito a cogliere, anche se a malapena (μόγις) soltanto a causa delle ripetizioni. L'importanza delle ripetizioni nei discorsi viene ribadita in *Phlb.* 60a1-3; cfr. *Men.* 85c10-12 e *Grg.* 513c7-d1. La serie di affermazioni precedenti (esistono cose in sé e cose che tendono ad altro, esiste un genere venerabile e uno difettoso e l'esempio della relazione ἐραστής-ἐρώμενος) corrisponde a tre diverse formulazioni degli stessi generi: la prima, secondo la terminologia platonica, la seconda, in un linguaggio verosimilmente poetico-filosofico, la terza, molto prosaica. È però soltanto ricorrendo all'esplicitazione, in un modo che si potrebbe definire aristotelico, che Protarco si avvicina alla risposta. Una volta compreso il senso della domanda, Protarco sembra addirittura offeso per la sua banalità (*Phlb.* 54b1-4: [PROT.] «Per gli dei! È come se mi facessi una domanda di questo tipo: "Dimmi, Protarco, tu poni il lavoro nei cantieri navali in funzione delle navi o le navi in funzione dei cantieri, e pensi lo stesso per tutte le situazioni analoghe?» [SOCR.] «Chiedo proprio questo, Protarco.» [PROT.] «Perché, dunque, non ti dai tu stesso la risposta?»). Socrate, che non vuole perdere il suo interlocutore, fornisce effettivamente la risposta, perché ritiene che la compiuta esplicitazione sia necessaria alla comprensione del nesso tra questo discorso e il piacere. L'atteggiamento di Protarco ricorda qui quello di Callicle, che spazientito invita Socrate a discutere da solo.

<sup>572</sup> *Phlb.* 54c1-55c3.

<sup>573</sup> *Phlb.* 13e9-14a5.

<sup>574</sup> *Phlb.* 55d1-57e2. Sull'esistenza di queste due tecniche si veda *Resp.* 525a10-11. La prima è da intendere come scienza del calcolo, la seconda come una forma di matematica più complessa.

c'è il rischio che la capacità di discutere (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) li rinneghi.<sup>575</sup> Oltre alla difficoltà di comprendere cosa Socrate intenda con questa espressione, Protarco si trova in imbarazzo perché, al posto di questa scienza dell'essere di cui parla Socrate, ha spesso sentito parlare Gorgia della tecnica della persuasione come la migliore fra tutte. Non vuole perciò andare contro (ἐναντία τίθεσθαι) nessuno dei due.<sup>576</sup> Questa ritirata viene accolta con una nota ironica da parte di Socrate,<sup>577</sup> ma viene immediatamente risolta grazie a un'ulteriore precisazione: la domanda di Socrate non mirava ancora a definire quale τέχνη ο ἐπιστήμη eccella (διαφέρει) tra tutte, ma quella sia la più rigorosa (σαφές καὶ τὰκριβές καὶ τὸ ἀληθέστατον). Concedendo invece alla tecnica di Gorgia il predominio (κρατεῖν) nel campo dell'utilità (πρὸς χρεῖαν), non susciterà senz'altro l'odio (οὐδὲ ἀπρχθήση) di Gorgia.<sup>578</sup>

Una volta stabilito il primato della dialettica,<sup>579</sup> Socrate ripete e riassume i punti su cui i due interlocutori hanno concordato.<sup>580</sup> Resta però da assegnare il secondo premio di questo agone e Socrate suggerisce di rivolgersi altrove.<sup>581</sup> In questo percorso verso l'individuazione del bene, Protarco e Socrate acconsentono a far rientrare “nella vita che sia veramente una vita” la sfera umana delle ἐπιστήμαι, così come una selezione dei piaceri, cioè quelli puri e quelli che si accompagnano alla salute, alla moderazione e alla

<sup>575</sup> PRADEAU (2002) 291 n. 272 *ad loc.* nota come quest'espressione sia presente anche nella *Repubblica* come sinonimo di dialettica (*Resp.* 533a7) e nel *Parmenide* (*Parm.* 135c2). Non è però senza importanza l'impiego di δύναμις, un termine caro alla teorizzazione di Gorgia, citato poco oltre, per quella pseudo-scienza che è la retorica (*Hel.* 14: ἡ τοῦ λόγου δύναμις); altrettanto importante è la reazione incerta con cui Protarco accoglie la menzione di questa capacità.

<sup>576</sup> L'atteggiamento improvvisamente titubante di Protarco ricorda quello di Teodoro nei confronti di Socrate e Protagora e tradisce, come giustamente riconosce MIGLIORI (2011) 239 n. 5, un interesse sofistico da parte del giovane.

<sup>577</sup> *Phlb.* 58b4-5: «Mi è sembrato che tu volessi prendere le armi, prima di abbandonarle per vergogna»; continuando la metafora bellica, Socrate accusa senza mezzi termini Protarco di codardia. Se nel caso di Teodoro la viltà appare un tratto che caratterizza il personaggio, in questo caso è l'effetto temporaneo di una situazione di “conflitto di autorità”.

<sup>578</sup> *Phlb.* 58b6-d8. Questa esitazione di Protarco appare interessante anche perché, pur trattandosi di un interlocutore “filosofo”, si preoccupa di non spiacciare a nessuna delle parti; in questo senso Protarco mantiene una dimensione “umana”, che lo lega attraverso rapporti di riconoscimento alla sua comunità di riferimento, quella dei sapienti.

<sup>579</sup> *Phlb.* 58e4-59d9. Il primato della dialettica viene stabilito a partire dal confronto con lo studio della natura, un tipo di ricerca che non può contare su un alto grado di stabilità.

<sup>580</sup> *Phlb.* 59d10-60b6. Torna anche qui l'importanza della ripetizione: «Sembra che abbia ragione il proverbio ad affermare che, in un discorso, le cose belle vanno ripetute anche due o tre volte».

<sup>581</sup> *Phlb.* 61a4-62a1. Quest'ultima parte del dialogo è particolarmente ricca di immagini. Oltre alla bella immagine dell'uomo artigiano della propria esistenza, che dispone di piacere e bene come materiali da cui o in cui realizzare la propria opera, e a quella dei coppieri che devono mescolare miele e acqua da due sorgenti, Socrate invita a guardare alla vita mescolata come all'abitazione (τὴν οἴκησιν) in cui è possibile trovare il bene; questa metafora continuerà anche oltre (*Phlb.* 64c1-3) con l'immagine dei vestiboli (προθύροι) del bene.

virtù.<sup>582</sup>

Socrate sembrerebbe a questo punto voler liquidare la questione, dal momento che appare chiaro che la φρόνησις è più affine al bene.<sup>583</sup> Ancora una volta Protarco richiama però Socrate ai doveri del discorso, invitandolo ad affrontare fino in fondo la discussione, sebbene si tratti di un punto che appare evidente.<sup>584</sup> Vengono perciò affrontate le tre forme del bene, verità, misura e bellezza, e Protarco afferma, discutendoli brevemente, che tutti e tre sono caratteristiche del bene e non del piacere.<sup>585</sup> Esaurito questo aspetto, resta soltanto da «dare una testa al discorso»<sup>586</sup> e a questo punto Socrate riassume le conclusioni a cui sono giunti. Il discorso seducente di Filebo è così ormai confutato, l'accordo con Protarco è raggiunto, a costo di un lungo procedimento dialettico: un accordo umano e non bestiale, come è invece quello dei sostenitori del piacere.<sup>587</sup> Protarco è d'accordo, anzi sembra ormai aver appreso pienamente la lezione dialettica, al punto da non voler lasciare andare Socrate, per poter continuare a indagare. In effetti è soltanto in questo modo che gli uomini possono realizzare pienamente la condizione che gli dei hanno stabilito per loro nel mito di “un qualche Prometeo”: indagare, apprendere e insegnare gli uni gli altri tramite la dialettica, quel dono di origine divina che permette di vedere il vero.<sup>588</sup>

### 4.3. Considerazioni sull'analisi degli interlocutori

L'analisi fin qui compiuta sui sei dialoghi del *corpus* permette di trarre alcune conclusioni preliminari.<sup>589</sup> All'inizio di questa ricerca ci si era proposti di indagare gli

---

<sup>582</sup> *Phlb.* 62a2-64a6.

<sup>583</sup> *Phlb.* 65b3-2.

<sup>584</sup> *Phlb.* 65b3-4.

<sup>585</sup> *Phlb.* 65b8-66a3.

<sup>586</sup> *Phlb.* 66d1-2. Cfr. *Grg.* 505d e *Lg.* 752. Per l'importanza di «dare una testa al discorso» si veda *Phaedr.* 264c2-5.

<sup>587</sup> *Phlb.* 67b1-7: «Ma certamente non al primo posto [*scil.* si troverà la potenza del piacere], neanche se lo affermassero tutti i buoi, i cavalli, e tutte le altre bestie correndo dietro al piacere. Prestando fede a loro, come gli indovini agli uccelli, i più giudicano che i piaceri sono assolutamente determinanti per la nostra vita buona, e ritengono che gli amori degli animali siano testimoni più autorevoli dei ragionamenti che, nelle varie occasioni, sono ispirati dalla Musa filosofica».

<sup>588</sup> *Phlb.* 16c1-e5.

<sup>589</sup> Si rimanda al capitolo successivo per la trattazione di alcuni elementi che riguardano gli ostacoli e comunicativi tra Socrate e gli interlocutori (per esempio il silenzio) e le possibili risorse (l'ironia per attivare il lettore/ascoltatore, le immagini per una persuasione più efficace).

interlocutori socratici attraverso categorie deducibili dalla loro rappresentazione. Si è perciò scelto, a partire dall'*Apologia*, di analizzare giovani e rivali. Nella prima categoria è subito emersa una differente caratterizzazione anagrafica tra *μειράκια* e *νέοι* basata, come si è visto nel paragrafo 2.3., più sulla condizione individuale che su un'età definita. *Μειράκια* sono Alcibiade, Carmide, Teeteto che vengono presentati sulla scena con o senza la figura di un adulto influente.<sup>590</sup> Come si è detto nel paragrafo 2.3., il *μειράκιον* è un giovane in fase di transizione, che attraversa un momento decisivo per la sua formazione. Pur potenzialmente indipendenti anche da un punto di vista giuridico, nel nostro *corpus* Alcibiade e Carmide hanno ancora dei tutori (*ἐπίτροποι*) a cui si richiamano. Nel caso di Alcibiade si tratta di Pericle, ma è possibile pensare che questo illustre tutore sia in realtà da interpretare come rappresentante dell'influenza della *πόλις* e delle sue istituzioni, il cui insegnamento viene effettivamente evocato nel corso del dialogo (*οἱ πολλοί*). Carmide è invece sotto la tutela di Crizia e mostra una forma di grande dipendenza dallo sguardo e dalle parole del cugino.

Alla fine di questi due dialoghi si verifica comunque un ribaltamento della situazione iniziale: da seduttori arroganti questi giovani si trasformano in innamorati di Socrate. Durante il dialogo sembrano inoltre migliorare alcune qualità: Alcibiade perde un po' della sua arroganza grazie all'*ἀπορία* e agli esempi che vanificano le sue smisurate speranze, viene iniziato alle regole della dialettica e sembra progressivamente acquisire una maggiore capacità di impegnarsi seriamente nella discussione. Di Carmide viene invece messa in luce soprattutto la trasformazione dall'iniziale sfrontatezza—forse indotta dalle cattive frequentazioni, dato che il giovane mostra in realtà di saper arrossire—una trasformazione che testimonia, come nel caso di Alcibiade, la buona disposizione del giovane. Sono però le conclusioni dei rispettivi dialoghi a non far presagire nulla di buono sulla loro sorte e ad anticipare l'esito negativo all'ascoltatore/lettore, che in realtà conosce già le vicissitudini storiche dei personaggi dal punto di vista privilegiato di spettatore *post-eventum*. Questi due dialoghi sembrano volerci presentare una duplice ragione di fallimento: l'influsso di personaggi negativi, "cattivi maestri", e la mancata frequentazione di Socrate da parte di questi giovani.<sup>591</sup> In questo senso tali Dialoghi, oltre a sviluppare il tema dell'*ἔρωσ* socratico, sembrano

---

<sup>590</sup> Di questo interesse per i *μειράκια* da parte del φιλόσοφος ci parla anche Callicle (*Grg.* 485d6-e2). All'inizio del *Teeteto* e del *Carmide* Socrate vuole informazioni sui giovani eccellenti della città; nell'*Alcibiade Maggiore* l'interesse erotico per il giovane è esplicitato apertamente.

<sup>591</sup> Per alcune considerazioni sull'ironia drammatica si veda 5.1.2.4.3

svolgere una funzione apologetica; ma si può inoltre intravedere in questa mossa la contestazione di figure di sapere che hanno svolto o svolgevano un ruolo educativo nei confronti dei giovani.

A prima vista la situazione del *Teeteto* appare invece diversa; come Alcibiade e Carmide, Teeteto è un *μειράκιον*, ma si distingue innanzitutto per le conoscenze che realmente possiede in un ambito specifico, la geometria. Anche costui è però sotto la custodia di tutori, che ne hanno dilapidato il patrimonio.<sup>592</sup> Sebbene sia dotato di molte buone qualità, durante la discussione la sua mitezza si rivela eccessiva, al punto che Socrate lo deve incitare lungo tutto il dialogo. In questo senso Teeteto non può essere considerato un personaggio interamente filosofico:<sup>593</sup> gli manca infatti una dote decisiva, il coraggio discorsivo, qualità che un po' migliora sulla scena del dialogo. A differenza dei due altri *μειράκια*, per Teeteto non abbiamo però elementi sufficienti per giudicare l'interazione tra la rappresentazione del personaggio nel dialogo e la sua vita. La cornice del dialogo lascia perciò aperta più di un'ambiguità rispetto a un giudizio positivo del personaggio.<sup>594</sup>

A questi *μειράκια* si aggiungono poi i *véoi* veri e propri: Polo, Glaucone, Protarco e, anche se più difficile è valutare, Callicle. Di costui sappiamo che è *ἐραστής* di Demo, ma questo fatto di per sé non esclude che possa rientra nella categoria dei *véoi*.<sup>595</sup> Certo è interessante che nel suo discorso sia quasi ossessionato dai *μειράκια* che si rivolgono alla *φιλοσοφία*, in un apparente tentativo di demarcazione da un'età (e da un interesse) forse appena trascorsi.<sup>596</sup> Come si è detto, il *véos* indica l'individuo che è nel pieno delle proprie forze, anche intellettuali, e ormai quasi irrimediabilmente formato, almeno nel carattere. È per questo che Polo, privo della solenne dignità dell'anziano maestro, ma troppo adulto per poter trasformare il proprio comportamento,<sup>597</sup> conserva tuttavia la strafottente baldanza della gioventù non educata, nei cui tratti si può forse vedere adombrato il profilo dell'"oratore giovincello" della commedia.

Ci sono poi Glaucone e Protarco, due personaggi a prima vista diversi, che si sono

---

<sup>592</sup> *Theaet.* 144d1-4.

<sup>593</sup> *Contra* BOERI (2015).

<sup>594</sup> Ovviamente per rendere completamente conto del personaggio Teeteto sarebbe necessario estendere lo stesso genere di analisi al *Sofista*, che è stato escluso perché il giovane non discute con Socrate.

<sup>595</sup> NAILS (2002) 155-156.

<sup>596</sup> *Grg.* 485a5; 485c3-4; 485d7; 499b6. Si noti in particolare l'espressione *véos μειράκιον*, che sembra voler individuare una distinzione all'interno della più ampia categoria dei giovani.

<sup>597</sup> Cfr. le osservazioni di DODDS (1959) 11-12.

invece rivelati simili perché capaci di costruire un sapere positivo grazie al loro rigore argomentativo, all'interesse per i discorsi e all'esigenza che dimostrano nei confronti di Socrate. Sono soprattutto questi loro tratti che consentono di imprimere alla discussione una piega diversa. Il Socrate costruttivo,<sup>598</sup> che permette di superare il mero livello confutatorio e aprire la strada a un sapere positivo, è in realtà *il prodotto dell'incontro con interlocutori capaci*: il Socrate platonico, da solo o con interlocutori deboli, non può costruire niente. Colpisce in particolare la straordinaria consonanza di struttura tra i libri della *Repubblica* analizzati e il *Filebo*. Oltre alla presenza di un interlocutore particolarmente maldiposto, sostenitore di una tesi rivale a quella di Socrate, si sono potuti notare alcuni elementi comuni: 1) entrambi gli interlocutori vengono definiti "figli" dei rivali di Socrate; 2) sia Glaucone che Protarco sono presentati come νέοι, cioè come giovani nel pieno delle loro forze;<sup>599</sup> 3) in entrambi i dialoghi Socrate ricorre spesso a "fughe discorsive", che vengono però riconosciute e sanzionate dagli interlocutori, sebbene in termini amichevoli;<sup>600</sup> 4) nonostante l'ottima qualità degli interlocutori, capaci di chiedere chiarimenti e di imporre un alto livello alla discussione, in due momenti chiave l'argomento decisivo viene trovato grazie a un intervento divino e Socrate se ne fa semplicemente messaggero e interprete.<sup>601</sup>

Gorgia, Trasimaco e Filebo, infine, si sono dimostrati, più che rivali in senso stretto, maestri rivali o "cattivi maestri",<sup>602</sup> riproducendo così lo stesso schema del *Teeteto* e del *Carmide*. In effetti, la classificazione di queste figure come rivali è il frutto di un pregiudizio, che interpreta la rivalità soprattutto in termini di tesi (come nel caso di Trasimaco e Filebo) o di metodi (come nel caso di Gorgia). Ma la φιλοσοφία per i socratici è innanzitutto una condotta e quindi antagonisti saranno anche coloro che, pur sostenendo tesi condivisibili (l'οἰκειοπραγία) o praticando discipline nobili (la

---

<sup>598</sup> BLONDELL (2002) 11 parla di «constructive Socrates» per dialoghi come il *Fedone*, il *Fedro*, il *Simposio* e buona parte della *Repubblica*.

<sup>599</sup> Sebbene all'inizio del dialogo Socrate si rivolga a Protarco come a un παῖς, quest'allocuzione va compresa come un modo derisorio per dichiarare la sua dipendenza dal "padre" Filebo; tanto più che Socrate dichiara di rivolgersi a Protarco in questo modo, perché così fa anche Filebo. Sulla base delle considerazioni che sono state avanzate nel paragrafo 2.3, è infatti impossibile ritenere che Protarco sia un bambino o che comunque non sia ancora entrato nella fase della giovinezza. Al contrario, vista la connotazione dell'uditorio come gruppo di νέοι e viste le qualità intellettuali del personaggio, è abbastanza ragionevole ritenerlo un νέος.

<sup>600</sup> Si vedrà meglio il significato di questo aspetto nel paragrafo 5.1.2.4.2

<sup>601</sup> *Resp* 453c7-9; *Phlb.* 28b7-10.

<sup>602</sup> VIDAL-NAQUET (1996) 105 parla, a proposito dell'*Ippia Minore*, del *Protagora* e dell'*Eutidemo* di un «agōn tra Socrate e uno straniero per la conquista dell'anima di un giovane»; mi pare però che lo stesso modello possa essere applicato anche nel caso di maestri ateniesi o di maestri "assenti" (come la πόλις o Lisia).

geometria), instaurano una cattiva relazione con il sapere e dunque anche con i loro “allievi”. Pur non avendo analizzato in dettaglio i personaggi di Crizia e Teodoro, dai pochi cenni che sono stati fatti si può notare che costoro presentano i difetti caratteriali dei giovani sotto la loro custodia (l’uno la sfrontatezza e l’assenza di controllo, l’altro la codardia). Questo fatto costituisce un ulteriore segnale dell’importanza della relazione pedagogica e dell’associazione giovani/adulti, nei termini di una costante e reciproca interazione, che provoca l’assunzione di un comportamento più per osmosi e riattualizzazione che per indottrinamento e semplice imitazione: un modello utile per l’insegnamento filosofico.<sup>603</sup>

Va infine notato che, seppure le figure dei “cattivi maestri” vengano presentate sotto una luce negativa e spesso comica, è possibile ritenere che il loro sapere tecnico (la retorica, la geometria), alcune tesi (come l’οἰκειοπραγία) e le sfide che incarnano siano presi seriamente in considerazione; ciò che viene contestato è il loro ruolo di maestri capaci. Anche nel caso di personaggi che si presentano a prima vista come rivali, come per esempio Trasimaco e Filebo, bisognerà piuttosto parlare di *maestri rivali*. Sono forse perciò queste due categorie, *maestri e giovani*, che operano nei Dialoghi; non soltanto per definire il modello pedagogico alternativo proposto da Socrate, ma perché, come illustra il passaggio dell’*Ippia Maggiore* citato in apertura di questa ricerca, i “cattivi maestri” sono il segnale di un interesse platonico per specifici ambiti di indagine e discipline.

---

<sup>603</sup> Sul modello della filiazione filosofica nel *Parmenide*, che non è imitazione si vedano DESCLOS (1997b) e (2000c).



## AI LIMITI DEL DIALOGO

«Today's philosophies are tomorrow's commonplaces».

R. Burke

Nel capitolo precedente sono stati analizzati gli elementi in cui si realizza e si manifesta la pratica dialogica. Si è per questo osservato come Socrate cerchi, con le sue domande, di praticare quella retorica filosofica prescritta nel *Fedro*. Allo stesso tempo si è notato come i μειράκια dei Dialoghi siano rappresentati come ancora malleabili, mentre gli altri personaggi, ormai formati, presentino di norma un carattere già stabile. Tra questi alcuni si dimostrano alleati coraggiosi e fedeli, mentre altri, lungi dal figurare come meri pretesti confutatori, pongono delle reali sfide ai “partigiani” della φιλοσοφία.

Le difficoltà che Socrate incontra nel dialogo con alcuni personaggi costituiscono l'oggetto di questo capitolo. Attraverso alcune strategie della rappresentazione Platone vuole probabilmente mettere in scena i limiti a cui il linguaggio e la persuasione dialogica possono giungere; al contempo essere sembrano indicare un orizzonte di riferimento che si trova al di là di quello strettamente intratestuale.

### 5.1. Il silenzio

Come si è visto, l'accordo è un momento decisivo per l'avanzamento della discussione dialettica, ma non è l'esito a cui sempre si perviene. In alcuni casi, infatti, gli interlocutori dichiarano apertamente di non voler collaborare, come nel caso di Filebo e di Callicle, oppure restano in silenzio, senza che si possa dedurre in modo chiaro il loro pensiero, come nel caso di Trasimaco.

Non molta attenzione è stata dedicata al tema del silenzio e i pochi contributi in questa direzione si sono soprattutto occupati dei silenzi socratici, confermando la tendenza degli studiosi ad attribuire un interesse esclusivo alle movenze e alle parole

di Socrate.<sup>1</sup> In alcuni casi è stato indagato il senso del silenzio platonico, il perché di un'assenza così rumorosa.<sup>2</sup>

C'è ovviamente differenza tra il silenzio meditativo dei compagni di Socrate, quello attento, ma intimorito del giovane pubblico, la cui presenza viene spesso segnalata, e la decisione di tacere presa da parte dei personaggi più aggressivi e rabbiosi dei dialoghi. In quest'ultimo caso, il silenzio è riconducibile a due situazioni: il rifiuto di comunicare attivamente (parlare) e il rifiuto di comunicare passivamente (ascoltare).<sup>3</sup> Come si vedrà, le ragioni per cui Callicle, Filebo e Trasimaco tacciono sono diverse, così come l'assunzione e il mantenimento del silenzio appaiono due atti distinti e con significati non per forza equivalenti.

Il silenzio è ciò che caratterizza almeno in parte l'atmosfera della morte di Socrate. Tace l'inquieto Critone sul giaciglio dell'amico dormiente all'alba del giorno che vedrà la sua condanna a morte;<sup>4</sup> sprofonda in un lungo silenzio meditativo il gruppo di compagni presenti alla discussione del *Fedone*, assorti, come Socrate, nel ragionamento appena esposto.<sup>5</sup> Anche se si è già analizzato estesamente il comportamento dell'uditorio, vale la pena di richiamare il *Teeteto*. In apertura del dialogo tra Teeteto, Teodoro e Socrate, quest'ultimo inizia a discutere con il giovane, ma mostra grande confusione quando si tratta di decidere se scienza e sapienza sono la stessa cosa. Così, rivolgendosi non più a Teeteto soltanto, in modo concitato cerca di ottenere una risposta da qualcuno dei presenti. Ma, come in una classe il primo giorno di lezione, nessuno dei giovani si fa avanti, probabilmente intimoriti di fronte a un interlocutore

---

<sup>1</sup> BLONDELL (2002) 386-396 considera il silenzio di Socrate in dialoghi come il *Sofista* e il *Politico* una messa a tacere operata da Platone per dichiarare la propria indipendenza dal maestro. NEHAMAS (1998) parla di un più generale silenzio socratico, di cui trova traccia in particolare nell'uso costante dell'ironia.

<sup>2</sup> Sono stati soprattutto gli studi letterari a interessarsi del silenzio di Platone, in termini più di anonimia che di silenzio. In questo senso va ricordato sicuramente STRAUSS (1964), che ha letto il silenzio di Platone come una forma di dissimulazione del pensiero dell'autore. Se, come si è visto, Strauss ha avuto il grande merito di impostare in modo nuovo la questione della forma dialogica, la sua griglia di lettura esoterica provoca una forzatura nella lettura dei testi. Per un'analisi dell'ironia in Strauss si rimanda al paragrafo 5.1.2.3. Partendo sempre dal silenzio di Platone, ma abbracciando una posizione scettica, anche i contributi contenuti in PRESS (2000) affrontano la dimensione "letteraria" dei Dialoghi, tentando di comprendere se è possibile individuare un portavoce di Platone.

<sup>3</sup> LONGO (1985) 242. Cfr. anche PIERGIACOMI (2017) 130.

<sup>4</sup> *Crit.* 43b1-2.

<sup>5</sup> *Phaed.* 84c1-5. Si veda il recente contributo di PIERGIACOMI (2017) che analizza tre casi (*Liside*, *Eutidemo*, *Fedone*) di silenzio degli interlocutori. Per Piergiacomì il loro silenzio non è in sé positivo, ma spinge il lettore alla riflessione. Nel caso specifico del *Fedone* ritiene perciò che il silenzio dei sodali di Socrate sia in realtà segnale di imbarazzo o perplessità. Se si può condividere l'idea che qui il silenzio attiri l'attenzione del lettore, mi sembra però che questo silenzio possa essere letto positivamente: in effetti l'atteggiamento silenziosi dei presenti è condiviso anche da Socrate e ci viene descritto da Fedone come una forma di attenzione al λόγος appena pronunciato (πρὸς τῷ εἰρημένῳ λόγῳ).

sconosciuto e per via della grandezza dell'impresa.<sup>6</sup> Socrate teme perciò che il suo amore per la discussione l'abbia portato a comportarsi in modo rude ed è Teodoro, tirandosi indietro, a invitare di nuovo Teeteto a discutere con Socrate.<sup>7</sup>

Silenziosi però appaiono soprattutto alcuni avversari, come Callicle, Filebo e Trasimaco. Come si è visto nel paragrafo 4.2.4, nonostante le dichiarazioni, il *Gorgia* non inizia sotto i migliori auspici. Il dialogo si apre infatti con una battuta di Callicle che richiama l'ambito della guerra ed è possibile notare nel corso della discussione una sorta di evoluzione che porta al silenzio volontario di Callicle.<sup>8</sup> Inizialmente, infatti, il riottoso ateniese è in silenzio e sembra ascoltare benevolo la discussione di Socrate con Gorgia e Polo.<sup>9</sup> Quando però anche costui risulta confutato, Callicle interviene, rivolgendosi a Cherefonte e chiedendogli se Socrate stia scherzando.<sup>10</sup> La discussione tra i due alza progressivamente i toni, fino a una prima crisi della comunicazione, quando Callicle afferma per due volte che non capisce quello che Socrate dice.<sup>11</sup> Riescono tuttavia a proseguire brevemente grazie all'intercessione di Gorgia, che invita Callicle a non curarsi del fatto che la discussione verta su argomenti di poco conto. A un certo punto, però, l'ateniese non ce la fa più e sbotta contro Socrate:

[CALL.] “Lo sai perché sto qui a sentirti e a dir sempre di sì, Socrate? Perché mi sono accorto che sei come un ragazzino (ὡσπερ τὰ μαιράκια)” (*modif.*).<sup>12</sup>

Da questo momento in poi Callicle smetterà di ascoltare in modo attivo, scivolando

---

<sup>6</sup> *Theaet.* 146a5 (τί σιγᾶτε;). BLONDELL (2002) 122 n. 61 cita il caso di un imitatore di Socrate, Crisanto, al cui cospetto le persone tacevano per la paura di una possibile interpellazione.

<sup>7</sup> Un caso unico è quello del *Cratilo* (435b4), in cui Socrate intende il silenzio del suo interlocutore come una forma di assenso. Si può forse spiegare come un'esortazione a non stare in silenzio, accettando pigramente e acriticamente ciò che Socrate sostiene.

<sup>8</sup> Una prima rottura comunicativa avviene in *Grg.* 505d4-5, ragion per cui Socrate conduce per un po' da solo la discussione, assumendo la parte di entrambi (*Grg.* 506c5-507c7). Opta poi per una μακρολογία (*Grg.* 507c8-509c4), alla fine della quale sembra che Socrate sia riuscito a ripristinare una buona situazione comunicativa (*Grg.* 509c5-511), che però si guasta di nuovo e Callicle inizia a rispondere solo per fare piacere a Gorgia (il suo è un rifiuto di comunicazione passiva).

<sup>9</sup> Al punto che è tra coloro che insistono perché la discussione tra Gorgia e Socrate continui (*Grg.* 458d1-4).

<sup>10</sup> *Grg.* 481b6-7 (σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;). BLONDELL (2002) 122 cita correttamente anche il riferimento iniziale di Callicle al silenzio di Polo; l'“ingiustizia discorsiva” che ha subito il giovane retore è esemplificata con la metafora delle catene, *Grg.* 482e2-3: «Ma, avendoti accordato questo, ormai legato da te nel discorso (συμποδισθεῖς ἐν τοῖς λόγοις) sei riuscito a imbrigliarlo (ἐπεστομίσθη)». Il verbo ἐπιστομίζω vuol dire letteralmente «imbrigliare, mettere il morso», ma, come segnala il LSJ, anche «zittire»; credo che in questo caso resti attiva l'ambiguità del significato, visto che Polo significa «puledro».

<sup>11</sup> *Grg.* 497a6-b3.

<sup>12</sup> *Grg.* 499b4-d9.

in uno stato di rifiuto comunicativo.<sup>13</sup> Dalle sue brevi interazioni è chiaro che è tentato di interrompere la conversazione, o almeno evita di ascoltare seriamente Socrate. Inizia perciò a dargliela vinta, senza opporre una reale resistenza alle sue affermazioni. dichiara anzi che continuerà a discutere solo per fare un piacere a Gorgia.<sup>14</sup> In questo momento l'ateniese sembra ancora riconoscere, in modo seppur minimo, un brandello di legame sociale che lo costringe a prendere parte alla conversazione: anche se Socrate, nell'ottica di Callicle, si sta comportando da nemico, costui continua svogliatamente a discutere per onorare il rapporto che lo lega a Gorgia.

Sebbene la discussione prosegua, Callicle è sempre più sospettoso e sempre meno seriamente impegnato nella discussione.<sup>15</sup> La rottura definitiva si consuma poco più oltre: con uno dei suoi procedimenti analogici, Socrate sembra quasi essere riuscito a convincere Callicle che il controllo dei piaceri costituisca un bene.<sup>16</sup> Ma di nuovo, come un ragazzino seccato, Callicle afferma di non capire e dice a Socrate che farebbe meglio a trovarsi un altro interlocutore, a troncare la conversazione o a discutere da solo.<sup>17</sup> Anche se in seguito continuerà a fornire delle brevi risposte, è qui che inizia il silenzio di Callicle: all'ascolto simulato si aggiunge un vero e proprio rifiuto di rispondere,<sup>18</sup> che può essere descritto nei termini di un «silenzio ferito».<sup>19</sup>

Sconsolato, Socrate dichiara che procederà da solo, come d'altronde è meglio fare quando si hanno di fronte interlocutori maldisposti.<sup>20</sup> Invita comunque i presenti a intervenire, qualora abbiano delle obiezioni, perché —dichiara Socrate— la ricerca della verità è un'impresa comune e collaborativa e lui per primo non è sicuro della solidità di ciò che dice.<sup>21</sup> Ormai Socrate conduce la discussione da solo e i disperati tentativi di

---

<sup>13</sup> Seguendo le indicazioni di LONGO (1985) in questo caso si tratta di un rifiuto della comunicazione passiva, cioè dell'ascolto; Callicle infatti "mette il silenziatore" a Socrate.

<sup>14</sup> *Grg.* 501c7-8.

<sup>15</sup> Il finto assenso di Callicle è testimoniato da espressioni come ἔστω (*Grg.* 504d4 e 505a1).

<sup>16</sup> Come si è detto, ci sarà solo un breve momento (*Grg.* 510a11 ss.) in cui Callicle sembra rientrare nella situazione comunicativa, quando Socrate sembra sostenere una tesi che il giovane approva (per non subire ingiustizia bisogna avere una carica nella città o essere tiranno). Ma ovviamente la linea argomentativa di Socrate prenderà un'altra direzione rispetto a quella immaginata da Callicle, che per questo lo accuserà di rigirare (στρέφειν) i discorsi (*Grg.* 511a4-5).

<sup>17</sup> *Grg.* 505c1-2 e 505d4-5.

<sup>18</sup> *Grg.* 505d6-7.

<sup>19</sup> JENKS (2007) 209.

<sup>20</sup> *Grg.* 505e1-2. Cfr. *Soph.* 217d1-3. Nel *Teeteto* e nel *Sofista* è il pensiero stesso (τὸ διανοεῖσθαι/ἡ διάνοια) a essere definito un dialogo senza voce (*Theaet.* 189e4-190a7, οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν, *Soph.* 263e3-5, διάλογος ἄνευ φωνῆς e 264a1-2 μετὰ σιγῆς).

<sup>21</sup> *Grg.* 505e3-506a5.

reintegrare Callicle vanno incontro a un falso assecondamento da parte del giovane.<sup>22</sup> Come già abbiamo visto fare ad altri interlocutori, inoltre, Callicle interpreta il comportamento di Socrate sulla base delle proprie categorie di pensiero,<sup>23</sup> dà risposte vaghe e liquidatorie, che prescindono da un reale coinvolgimento<sup>24</sup> e dichiara di rispondere solo per fargli un piacere.<sup>25</sup> Il dialogo, ormai sempre più segnato dai lunghi interventi di Socrate, si conclude con il lungo racconto (un λόγος, anche se per Callicle sarà un μῦθος) sulla sorte delle anime nell'Ade.<sup>26</sup>

Il *Filebo* si apre invece sin dall'inizio nel segno di un silenzio. Dialogo *in medias res*, il dialogo viene introdotto da una battuta di Socrate, in cui Protarco viene investito del compito di portavoce di Filebo. Costui pronuncerà qualche parola soltanto per confermare l'esattezza del riassunto della sua tesi offerto da Socrate,<sup>27</sup> per ribadire la sua adesione a questa posizione<sup>28</sup> e per sottolineare la propria estraneità al futuro corso della conversazione.<sup>29</sup> Questo inizio fa immaginare che Filebo abbia rinunciato alla discussione in un momento precedente a quello rappresentato, cosa di cui abbiamo conferma da Protarco poco dopo: «Non posso che accettarlo (*scil.* il discorso); il nostro bel Filebo *ha rinunciato a parlare* (ἀπείρεκεν)». <sup>30</sup> In questo caso si tratta di un rifiuto della comunicazione attiva: Filebo, infatti, resterà pressoché silente, ascoltando tutta la conversazione e facendo soltanto dei brevi commenti. Questi sparuti interventi contribuiscono a dare l'impressione, come per Callicle, che quello di Filebo sia un silenzio ferito.

Al silenzio di Filebo si aggiunge la provvisoria ἀφασία di Protarco, provocata dal ragionamento di Socrate. Protarco infatti non regge l'attacco Socrate e dichiara:

---

<sup>22</sup> Per es. *Grg.* 506c4 e 507a4 («Parla, parla...»), 509c5, 510a1-2 («Sì, sì, va bene, basta che finisci il discorso, Socrate»).

<sup>23</sup> *Grg.* 515b5: φιλόνομος εἶ, ὦ Σώκρατες.

<sup>24</sup> *Grg.* 515d2-e1 e 516c8-d4. La pessima prassi dialogica di questo scambio è descritta da Socrate in *Grg.* 517c4-7, che la definisce πρᾶγμα γελοῖον, una situazione che fa ridere chi la osserva.

<sup>25</sup> *Grg.* 516b4.

<sup>26</sup> CANDIOTTO (2012b) 467. Se da un punto di vista della dinamica interna la situazione si rivela evidentemente inefficace, la messa in scena ha però, almeno potenzialmente, un effetto sull'uditorio esterno. L'invito a prendere il posto di un altro interlocutore, a intervenire e a correggere gli errori è inoltre una caratteristica propria del modo di discutere socratico.

<sup>27</sup> *Phlb.* 11c4.

<sup>28</sup> *Phlb.* 12a7-8

<sup>29</sup> *Phlb.* 12b1-2. Filebo interviene ancora in 18a1-2, 18d3-e7, 22c3-4, 27e7-28b6. Verrà poi fatto un tentativo da parte di Socrate per reinserirlo nel discorso alla fine, senza che esso abbia tuttavia esito positivo (*Phlb.* 64b6). Il silenzio è dunque una scelta del personaggio.

<sup>30</sup> *Phlb.* 11c7-8. O anche, se lo si inserisce nel contesto agonistico del dialogo, «si è arreso». Il termine che veniva utilizzato negli incontri di pugilato è però ἀπαγορεύω, come si può inferire dalle pitture vascolari e dalle loro didascalie, per cui si veda BOEGEHOLD (1999) 23.

[PROT.] Questo ragionamento, Socrate, mi ha ridotto, per ora, al totale silenzio.

[SOCR] Non comportiamoci da rammolliti (μήπω τοίνυν μαλθακιζώμεθα), ma analizziamo com'è la vita quando prendiamo parte dell'intelligenza (*modif.*)<sup>31</sup>

Nella sezione che precede questa frase di Protarco Socrate ha analizzato la vita di piacere, mostrando come essa sia impossibile se non si ammettono alcune funzioni cognitive di base (memoria, giudizio, previsione) e ha concluso il suo ragionamento con la celebre ed efficace immagine del mollusco, a cui paragona la vita di piacere proposta da Protarco/Filebo. Davanti all'esitazione di Protarco Socrate lo esorta—ma esorta anche se stesso, parlando al plurale—a non «comportarsi da rammollito» (μήπω τοίνυν μαλθακιζώμεθα), a non rinunciare alla ricerca della verità.<sup>32</sup> Protarco sembra recepire il messaggio, perché nell'ultima battuta del dialogo, quando Socrate esprime il suo desiderio di fuggire dal discorso, lo vediamo nei panni di chi esorta a non abbandonare la discussione.<sup>33</sup> Nel cammino incerto del sapere umano l'alternativa tra tacere e parlare è sempre possibile e, nonostante le pretese dei rivali agguerriti, è chi si assume il rischio di entrare nella comunità discorsiva che prova davvero il suo coraggio e il suo valore.

C'è infatti sempre una doppia possibilità di fronte all'aporia: confondersi e arrendersi oppure sfruttare lo stato di “turbamento emotivo” come spinta positiva per continuare la ricerca su basi diverse e con un'altra consapevolezza. Le tesi radicali di questi interlocutori negano però due aspetti fondamentali (l'anima come principio di individuazione e la natura sociale dell'essere umano), il cui rifiuto mina alla base l'esistenza stessa della conversazione.<sup>34</sup> Non riuscendo ad accettare la *confutazione*

---

<sup>31</sup> *Phlb.* 21d4-7; cfr. *Men.* 80a8-b2.

<sup>32</sup> Ἀφασία è un termine usato raramente, almeno stando alle fonti di cui disponiamo. Compare una volta in Omero (*Od.* 4.704), 3 in Euripide (*Herc.* 515, *Hel.* 549, *Iph. Aul.* 837), 1 in Aristofane (*Thesm.* 904), in bocca al personaggio di Euripide, e un'altra volta in Platone (*Lg.* 636e4-6) Da questi luoghi sembra che l'ἀφασία sia uno stato di silenzio generato da paura o confusione e per questo Socrate invita a non arrendersi e a portare avanti l'impresa dialogica.

<sup>33</sup> *Phlb.* 67b10-13.

<sup>34</sup> Si tratta ovviamente di una semplificazione, dato che entrambe le posizioni appaiono più complesse. Credo tuttavia che, ridotte ai minimi termini, queste siano le ragioni per cui queste tesi risultano inaccettabili agli occhi di Platone. Negare la presenza di un elemento unificatore, dotato di abilità che permettono all'essere umano di muoversi nelle diverse dimensioni temporali, così come rifiutare la sua natura sostanzialmente sociale significa non riconoscere due aspetti fondamentali dell'esperienza umana. In questo senso i Dialoghi sono sorprendentemente efficaci, perché mettono in luce questi due elementi basilari con l'ausilio di conversazioni, per le quali questi due principi sono essenziali.

*personale*, tramite i loro silenzi viene messa in scena la *confutazione delle loro tesi*. Dei tre personaggi del *Gorgia*, sostenitori del potere illimitato delle parole e della persuasione, Callicle è indubbiamente il più estremo, ma è proprio il suo silenzio a confutare la sua posizione. Socrate non è riuscito a convincere Callicle, Callicle si rifugia perciò nel silenzio, mostrando i limiti delle pretese persuasive:<sup>35</sup> la retorica non è dunque onnipotente.<sup>36</sup> Mentre la linea difensiva di Gorgia e Polo cede di fronte alla vergogna che essi provano e dunque di fronte alla loro incapacità di negare la dimensione sociale della discussione, il personaggio di Callicle, col suo silenzio, si autoesclude dall'ambito in cui la comunicazione avviene, cioè la comunità umana. Come i Ciclopi e i tiranni, a Callicle non resta altro che trasformarsi in una silenziosa isola.<sup>37</sup> Il personaggio di Filebo è certamente diverso: nonostante i proclami, Filebo non sembra condurre la vita di piacere che rivendica come superiore. I suoi commenti intermittenti sembrano invece testimoniare un certo fastidio, un vero e proprio dolore, che rende impossibile qualificare, almeno la sua vita, implicata nel solo piacere; allo stesso tempo, come accadrà anche con Trasimaco e in modo un po' diverso con Callicle, questi interventi sporadici servono a ricordare al lettore la silenziosa presenza di questi personaggi che, a differenza del teatro, deve essere esplicitata per essere vista. La consapevolezza di questo semplice fatto, supportata dalla discussione che Socrate e Protarco portano avanti, non può che condurre a riconoscere la superiorità gerarchica dell'anima come principio di individuazione.

Vi è infine il lungo ed enigmatico silenzio di Trasimaco. Che il retore decida di tacere lo sappiamo dal commento del Socrate narratore all'inizio del II libro ed è proprio la sua resa a provocare l'intervento dei due fratelli.<sup>38</sup> Dopo la discussione del I libro Trasimaco interverrà direttamente una sola volta ancora, quando partecipa alla votazione per costringere Socrate a discutere della *καλλίπολις* e gli fa presente che i

---

<sup>35</sup> JENKS (2007) 209.

<sup>36</sup> Callicle infatti non è riuscito a persuadere Socrate. BLONDELL (2002) 122-124 legge in questo caso il silenzio come una forma di sottomissione.

<sup>37</sup> Se si ammette che Callicle è un personaggio fittizio, questo rifiuto della base sociale dell'essere umano appare ancora più interessante. La finzione di questo interlocutore sembrerebbe indicare l'impossibilità di una simile condotta, a meno che la persona in questione non tagli tutti i legami con la comunità degli altri esseri umani. Sulla figura di Callicle e le fonti si veda NAILS (2002) 75-77; sostenitore della tesi di un Callicle storico è DODDS (1969) 12-15.

<sup>38</sup> *Resp.* 357a2-4: «Glucone infatti, che è sempre molto coraggioso nei confronti di chiunque, anche in quell'occasione non condivise la resa (τὴν ἀπόρρησιν) di Trasimaco». Come si è già notato, il termine è lo stesso che indica la resa di Filebo.

presenti si sono riuniti proprio per ascoltare discorsi.<sup>39</sup> Il suo nome, associato alla tesi dell'ingiustizia e all'idea di interlocutori particolarmente ostici, verrà poi menzionato ancora in diversi luoghi,<sup>40</sup> ma soprattutto nel libro VI da Adimanto, costui si fa infatti portavoce delle perplessità, che esprimerebbero anche altri ascoltatori, Trasimaco in testa, sulla bontà della vita filosofica. Socrate invita Adimanto a non mettergli contro il retore, con il quale ora è amico, e che anzi anche prima non era suo nemico. Per Socrate è infatti importante «convincere lui e gli altri», ma si compirà comunque per costoro «qualcosa di utile in vista di quell'altra vita, quando, nati di nuovo, ancora s'imbattano in simili discussioni».<sup>41</sup>

Come nel caso degli altri due rivali,<sup>42</sup> il silenzio è la prova di una disfatta retorico-filosofica a cui tutti e tre non sanno contrapporre altro: tacere, soprattutto per interlocutori come Callicle e Trasimaco che padroneggiano i discorsi e ne rivendicano un uso pubblico, equivale a una sconfitta. La presa di parola in pubblico è anzi il segno di superiorità e di esercizio del potere in luoghi come l'Assemblea; al contrario, nel silenzio individuale, che poi si trasforma in clamore della folla, molti si rifugiano, affidandosi alle personalità forti.<sup>43</sup> Tuttavia la difficoltà di questi tre rivali e il loro conseguente silenzio è l'esito inevitabile, da una prospettiva socratica, di uno specifico legame con le parti dell'anima: se Trasimaco è quello che più di tutti è afflitto da un conflitto tra λογιστικόν e la parte *thumoeidetica*, Callicle e Filebo sono battaglie perse, "incurabili", perché nel primo caso lo θυμός si è alleato con la parte appetitiva, mentre il secondo, alla stregua di un mollusco, ha completamente abdicato a qualsiasi forma di interazione—e di vita vera.<sup>44</sup>

Va inoltre notato che tutti questi interlocutori, pur nel rifiuto della comunicazione,

---

<sup>39</sup> *Resp.* 450a5-b5. BLONDELL (2002) 182 n. 64 riporta i passi in cui Trasimaco interviene dopo essersi trovato in difficoltà, ma non cita questo passo.

<sup>40</sup> *Resp.* 358b2, 358c1, 358c7, 367a6, 367c2, 368b5, 545b1-2, 590d2-3.

<sup>41</sup> *Resp.* 498c5-d2. Sull'amicizia tra Socrate e Trasimaco si veda il paragrafo 3.2.1.

<sup>42</sup> Nel caso di Callicle si tratta ovviamente solo della parte finale.

<sup>43</sup> BLONDELL (2002) 122-123, che però non lo collega con la situazione politica; gli esempi che tuttavia adduce (il ruolo del pubblico, la citazione delle *Rane*) vanno nella stessa direzione. È forse un po' perentorio affermare: «In the Greek tradition, silence is by and large associated with subordination, passivity, and deference», ma non vi è dubbio che così lo intenda Callicle. In effetti il silenzio è ciò che si addice a personaggi come Tersite, che invece, nonostante la loro indegnità, prendono la parola in pubblico. Socrate, invece, resta silenzioso nei momenti di maggiore concentrazione e questo è un segno della sua distinzione.

<sup>44</sup> Cfr. le osservazioni di McCABE (2000) 128-134 sull'impossibilità della vita di Filebo. Mi sembra che la stessa cosa si possa dire di Callicle e in entrambi i casi, se si trattasse di personaggi fittizi, sarebbe tanto più significativo.

restano comunque in scena e anzi, la loro ripetuta menzione, serve a ricordare a chi ascolta/legge, che non se ne sono andati.<sup>45</sup> Sebbene Socrate non riesca a persuaderli, almeno nel caso del *Filebo* e della *Repubblica*, i due rivali restano vigili, pronti a sferrare all'occorrenza il loro attacco e assumendo in un certo senso il ruolo di garanti del discorso. La loro presenza sospettosa, unita alla collaborazione attiva ed esigente di interlocutori autenticamente φιλόσοφοι, costringerà il Socrate platonico a tenere alto il livello della discussione e a non ricorrere a strategie rapide e mezzucci: posto sotto lo sguardo intransigenti di rivali capaci di discutere, ma maldisposti nei suoi confronti, Socrate ha perciò un'unica strategia: tener fede al dovere dei discorsi. Parzialmente diverso è il caso di Callicle, il cui rifiuto sfocia in un silenzio che si genera quando non prendiamo in considerazione il nostro interlocutore oppure, come in questo caso, quando ormai la retorica filosofica non può più «marchiare a fuoco» i propri interlocutori, ormai troppo cresciuti, con i discorsi adamantini sulla vera giustizia.

Sulla base del modello platonico, perciò, Callicle, Filebo, Trasimaco sono tutti ormai irrecuperabili e la persuasione—questo appare chiaro quasi immediatamente al lettore—non funzionerà; ma almeno il loro silenzio avrà permesso agli altri, assordati fino a quel momento dalle loro parole, di ascoltare e discutere seriamente.

---

<sup>45</sup> Neanche Callicle, la cui invocazione chiude anzi il dialogo. Se nelle rappresentazioni drammatiche la sola presenza di un personaggio sulla scena è sufficiente ad evocare con forza il silenzio, nel caso di una forma raccontata e verosimilmente non performata, è necessario ricordare questa presenza al lettore/ascoltatore.

## 5.2. Εἰρωνεία e ironia

Sempre *ironice*: è una sensazione deliziosa, stare a guardare un tal verace pensatore. Ma è ancor più piacevole scoprire che tutto questo è facciata, e che egli in fondo vuole, e vuole in modo audacissimo, qualcosa d'altro. Io credo che la magia di Socrate stesse in ciò: egli aveva un'anima, e dietro a questa ancora un'altra, e dietro a questa ancora un'altra. Nella prima si mise a dormire Senofonte, nella seconda Platone e nella terza ancora una volta Platone - un Platone però con la sua seconda anima. Lo stesso Platone è un uomo dalle molte caverne e facciate.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi*.

### 5.2.1. L'ironia: un concetto (ancora) problematico

Ai testi, antichi e moderni, il lettore si accosta con un certo numero di pregiudizi critici, che in alcuni casi diventano vere e proprie griglie di lettura: la presenza dell'ironia nei Dialoghi è ad esempio un elemento dato spesso per scontato.<sup>46</sup> Nel presente paragrafo si cercherà innanzitutto di mostrare come l'εἰρωνεία platonica non corrisponda all'ironia, nella sua accezione corrente (già di per sé problematica). Questa constatazione comporta una prima conseguenza pratica: la necessità di trovare soluzioni traduttive alternative all'abitudine diffusa di rendere la famiglia di parole

---

<sup>46</sup> Sull'ironia come griglia di lettura si veda NARCY (1984) 37; cfr. anche ROSENMEYER (1996) 497 il quale, parlando dell'ironia nella produzione teatrale, contesta l'abuso che di questa categoria è stato talvolta fatto da certa critica. Anche PADUANO (1983) e NÜNLIST (2000b) sottolineano come il concetto venga maneggiato in maniera irriflessa. Qualche esempio di come l'ironia dei Dialoghi sia data per scontata: LOWELL (2004) 201: «The persistent verbal irony of the Platonic Socrates, of which all readers are aware, is what matters» (corsivo mio); SZLEZÁK (1991) 147 «C'est peut-être l'ironie qui constitue le moyen littéraire le plus célèbre chez Platon. La légèreté urbaine, l'élégance et la nuance de son ton ironique sont inégalées dans la littérature mondiale, qui n'est pas pauvre en ironie, et constituent une source inépuisable de ravissement pour le lecteur cultivé». In conclusione del suo capitolo sull'ironia Szlezák sostiene però che l'ironia sia stata vista troppo in Platone (a suo giudizio, l'ironia è assente da opere come la *Repubblica*). Ancora di recente CORNELLI (2016) 9-10 nell'introduzione al volume miscellaneo su stili e personaggi dà per scontata l'ironia.

legate alla radice εἶρω- con “ironia”, “ironico”, “ironicamente”, almeno fino a un preciso periodo storico.<sup>47</sup> Da un punto di vista più generale, la dissociazione permetterà non soltanto di ricostruire filologicamente e storicamente l’impiego di questo gruppo di termini, ma potrà contribuire ad arricchire la lettura dei testi, cercando di restituire la pluralità e la diversità di pratiche e fenomeni offuscati dalla (presunta) familiarità.

Si passeranno innanzitutto in rassegna le varie proposte etimologiche e si farà riferimento alle occorrenze presenti in Aristofane, di poco precedenti ma grosso modo contemporanee ai Dialoghi. Successivamente si tenterà di mostrare il ruolo della tradizione, a partire da Aristotele, nella fusione del concetto di εἶρωνεία con quello di ironia, e di segnalare fino a che punto la cosiddetta ironia socratica abbia influenzato alcune interpretazioni e suscitato critiche e reazioni. L’obiettivo è duplice: da una parte, sottolineare come i due fenomeni (l’εἶρωνεία e l’ironia), seppur distinti, siano presenti nei Dialoghi, dall’altro, mettere in luce come l’ironia rappresenti un tema cruciale, per il fatto che ogni lettura di questo fenomeno implica un’interpretazione specifica dei Dialoghi.

A ciò si aggiungerà un ulteriore interesse: tramite una riconsiderazione dell’ironia socratica si tenterà non soltanto di decostruire la sovrapposizione tra l’εἶρωνεία e l’ironia e i maggiori equivoci interpretativi da essa derivati, ma allo stesso tempo ci si proporrà, per così dire, di giustificarli, mostrando le ragioni che hanno indotto i lettori a compiere questo fraintendimento. Sin dall’antichità, infatti, il carattere di εἶρων è stato attribuito alla figura di Socrate;<sup>48</sup> allo stesso modo, già a una data molto alta della tradizione, gli esegeti hanno rintracciato nei testi platonici la pratica dell’ironia.<sup>49</sup> Come

---

<sup>47</sup> È nella manualistica retorica che il termine inizia ad assumere il suo significato tecnico. In Aristotele si riscontra però un’oscillazione tra un significato tecnico e uno più generale. Per una storia dei mutamenti del termine dall’epoca della Grecia classica a quella bizantina si veda BRAOUNOU (2014).

<sup>48</sup> LANE (2006), oltre a tentare di fissare il significato di εἶρωνεία, ricostruisce il momento in cui sarebbe stata “inventata” l’ironia socratica, cioè con Aristotele. A mio giudizio è più corretto definirlo un fenomeno di fabbricazione. Nella storia della cultura occidentale i dialoghi di Platone sono stati spesso il materiale di partenza per l’elaborazione di concetti che hanno trovato residenza stabile anche nel linguaggio quotidiano: tra questi va certamente annoverata l’ironia. La stratificazione avvenuta nel corso dei secoli ha però offuscato e sovrapposto significati e fenomeni inizialmente distinti: compito di una ricerca storica è certo innanzitutto inquadrali all’interno del loro contesto di elaborazione. Le fluttuazioni, all’interno di ciò che viene percepito sempre identico a se stesso, possono tuttavia diventare interessanti spie della storia del sapere: in questo senso esse costituiscono uno strumento utile per lo studio della ricezione e dell’interpretazione. Ma ancor di più, uno sguardo globale permette di verificare la compresenza di eventuali novità o residui, mettendo in discussione l’omogeneità troppo spesso attribuita alle epoche storiche: a una rappresentazione “monolitica” del sapere e dei suoi fenomeni ne andrebbe forse sostituita un’altra, più relazionale, capace di immaginarli come attori in un campo di forze, spesso conflittuali.

<sup>49</sup> SEDLEY (2002).

si vedrà, ciò è dipeso in gran parte da interpretazioni che, per ragioni storico-filosofiche, hanno dato gran peso a questo fenomeno;<sup>50</sup> tuttavia non vanno sottovalutate le enormi difficoltà e fraintendimenti che l'ironia, fenomeno contestuale e pragmatico per eccellenza, genera. Per queste sue caratteristiche, l'ironia testuale appare spesso opaca agli occhi dei posteri.<sup>51</sup>

Una simile indagine risulta centrale per uno studio degli interlocutori di Socrate. Innanzitutto, sulla scorta del quadro emerso dalle occorrenze nei testi del V e IV secolo a.C. (con l'eccezione di Aristotele), si mostrerà in che cosa consiste l'accusa di εἰρωνεία e come essa possa essere rivolta anche ad altri personaggi e *anche da Socrate*; questo permetterà non soltanto di precisare il significato che la famiglia di parole assume nei Dialoghi, ma di segnalare la presenza dell'atteggiamento *eirónico*, anche in alcuni casi in cui gli interlocutori non ricorrono esplicitamente a questo termine. Un'analisi dettagliata del fenomeno ironico, quale compare nei Dialoghi, richiederebbe invece un'indagine attenta ed esula dagli scopi specifici di questa ricerca. Sulla scorta delle precauzioni terminologiche e metodologiche si cercherà tuttavia di ricavare alcuni esempi concreti a partire dal *Gorgia*, dialogo particolarmente paradigmatico in questo senso: oltre a presentare una duplice accusa di εἰρωνεία (l'una da parte di Callicle, l'altra da parte di Socrate), attorno al quale sarà possibile collocare tutte le altre occorrenze dei testi platonici, il *Gorgia* è tradizionalmente considerato un dialogo in cui il fenomeno ironico è fortemente attestato. La pratica dell'ironia, *nella forma specifica in cui si presenta*

---

<sup>50</sup> Un momento di grande valorizzazione dell'ironia socratica è costituito dal Romanticismo e più in generale da tutto il pensiero dell'Ottocento.

<sup>51</sup> Sulle difficoltà legate all'ironia letteraria e alla ricerca di indizi nei testi si vedano le osservazioni di SCHOENTJES (2001) 162-183. SCHOENTJES (2001) 162-163 nota che a tali difficoltà alcuni autori hanno per esempio risposto proponendo una punteggiatura ironia (come il punto di domanda ribaltato di Alcanter de Braham), ma che questo uso ha (giustamente) trovato scarso successo, perché l'ironia è un fenomeno che gioca sul confine tra l'essere nascosta, o meglio, non esplicitata, e l'essere percepita. Se la conversazione orale possiede una serie di marche pragmatiche (per esempio il tono, la familiarità con l'interlocutore e con i suoi valori/conoscenze) che rendono più facile per il ricettore individuarla, per il testo letterario, ma anche saggistico, non è sempre facile ricostruire il contesto di produzione del fenomeno ironico. Nella sua monografia Schontjes osserva comunque alcuni elementi che possono essere utili per comprendere il funzionamento dell'ironia: 1) l'ironia è un fenomeno fondamentalmente pragmatico; da questo elemento deriva l'impossibilità di descrivere l'ironia soltanto con l'aiuto della semantica; 2) l'ironia chiama in causa i valori e i giudizi: per questa ragione domanda un coinvolgimento del ricettore; 3) la capacità di cogliere l'ironia non dipende da una presunta "intelligenza superiore" quanto piuttosto da un'ampia conoscenza dei fenomeni umani; come nota SCHOENTJES (2001) 182 l'ironia e la possibilità di individuarla dipendono dal coinvolgimento del soggetto nel mondo e non da una capacità astratta. Insomma, per dirla con delle categorie forse semplificatorie ma efficaci dal punto di vista euristico, l'ironia è più dal lato della μῆτις che da quello del λόγος- Per ulteriori osservazioni si veda anche RISPOLI (1992); HAMON (1996) è a mia conoscenza l'unico studio che affronta il problema specifico dell'ironia letteraria.

nel dialogo, consentirà di ricavare informazioni sui personaggi, cercando di notare i casi di ironia retorica e, a livello di ironia drammatica, le differenze tra ironia *interna* (che si esaurisce grazie alle informazioni ricavabili dal dialogo stesso) e ironia *esterna* (in cui l'ironia funziona perché il lettore dispone di informazioni supplementari).<sup>52</sup>

## 5.1.2. Εἰρωνεία e ironia: storia di un fraintendimento

### 5.1.2.1. Possibili etimologie di εἶρων

La grande difficoltà nel cogliere l'etimologia di questa famiglia di parole pone un primo problema interpretativo. Εἶρων e i suoi derivati sono stati inizialmente legati al verbo εἶρω (= dire), perché la maggior parte delle attestazioni si incontrano all'interno di contesti retorici o sofisticati, o a εἶρομαι (= domandare) a causa dell'identificazione di Socrate con l'εἶρων *par excellence*: queste spiegazioni sono state giudicate insoddisfacenti già da Chantraine.<sup>53</sup> Un nuovo tentativo è quello che ha messo in relazione ἰρήν, forma dorica per l'attico εἶρην, che indica un giovane soldato iniziato alla vita militare tramite esercizi in cui l'astuzia gioca un ruolo importante.<sup>54</sup> Più di recente Vernhes ha messo a confronto le diverse attestazioni della famiglia di parole, proponendone la derivazione dal verbo εἶρω (= infilare, annodare, fare una serie di nodi, stringere, legare) e spiegando lo spirito dolce di εἶρων come l'esito di una forma popolare.<sup>55</sup> Altri hanno accostato la parola al latino *erro* (deviare) o a \**eirafos* (\*εἶραφος = volpe, in senso metaforico una persona dotata d'astuzia), messo in relazione con εἶραφιότης, un'epiclesi di Dioniso.<sup>56</sup> Se le varie proposte etimologiche non forniscono una soluzione definitiva alla questione, bisogna tuttavia sottolineare un aspetto interessante legato alla formazione di questa parola: la derivazione di sostantivi tramite il suffisso -ων veicola spesso un senso peggiorativo e serve anche alla produzione di nomignoli. Questo elemento permette di leggere il termine come un neologismo della

---

<sup>52</sup> Prendo dunque qui in considerazione soltanto l'ironia *in uso*, e non i significati ulteriori che le diverse tradizioni le hanno attribuito, cfr. HUTCHEON (1994) 4.

<sup>53</sup> DELG εἶρων.

<sup>54</sup> COTT (1992).

<sup>55</sup> VERNHES (2002a).

<sup>56</sup> DORE (1965).

lingua comica o in ogni caso del registro familiare e in effetti, come si vedrà, le prime attestazioni si trovano in Aristofane. L'analisi di questo suffisso compiuta da Chantraine ne mette in evidenza la produttività tra gli autori comici.<sup>57</sup> Come si vedrà, l'assenza di un'etimologia facilmente discernibile e i contesti in cui appaiono le prime occorrenze di questa famiglia sono uno dei maggiori ostacoli nel fornire una chiara definizione del suo significato; la probabile origine comica o peggiorativa del termine ci fornisce però già una chiave di lettura importante e potrà forse farci comprendere come si sia formato il termine.<sup>58</sup>

#### 5.1.2.2. εἶρω- in Aristofane

La prima occorrenza di una parola legata alla famiglia di εἶρω- si trova nelle *Nuvole* di Aristofane (423 a.C.).

Ecco il mio corpo, lo affido a loro; possono farne quello che vogliono: batterlo, fargli soffrire fame e sete, arsura e gelo, scuoiarlo come pelle da borse. Purché io riesca a sfuggire ai miei debiti e a dare a tutti l'idea di un tipo grintoso (θρασύς) loquace (εὐγλωττος) audace (τολμηρός) ardimentoso (ἴτης) spudorato (βδελυρός) contaballe (ψευδῶν συγκολλητής) pronto a rispondere (εὐρησιεπής) rotto ai processi (περίτριμμα δικῶν) azzecagarbugli (κύρβις) mitraglia (κρόταλον) volpe (κίναδος) trivella (τρύμη) chiacchierone (μάσθλης) εἶρων sgusciantone (γλοιός) sbruffone (ἀλαζών) delinquente (κέντρων) mascalzone (μιαρός) banderuola (στροφή) rompipalle (ἀργαλέος) e opportunistone (ματιολοιχός). Se riuscirò davvero a dare quest'impressione, possono fare di me tutto quello che gli pare, per Demetra. Se proprio vogliono, anche salsicce per i pensatori! (*modif.*)<sup>59</sup>

<sup>57</sup> CHANTRAINE (1933) 161.

<sup>58</sup> Si è deciso di concentrarsi sulle occorrenze aristofanee, sia perché appaiono centrali per la rappresentazione di Socrate, e dunque come eco della voce della πόλις, sia perché Dinarco, oltre che Demostene, portano avanti il significato aristofanico-platonico di εἶρωνεία; cfr. LANE (2006) 53 n 12.

<sup>59</sup> Aristofane, *Nub.* 440-451. Ho deciso di lasciare εἶρων non tradotto e di formulare oltre una proposta di traduzione, mentre ho proposto come traduzione di γλοιός «sgusciantone», perché, come si vedrà, il termine ha a che fare con l'olio dei lottatori. GRILLI (2009) rende εἶρων con «ipocrita» e γλοιός «viscido». Si noti *en passant* che molti di questi termini (per esempio βδελυρός, ἀλαζών, μιαρός) compaiono nei Dialoghi e sono pronunciati sia da Socrate che da suoi interlocutori, indizio del fatto che la vividezza e l'efficacia della lingua platonica devono al registro comico molto più di quanto sia comunemente riconosciuto. È Aristotele il primo a contrapporre ἀλαζών a εἶρων, mentre nei brani comici i due possono essere associati. Neanche Platone sembra contrapporli e persino Aristotele può considerare l'εἶρων un tipo di ἀλαζών (EN. 1127b28).

Al verso 449 il sostantivo εἶρων compare in una lista di qualità che Strepsiade vorrebbe acquisire alla scuola di Socrate, qui assimilato ai sofisti. Come è già stato detto, non è facile comprendere il senso esatto della parola, sia per la sua etimologia incerta sia perché compare in una lista comica con accumulazione di termini. Ciò che si può notare, tuttavia, è che si tratta di attributi con una connotazione peggiorativa<sup>60</sup> e che riguardano la competenza linguistica: Strepsiade—lo dice chiaramente—vuole imparare a parlare. Sono state avanzate diverse proposte di traduzione di questa lista: si può concordare con l'ipotesi di Dover, che individua un'organizzazione per *clusters* semantici e così il verso 449 avrebbe a che fare con l'idea di inganno e con un atteggiamento losco.<sup>61</sup> In effetti, tra i termini che circondano εἶρων, si trova μάσθλης («cinghia di cuoio»), una parola che secondo la *Suda* si riferisce in senso figurato a qualcuno che è πολυγνώμων («colui che sa molto») et ἔκλυτος («sfrenato»), ma che in realtà non conosce nulla in modo certo e stabile.<sup>62</sup> Vi è inoltre il termine γλοιός, che designa l'olio che si spalmavano i lottatori per meglio sgusciare alle prese dei loro avversari: metafora efficace per indicare chi è capace di sfuggire grazie all'abilità retorica. Si noterà inoltre a fine verso ἀλαζών, «sbruffone», che è già associato a μάσθλης nei *Cavalieri*.<sup>63</sup>

Nelle *Vespe* (422 a.C.) il secondo servitore utilizza l'avverbio εἰρωνικῶς per designare l'atteggiamento di Filocleone, il vecchio padre malato di processi:<sup>64</sup>

[BDEL.] [*sceso dal tetto, ha raggiunto Santia*] Costui è capace di combinare un guaio grosso (ἄνθρωπος οὗτος μέγα τι δρασεῖει κακόν).

[FIL.] No, per Zeus. Voglio solo andare a vendere l'asino con il suo basto: è il primo del mese.

[BDEL.] Non potrei venderlo io?

[FIL.] Non bene come me.

[BDEL.] Anzi meglio di te, per Zeus.

[FIL.] Porta fuori l'asino allora.

[SAN.] Che razza di scusa (πρόφασιν) ha inventato ὡς εἰρωνικῶς, perché lo si

<sup>60</sup> Pace NARCY (1984) 45, per cui nelle *Nuvole* e nell'*Etica Nicomachea* avrebbe un significato positivo.

<sup>61</sup> DOVER (2003) *ad loc.*

<sup>62</sup> *Suda* μ248.

<sup>63</sup> Aristofane, *Eq.* 269.

<sup>64</sup> Filocleone, chiuso in casa dal figlio Bdelicleone per via della sua smania di processi, cerca di evadere, prima dal camino, spacciandosi per fumo, poi dalla porta, adducendo vari pretesti tra cui quello di voler vendere un asino: è questa scusa che il Secondo Servitore commenta con l'avverbio εἰρωνικῶς. Com'è stato notato dai commentatori (e la cosa non è priva valore per il nostro ragionamento), la scena ricorda la fuga di Odisseo, maestro d'astuzia, dall'antro del Ciclope (*Hom. Od.* 9.437-467).

lasci andare! »<sup>65</sup>

Se è vero che l'intenzione dell'anziano ateniese è quella di nascondere un'azione, ciò che il servitore designa come *ironico* è il suo atteggiamento discorsivo, il pretesto (πρόφασις) che adduce per celare, tramite le parole, il senso reale delle sue azioni (ἄνθρωπος οὗτος μέγα τι δρασεῖει κακόν).<sup>66</sup>

La *Pace* (421 a.C.) presenta invece una variante con il prefisso δια- e il suo significato può essere dedotto dal contesto: il verbo designa l'atteggiamento degli Spartani verso gli stranieri, amichevoli in apparenza, ma che nasconde in realtà altre intenzioni.

[ERM.] Quando le città sottomesse vi videro mostrarvi i denti gli uni con gli altri, inferociti, cercarono ogni espediente per non pagarvi i tributi, e piuttosto corrupero col denaro i magnati spartani. Quelli, venali e διερωνόενοι turpemente cacciarono la Pace e si presero la guerra [...].<sup>67</sup>

L'ultima occorrenza aristofanea si trova negli *Uccelli* (414 a.C.), in cui Pisetero accusa la dea Iride di εἰρωνεύεσθαι.

[PIS.] Da quali porte sei entrata in città, scellerata (ῶ μιρωτάτη)? [IR.] Cosa vuoi che ne sappia io da quali porte, per Zeus! [PIS.] Sentito quanto εἰρωνεύεσθαι?<sup>68</sup>

Anche in questo caso, quello che il personaggio in questione dice è percepito come ingannevole rispetto alla realtà della sua azione; l'inganno, in questo caso presunto, si dispiega nel discorso (ἥκουσας) e alla dea è attribuito un atteggiamento astuto e menzognero.<sup>69</sup> Se è vero che in quest'ultimo caso Iride dichiara di non sapere (da quale porta è entrata), i casi precedenti non hanno nulla a che fare con una dichiarazione di ignoranza, vera o presunta.<sup>70</sup> In questo caso, inoltre, l'accusa di εἰρωνεία riguarda la

---

<sup>65</sup> Arist. *Ve.* 168-175. FABBRO traduce «facendo finta di nulla».

<sup>66</sup> LANE (2006) 54 ritiene invece che εἰρωνικῶς si riferisca soltanto all'azione e non alle parole.

<sup>67</sup> Aristoph., *Pax* 619-624. PADUANO (2008) traduce «falsi come sono verso gli stranieri».

<sup>68</sup> Aristoph., *Av.* 1208-1211. GRILLI (2012) traduce «ci prende in giro».

<sup>69</sup> Una conferma di questa interpretazione è data dal vocativo ῶ μιρωτάτη: questo aggettivo appare anche nel catalogo delle *Nuvole* ed è associato all'astuzia e all'inganno. Si possono confrontare altri luoghi aristofanei, come *Eq.* 1224 (ῶ μιარέ, κλέπτων δὴ με ταῦτ' ἐξηπάτας;), *Pax* 182-187, dove è utilizzato come parodia della celebre scena dell'inganno di Ulisse a spese di Polifemo, *Thesm.* 1133 (Μιαρὸς ἀλώπηξ, οἶον ἐπιτήκιζί μοι.), dove è significativamente associato alla volpe.

<sup>70</sup> È stata questa dichiarazione che ha fatto associare il personaggio di Iride a Socrate e ha dunque contribuito a generare confusione. L'associazione è assolutamente legittima, ma bisogna stare attenti a

percezione che ha il personaggio Pisetero delle parole della dea: si vedrà come questa idea sia molto importante per i *Dialoghi*.

### 5.1.2.3. Letture ironiche, letture eironiche: l'invenzione dell'ironia socratica

Come si è visto, εἴρων e derivati sembrano neologismi comici o della lingua quotidiana e individuano un atteggiamento discorsivo, percepito come ingannevole da chi lo subisce. Ma che ne è di tutti i significati che, come si vedrà, la tradizione successiva ha attribuito a εἴρων? In un articolo del 2006 Melissa Lane ha messo chiaramente in evidenza il ruolo che ha avuto la tradizione retorico-morale nella creazione dell'ironia socratica.<sup>71</sup> Come in altri casi, è all'autorità dei testi aristotelici che bisogna attribuire la responsabilità di quest'operazione: Aristotele cita infatti Socrate come esempio di εἴρων *par excellence*.<sup>72</sup> Nelle sue opere morali l'εἰρωνεία è un vizio in relazione all'ἀλήθεια, proprio di chi utilizza la dissimulazione, anche se il significato della parola sembra ancora fluttuante ed è perciò necessario contestualizzare il termine all'interno del trattato in cui occorre.<sup>73</sup>

Come ricorda giustamente la studiosa, bisogna sempre tener presente che Aristotele si sforza di dare un senso ristretto e per certi versi nuovo ai termini che utilizza; lo stesso avviene con εἴρων e εἰρωνεία.<sup>74</sup> Socrate diventa allora il modello d'uomo che dissimula le proprie qualità e il proprio sapere. L'εἰρωνεία aristotelica appare in questo caso una forma di falsa modestia e, sebbene sia un vizio, è considerato meno grave del suo opposto. Se la ricostruzione di Melissa Lane appare molto convincente in relazione a ciò che lei stessa chiama «l'invenzione dell'ironia socratica», in un altro contributo la studiosa giunge fino ad escludere quasi completamente la presenza dell'ironia in Platone, o meglio, nega che il Socrate platonico presenti tratti ironici.<sup>75</sup> Attribuendo

---

non trasferire in maniera retrospettiva il significato aristotelico o l'immagine di Socrate che la tradizione filosofica ci ha trasmesso. Su questa scena cfr. LANE (2006) 56 n. 20.

<sup>71</sup> LANE (2006).

<sup>72</sup> Arist. EN. IV, 13, 1127 b.

<sup>73</sup> Il termine compare in EE. 1121a6, 1221a25, 1233b39, 1234a1; EN.: 1108a22, 1124b30, 1127a14, 1127a22, 1127b22, 1127b30, 1127b31; Rhet.: 1379b30, 1379b31, 1408b20, 1419b8, 1420a2; Pol.: 1275b27; Hist. An.: 491b17. In Aristotele non è attestato l'aggettivo.

<sup>74</sup> LANE (2006); già GOOCH (1987) 95, n.1 aveva evidenziato il ruolo di Aristotele nella creazione dell'«ironia socratica».

<sup>75</sup> LANE (2011) 256 nega che l'ironia socratica e gli elementi ad essa comunemente associati siano una caratteristica centrale nella costruzione del personaggio Socrate. La riconsiderazione di questa etichetta

inoltre ad Aristotele la caratterizzazione di Socrate come εἴρων, sembra dimenticare che nei Dialoghi l'accusa di εἰρωνεία, come si vedrà, è rivolta da tre interlocutori particolari e, nell'*Apologia*, dalla voce della πόλις.<sup>76</sup>

Il concetto è dunque strettamente legato alla tradizione-morale e all'immagine di Socrate e il passaggio di questo termine alla lingua latina rende particolarmente chiaro questo processo.<sup>77</sup> La traduzione di questo concetto è opera di Cicerone, che combina nel neologismo *ironia* due significati: l'idea di un'autodeprecazione giocosa e quella di una lode ironica dei propri interlocutori.<sup>78</sup> Un secolo più tardi, nella sua *Institutio Oratoria*, Quintiliano legherà definitivamente la figura di Socrate alla condotta ironica e fornirà una definizione di ironia che si trova ancora oggi frequentemente nei dizionari e nelle enciclopedie di uso comune. Bisognerà tuttavia aspettare il Romanticismo per vedere restituita alla figura di Socrate l'esemplarità del comportamento ironico.<sup>79</sup>

Come si è visto, la prima proposta interpretativa della cosiddetta ironia socratica è quasi contemporanea ai Dialoghi. Ma per quale ragione questo aspetto appare così centrale e perché esistono formulazioni quasi antitetiche di questo concetto? Considerata l'importanza di un simile tema e visto l'utilizzo a volte acritico della categoria, è utile proporre alcuni casi esemplari di influenti posizioni sull'argomento. Da questo rapido *excursus* si spera di rendere evidente quanto la lettura dell'ironia di ciascuno studioso risponda in un certo senso più alle sue esigenze interpretative che al

---

compiuta da Lane è in gran parte condivisibile; tuttavia, se è chiaro che la fissazione di Socrate come εἴρων debba essere ascritta ad Aristotele, il fatto di derubricare la questione dell'ironia a semplice invenzione rischia di adombrare alcune strategie della rappresentazione platonica. Vanno inoltre spiegate le notazioni di ironia verbale che scoli e commentatori segnalano, anche se talvolta possono essere discutibili, così come va spiegato perché nella lettura concreta dei Dialoghi questa categoria ha avuto una simile fortuna ermeneutica.

<sup>76</sup> BRAOUNOU (2014) 301 sottolinea che LANE (2006) 65 riconosce il fatto che l'εἰρωνεία sia da ascrivere allo sguardo dell'interlocutore, ma che il suo interesse è rivolto a considerarla una caratteristica non decisiva del personaggio; è invece interessante domandarsi quali conseguenze comporti il fatto che questa accusa sia pronunciata da tali interlocutori. NEHAMAS (1998) ne tiene conto, ma non sempre distingue chiaramente tra εἰρωνεία e ironia nei Dialoghi.

<sup>77</sup> Teofrasto non mancherà di ritrarre l'εἴρων nei suoi *Caratteri*, ma a differenza del maestro considererà l'εἰρωνεία un vizio grave. Per la centralità della figura di Socrate nella storia dell'ironia si veda SCHOENTJES (2001) 22.

<sup>78</sup> Cic. *Acad. Prior.* 5.15 e *De orat.* 2.67.

<sup>79</sup> Quint. *Inst. Orat.* 9.2.44. Soltanto a partire dal Romanticismo è possibile assistere a una rinnovata attenzione per l'ironia socratica come metodo filosofico. Si veda SCHOENTJES (2001) 41: «Pendant tout le Moyen Âge et la Renaissance, et jusqu'au début de la modernité, l'intérêt pour l'ironie socratique restera largement confiné aux approches érudites ou philosophiques de l'œuvre de Platon. Ce n'est qu'à partir du romantisme que la réflexion sur l'ironie renouera explicitement avec la tradition philosophique qui remonte à la maïeutique de Socrate». È in particolare Friedrich Schlegel a interessarne, qualificandola come simulazione involontaria, ma «besonnen», frutto della riflessione.

testo e come in alcuni approcci si rischi di perdere di vista l'orizzonte testuale in cui l'ironia va forse meglio compresa.<sup>80</sup>

#### 5.1.2.3.1. Leo Strauss

L'ironia è un concetto centrale per l'interpretazione dei Dialoghi formulata da Leo Strauss. Questa lettura, che giunge talvolta a delle conclusioni estreme, ha avuto tuttavia il merito di interessarsi alla forma dialogo e di sollevare per la prima volta alcuni questioni, quali l'anonimato di Platone. La nozione di ironia a cui fa riferimento Strauss è però fluttuante e ambivalente: a volte Strauss usa il termine ironia nel senso aristotelico di «dissimulazione», altre volte sembra fare riferimento alla nozione retorica classica, com'è stata definita da Quintiliano, cioè «intendere il contrario di quello che si dice letteralmente», altre ancora i due significati si sovrappongono. In *The City and the man* Strauss affronta la questione dell'anonimato platonico e discute l'esistenza di un portavoce di Platone; pur riconoscendo che questo ruolo non spetti sempre al personaggio di Socrate, egli ritiene che sia impossibile comprendere la ragione di una simile scelta. Strauss considera tuttavia evidente che nei Dialoghi il rappresentante di Platone per eccellenza sia Socrate, anche se Socrate «it is one of Socrates' peculiarities that he was a master of irony. We are back where we started: to speak through the mouth of a man who is notorious for his irony seems to be tantamount to not asserting anything».<sup>81</sup>

Da questa concezione derivano una serie di conseguenze importanti: se l'ironia è qualificata come un vizio—Strauss riprende qui la definizione aristotelica—, essa costituisce un vizio elegante, consono all'uomo magnanimo, che gli è particolarmente utile quando si indirizza alla folla. L'interpretazione di Strauss giunge a (o forse sarebbe meglio dire parte da) una forma di esoterismo che costringe il filosofo, quest'uomo

---

<sup>80</sup> Si vedano le parole, condivisibili anche se al solito polemiche, di BEVERSLUIS (2000) 182, per cui l'ironia è «that blessed term of genuine but limited applicability which has been employed by generations of commentators to cover a multitude of Socratic sins. Employed for partisan purposes, the appeal to irony is little more than an *a priori* device by which *prima facie* offensive behavior is redescribed so as to render it compatible with announced seriousness and nobility of purpose». Ovviamente a noi qui, più della polemica, interessa sottolineare come l'ironia sia stata spesso invocata per veicolare una certa immagine di Socrate e dei Dialoghi. I contributi sull'ironia socratica e dei Dialoghi sono innumerevoli: ho scelto le interpretazioni che, come quella di Strauss e Vlastos, hanno avuto una grande influenza; i contributi di Nancy e Ferrari sono interessanti perché cercano di affrontare la questione da un punto di vista testuale, anche se permangono alcune criticità.

<sup>81</sup> STRAUSS (1978) 50-51.

superiore, a esprimersi per luoghi comuni o a non dire quello che pensa. L'ironia diventa così una griglia di interpretazione generale e la natura dottrinale dei Dialoghi è fortemente rimessa in discussione: il progetto politico della *Repubblica* può ad esempio essere letto come dimostrazione per assurdo, la cui impossibilità è mostrata *sub specie ironiae*.

Un simile approccio ha condotto a una lettura apolitica o impolitica di Platone, in cui gli ambiti della filosofia e della politica sembrano inconciliabili. Lungi dall'essere minoritaria, questa lettura ironica ha influenzato fortemente la critica angloamericana.<sup>82</sup>

#### 5.1.2.3.2. Michel Narcy

Un altro studioso che ha dedicato grande attenzione alla questione dell'ironia è stato Michel Narcy. Nel suo saggio sull'*Eutidemo*, lo studioso francese ha analizzato un buon numero di occorrenze di εἶρων e derivati, anche in testi non filosofici come le orazioni.<sup>83</sup> La sua analisi perviene alla traduzione di εἶρων come «colui che si sottrae» e di εἰρωνεύεσθαι come l'azione che consiste nel «sottrarsi»: <sup>84</sup> questa traduzione, che registra una sfumatura di senso effettivamente presente nel termine, pone però l'εἰρωνεία in relazione più con il silenzio che con un tipo di discorso.<sup>85</sup> La lettura *ironica* di Narcy contiene diversi rilievi interessanti, tra cui per esempio l'osservazione della coincidenza tra l'opposizione παίζειν/σπουδάζειν e ἀγωνίζεσθαι/διαλέγεσθαι.<sup>86</sup> Decostruendo poi l'identificazione tra εἰρωνεία e ironia, egli sottolinea come il ruolo che Socrate sceglie per se stesso, quello di colui che interroga, si trasformi in una forma di sottrazione alla comunicazione, l'ἔλεγχος.<sup>87</sup> Narcy sostiene inoltre l'assenza di astuzia e di dissimulazione, che le altre letture attribuiscono al termine, e considera l'εἰρωνεία semplicemente una tattica discorsiva, priva di qualsiasi connotazione negativa. A suo giudizio, il senso peggiorativo sarebbe un'aggiunta di Aristotele e la

---

<sup>82</sup> Per una discussione critica della proposta straussiana e delle conseguenze interpretative della sua lettura dell'ironia in VEGETTI (2009) 130-137.

<sup>83</sup> NARCY (1984) 35-67; cfr. anche NARCY (2001).

<sup>84</sup> «Celui qui se dérobe» e «se dérober».

<sup>85</sup> Anche NEHAMAS (1998) ritiene che il silenzio, ma ancor più l'opacità, siano caratteristiche del Socrate platonico; in questo caso è però la lacuna esegetica lasciata dal fenomeno ironico a essere letta come una forma di silenzio.

<sup>86</sup> *Theaet.* 167e. Anche nel *Gorgia* (ad esempio *Grg.* 481b) la questione del «fare sul serio» è centrale ed è legata alla scelta del βίος.

<sup>87</sup> NARCY (1984) 54.

nozione andrebbe annoverata tra le strategie dell'argomentazione.<sup>88</sup> Come si è visto dalla breve rassegna aristofanea, Narcy ha ragione a situare la dialettica all'interno delle nuove pratiche linguistiche della sofistica e ha dunque ragione nel rintracciare un tratto sofistico dell'εἰρωνεία; lo studioso ha inoltre avuto il merito di distinguere nettamente, a quest'altezza storica, l'εἰρωνεία dall'ironia, termine rischioso perché capace di imporsi come griglia di lettura in grado di contaminare tutto ciò che Socrate dice.<sup>89</sup> Lo studioso ha infatti correttamente rilevato come Socrate non designi mai il suo procedimento con il termine εἰρωνεία. Narcy ha tuttavia rifiutato troppo rapidamente la connotazione peggiorativa della parola, senza interrogarsi sull'obiettivo perseguito dagli interlocutori che pronunciano quella che potremmo definire una vera e propria accusa.

#### 5.1.2.3.2. Gregory Vlastos

Ma negli studi platonici l'interpretazione certamente più diffusa dell'ironia socratica resta quella che Gregory Vlastos ha formulato prima sotto forma di articoli,<sup>90</sup> poi nella sua opera *Socrates: ironist and moral*.<sup>91</sup> In questi contributi lo studioso contesta la lettura dell'ironia socratica come dissimulazione e inganno e propone il concetto, di grande fortuna, di «ironia complessa». Egli infatti individua due tipi di ironia: quella semplice, in cui l'enunciato non corrisponde *in nessun caso* alla realtà (per esempio l'esclamazione: «Che bella giornata!», quando invece diluvia) e quella «complessa», propria di Socrate, in cui ciò che viene detto corrisponde e allo stesso tempo non corrisponde a quello che viene detto. La sua proposta è sembrata molto convincente perché effettivamente l'ironia (ma non l'εἰρωνεία!) non ha molto a che vedere con l'inganno: è vero infatti che quando dico che è una bella giornata, mentre in realtà diluvia, l'intenzione non è certo quella di ingannare qualcuno.<sup>92</sup>

Questa nozione è tuttavia necessaria a Vlastos per “salvare” Socrate dall'accusa di inganno e di dissimulazione<sup>93</sup> e si appoggia su certi presupposti dello studioso a

---

<sup>88</sup> NARCY (1984) 10.

<sup>89</sup> NARCY (1984) 37.

<sup>90</sup> VLASTOS (1987); VLASTOS (1991).

<sup>91</sup> VLASTOS (1987) 79.

<sup>92</sup> Su questo punto si veda NEHAMAS (1998) 52.

<sup>93</sup> FERRARI (2008) la definisce una versione moralizzata dell'ironia. Sulla difficoltà degli studiosi moderni di applicare una categoria come la modestia ai testi antichi si vedano le riflessioni di MÉRON (1979) 108-110.

proposito della filosofia socratica: l'idea che il Socrate di Platone sconfessi qualsiasi tipo di possesso della conoscenza e, con essa, affermi la volontà di non porsi come maestro né di interessarsi alla politica. L'ironia socratica appare dunque nei Dialoghi come un enigma, per testare l'intelligenza dei lettori e per incitare a discernere tra senso superficiale e senso profondo. Anche se riconosce che l'εἰρωνεία in Aristofane non possa essere intesa come ironia, egli non sembra accettare il fatto che il senso aristofaneo sia presente in Platone.<sup>94</sup> Nel passaggio del *Gorgia* che si vedrà oltre, egli ravvisa una forma di scherno ironico, ma sprovvisto della volontà di ingannare. Vlastos difende inoltre l'ipotesi che il termine possa essere utilizzato alternativamente come mancanza di sincerità e come ironia: Trasimaco, dunque, parlerebbe di finzione, mentre Alcibiade di ironia.<sup>95</sup> In quest'ultimo caso Vlastos ritrova una forma di ironia complessa, perché a suo giudizio la saggezza di cui parla Alcibiade, concepita come trasmissione di dottrine, non esiste; al contrario, Socrate lascia intendere che egli sia provvisto di un altro tipo di saggezza, la coscienza di non valere niente e di non conoscere niente. Nella ricostruzione dell'evoluzione della parola (dal senso peggiorativo di dissimulazione alla manifestazione di un'eleganza linguistica e di un'attitudine raffinata) lo studioso sembra voler escludere ogni collegamento con la commedia e il suo registro linguistico: in questo senso il Socrate di Vlastos è un tipo d'uomo che, quando discute seriamente, è esonerato da ogni volontà di inganno e il suo personaggio non cade né nelle "volgarità" della commedia né nei sofismi dei retori.

L'interpretazione di Vlastos ha immediatamente provocato un gran numero di reazioni. Diversi studiosi hanno infatti contestato la sua nozione di ironia complessa, insistendo sull'importanza di una lettura contestuale e drammatica dell'ironia. In una breve risposta Gottlieb ha criticato la proposta di Vlastos e ha sottolineato l'esistenza di un doppio pubblico dei Dialoghi, interno ed esterno, a cui può essere attribuita una comprensione dell'ironia secondo diverse gradualità.<sup>96</sup> Qualche anno dopo Gordon ha contestato in maniera più approfondita il concetto di ironia complessa, mostrando una serie di esempi in cui la definizione non è applicabile; per Gordon l'ironia socratica è sostanzialmente incongruenza e la rilevazione di questa incongruenza.<sup>97</sup> Sottolineando inoltre che il funzionamento dei Dialoghi sia analogo a quello di una scena teatrale, la

---

<sup>94</sup> VLASTOS (1987) 81-82.

<sup>95</sup> Questi casi verranno discussi nel paragrafo 5.1.2.4.1.

<sup>96</sup> GOTTLIEB (1992).

<sup>97</sup> GORDON (1996).

studiosa richiama l'attenzione sugli aspetti non verbali dell'ironia: non sono dunque solo le parole che possono assumere un significato ironico, ma anche i comportamenti e il contesto in cui una certa tesi viene enunciata. Griswold ha infine proposto un'articolata tassonomia, distinguendo nettamente l'ironia di Socrate da quella di Platone.<sup>98</sup>

#### 5.1.2.3.3. Giovanni R.F. Ferrari

Sulla scorta di queste reazioni più di recente G.F.R. Ferrari ha proposto di considerare l'ironia socratica come una forma di finzione, «pretence», utilizzando come punto di partenza alcune teorie contemporanee sull'ironia. Nel suo contributo l'interesse per gli strumenti della linguistica ha permesso di trasportare la riflessione dall'ironia *in quanto metodo filosofico* all'ironia *in quanto pratica linguistica*; la lettura che ne viene data parte dunque dal linguaggio quotidiano.<sup>99</sup>

Anche Ferrari critica l'approccio di Vlastos, ma si serve del concetto di «pretence» per la sua analisi; a suo parere i brani in cui compaiono i termini εἰρωνεία e εἴρων possono essere intesi in tal senso, in particolare modo con il significato di «role-playing».<sup>100</sup> In questo senso la nozione di «pretence» impedirebbe di attribuire verità o falsità alle affermazioni di Socrate e non bisognerebbe dunque tentare di identificare le affermazioni di Socrate tramite l'ironia, come invece fa Vlastos.

In questo modo l'ironia di Socrate passa sopra gli interlocutori, ma nell'interpretazione di Ferrari questo non significa che sia rivolta in modo particolare al pubblico di ascoltatori o lettori dei Dialoghi. Al contrario, Ferrari insiste nel mantenere una certa “solitudine” ironica di Socrate, che definisce «ironia solipsistica».<sup>101</sup> Questo genere di ironia funzionerebbe in due direzioni: da un lato, come forma di consolazione, utile a bilanciare il potere di una persona (in questo caso Socrate), dall'altro servirebbe ad esprimere l'autorità di Socrate su un interlocutore che non può capire interamente il messaggio ironico. In entrambi i casi l'ironia si basa sul senso di superiorità dell'ironista e sull'incapacità dell'interlocutore di reggere alla

---

<sup>98</sup> GRISWOLD (2002); a mia conoscenza il primo ad aver richiamato l'importanza di questa distinzione è PRESS (1993) 124-126.

<sup>99</sup> Secondo FERRARI (2008), l'errore degli antichi consisterebbe nel fatto di utilizzare la teoria standard dell'ironia.

<sup>100</sup> Per FERRARI (2008) Vlastos accenna a questa possibilità, ma non la sviluppa.

<sup>101</sup> FERRARI (2008).

prova del domandare socratico.

Ferrari si concentra sull'analisi di certi interlocutori e in particolare si interroga su due figure che sfuggono al suo modello e che riconoscono l'ironia socratica, Trasimaco e Callicle che, come si è visto nel capitolo precedente, possono essere considerati interlocutori di spessore. Per lo studioso non è chiara la ragione per cui i due siano riusciti a cogliere l'atteggiamento ironico di Socrate, ma —e questo è un punto su cui si potrà concordare—le loro dichiarazioni ci forniscono indizi sui loro personaggi e non su Socrate.

La proposta di Ferrari, per quanto interessante, presenta alcune contraddizioni: se infatti la sua interpretazione inquadra il fenomeno ironico all'interno di una prospettiva linguistica, accogliendo il modello teorico dell'ironia come «pretence», lo studioso non sembra però sottolineare l'importanza che il pubblico esterno assume in questo sistema, anche se riconosce che questo elemento possa talvolta creare la presa di distanza degli ascoltatori/lettori dagli interlocutori.<sup>102</sup> Inoltre, pur individuando la presenza di un'ironia dell'autore, non sembra attribuirle un grande valore. Se infatti l'ironia di Socrate serve a scuotere gli interlocutori, quella platonica sarebbe esclusivamente orientata a segnalare la presenza di un autore e di una finzione. Diversamente dall'azione dell'ironia socratica con i suoi interlocutori in questo senso Platone non avrebbe come obiettivo quello di “disturbare” o attivare i propri ascoltatori/lettori.

Come si è visto, le interpretazioni dell'ironia nei Dialoghi, sia come tratto socratico sia come caratteristica della scrittura platonica, possono portare a letture anche opposte dei testi. Se l'ironia letteraria è un terreno di indagine complesso, lo è dunque ancora di più quando si cerca di rintracciare questo fenomeno in testi per i quali ci sfugge una parte del contesto e delle intenzioni d'autore.

#### 5.1.2.4. Εἰρωνεία e ironie

Com'è già stato messo in luce, in Aristofane non sembra possibile tradurre la famiglia di parole derivate da εἰρω- come «ironia», «ironico», «ironizzare», «ironicamente»;

---

<sup>102</sup> FERRARI (2008) 21.

come si cercherà di mostrare, è però vero che l'ironia, nel senso *generale* in cui la intendiamo ancora oggi, è all'opera nei Dialoghi. Il presente paragrafo ha come obiettivo di chiarire il senso delle distinzioni precedenti, di proporre una traduzione del termine in Platone, che eredita il significato aristofaneo, e di abbozzare alcune osservazioni sulle forme di ironie che è possibile rintracciare nei Dialoghi: a questo scopo si userà il *Gorgia* come caso studio. Questo dialogo, infatti, si presta in modo particolare allo studio dei fenomeni enucleati, che vi appaiono in tutte le loro sfaccettature. Non ci si potrà comunque esimere, almeno per quanto riguarda le occorrenze di εἰρω-, dall'estendere l'analisi anche ad altri Dialoghi. Il *Gorgia* costituirà perciò il terreno di indagine sulla base del quale sarà possibile testare alcune osservazioni e precauzioni proposte dall'inquadramento storico e filologico del paragrafo precedente.

#### 5.1.2.4.1. L'εἰρωνεία socratica

Come si è avuto già modo di notare, un primo elemento di difficoltà si riscontra a livello della traduzione. La questione, che in apparenza sembra essere un problema esclusivamente filologico, gioca un ruolo teorico cruciale, perché proietta o implica certe idee sulla figura di Socrate e sulla scrittura platonica. Riportiamo qui l'estratto del *Gorgia*, in cui appare l'accusa reciproca di εἰρωνεία, citandolo diffusamente in modo che si possa apprezzare il contesto di impiego di questo termine:

[CALL.] Quest'uomo non la smette di blaterare (φλυαρῶν). Senti, un po', Socrate: alla tua età non ti vergogni di correre dietro alle parole (ὀνόματα θηρεύων) e di gongolare tutto (ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος), se uno sbaglia a usare un termine? Quando dico che uno è "superiore" (τὸ κρείττους), che cos'altro credi che intenda dire se non "migliore" (τὸ βελτίους)? Non ti sto continuando a ripetere che migliore e superiore sono la stessa cosa? Immagina che un'accozzaglia di servi e di gente d'ogni risma, che non sa far niente—tranne forse adoperare i muscoli—, si riunisca insieme e stabilisca certe cose: secondo te sono queste quelle che io chiamo norme?

[SOCR.] Va bene, va bene, dottissimo Callicle: è così che la pensi?

[CALL.] Certo.

[SOCR.] Per la verità, mio caro (ὦ δαιμόνιε), sospettavo anch'io fin da prima che tu intendessi questo, quando dicevi "superiore"; se ti faccio domande, è solo per capire meglio il tuo pensiero. Senza dubbio tu non consideri due persone migliori

di una sola, e non giudichi i tuoi servi migliori di te per il fatto che sono più forti di te. Dai, ricominciamo da capo: quando dici i “migliori”, che cosa intendi, visto che non ti riferisci ai più forti? Però, spiegami (προδίδασκε) le cose con più gentilezza: se no, amico mio, potrei anche abbandonare la tua scuola (ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ).

[CALL.] εἰρωνεύη, Socrate.

[SOCR.] Per Zeto, ti assicuro di no! Eri tu che εἰρωνεύου πρὸς με, citandomi Euripide. Ma adesso dimmi chi sono i migliori (τοὺς βελτίους), secondo te.

[CALL.] Quelli che valgono di più (τοὺς ἀμείνους).

[SOCR.] Lo vedi che sei tu a giocare con le parole (ὀνόματα λέγεις), senza spiegare niente? (*modif.*)<sup>103</sup>

Come è stato già detto nel paragrafo 4.2.4, Callicle qui ricorre a un lessico che richiama la rappresentazione stilizzata di Socrate come sofista. Per quanto riguarda εἰρωνεύομαι, scorrendo le rese dello scambio tra Socrate e Callicle, si possono sostanzialmente raggruppare le scelte di traduzione in quattro categorie: 1) «ironizzare/fare dell'ironia»;<sup>104</sup> 2) «prendersi gioco di/schernire»;<sup>105</sup> 3) «fare finta di (essere ignorante)»;<sup>106</sup> 4) «fare giochi di parole».<sup>107</sup> Si possono inoltre notare alcune leggere discrepanze nella traduzione da una battuta all'altra e scelte isolate da parte di alcuni traduttori.<sup>108</sup>

Nei Dialoghi di Platone si trovano 13 occorrenze di parole legate alla famiglia di εἰρωνέω (ma mai εἴρων!).<sup>109</sup> Come si è visto, a seguito della tradizione aristotelica, l'εἰρωνεία diventa un tratto distintivo di Socrate; nei testi platonici sono tuttavia presenti diversi casi in cui questa caratteristica non riguarda Socrate. Si è già visto lo scambio del *Gorgia*, in cui si trova il verbo εἰρωνεύομαι utilizzato non soltanto da Callicle contro Socrate, ma ugualmente da quest'ultimo nei confronti del suo interlocutore. Si riscontrano in particolare tre casi (per un totale di 5 occorrenze) in cui i termini non sono né indirizzati a Socrate, né pronunciati da lui. Nel *Cratilo*, proprio all'inizio del dialogo,

---

<sup>103</sup> *Grg.* 489b7-e9. Ho deciso di lasciare l'espressione in greco e di suggerire una proposta di traduzione soltanto alla fine della discussione di tutti gli altri casi. Ho invece modificato la traduzione di φλυαρέω.

<sup>104</sup> NONVEL PIERI (1991); PETRUCCI (2014); DALFEN (2004); così intende anche Olimpiodoro, *ad loc.*

<sup>105</sup> SCHLEIERMACHER (1882); CROISSET (1923); IRWIN (1979); ZANETTO (1994).

<sup>106</sup> ROBIN (1980); CANTO-SPERBER (1987). Così intendono anche gli *Scholia Vetera*.

<sup>107</sup> DOODS (1959); ADORNO (2007); MACÉ (2003).

<sup>108</sup> Per esempio CANTO-SPERBER (1987) traduce «*Tu fais semblant d'être idiot, Socrate!*» e poi «*Je le jure par Zèthos, dont toi-même, Calliclès, tu t'es servi à plusieurs reprises quand tu faisais semblant de me de donner des conseils d'ami.*» GRIFFITH (2010) traduce «punzecchiare», che forse è memore del Socrate tafano della città dell'*Apologia*.

<sup>109</sup> Il TLG esclude l'occorrenza degli *Amatores* 133d8, che qui non analizzeremo.

Ermogene utilizza questa parole in rapporto all'atteggiamento di Cratilo:

[ERM.] E come lo interrogo e mi mostro desideroso di sapere che cosa mai stia dicendo, non spiega nulla (ἀποσαφεῖ) e εἰρωνεύεται πρὸς με, fingendo di ragionare qualcosa fra sé e sé, quasi sapesse al riguardo cose che, se volesse esprimerle chiaramente (σαφῶς εἰπεῖν), indurrebbero anche me a concordare e a dire quel che lui dice. Se dunque sei in grado di interpretare (συμβαλεῖν) in qualche modo l'oracolo (μαντεία) di Cratilo, ti ascolto con piacere<sup>110</sup>

Ermogene si lamenta con Socrate perché Cratilo non parla chiaramente ed evita di rispondergli: si tratta dunque di una questione di oscurità di linguaggio, al punto che il suo modo di parlare viene definito pari a quello di un oracolo.<sup>111</sup> Secondo Ermogene è chiaro che si tratta di uno stratagemma messo in atto per fingere (προσποιοῦμαι) una conoscenza stabile che non vuole rilevare chiaramente (σαφῶς εἰπεῖν).

Anche nel finale del *Sofista* occorre questo termine, quando lo Straniero propone la distinzione tra l'imitatore εὐήθης e quello che viene chiamato imitatore εἰρωνικός.

[STRAN.] Consideriamo pertanto chi imita tramite opinione come fosse un oggetto di ferro, se sia sano oppure se presenti in sé una qualche frattura.

[TEET.] Consideriamolo.

[STRAN.] La presenta e ben netta! Uno di costoro, infatti, è l'ingenuo che crede di conoscere le cose di cui ha soltanto opinione, mentre l'aspetto dell'altro è pieno di circospezione e di timore, per il fatto di vagabondare da un discorso all'altro, in quanto ignora le cose che fa mostra di conoscere di fronte agli altri.

[TEET.] Vi sono proprio entrambi questi generi che hai detto.

[STRAN.] Porremo quindi l'uno come un imitatore "semplice", l'altro come imitatore εἰρωνικόν?

[TEET.] Così pare.

[STRAN.]. E il genere di quest'ultimo lo diciamo a sua volta unico o duplice?

[TEET.] Vedi tu.

[STRAN.] Guardo e a me appare duplice. Vedo uno capace di εἰρωνεύεσθαι in pubblico (δημοσίᾳ), con lunghi discorsi (μακροῖς λόγοις), di fronte alle moltitudini (πρὸς πλῆθη); l'altro in privato, con brevi discorsi che costringono l'interlocutore a venire in contraddizione con se stesso.

---

<sup>110</sup> *Crat.* 383b8-384a5. Come si vedrà anche nel caso dell'*Eutidemo*, mi pare che l'azione di «fingere di pensare» sia una strategia complementare, ma non identica all'εἰρωνεύομαι. Il personaggio, in questo caso Cratilo, si serve di questa pausa enfatica per fingere di avere un sapere che poi, come fanno gli indovini, rivela *attraverso parole* poco chiare.

<sup>111</sup> Si è visto come «parlare per enigmi» sia proprio soprattutto di indovini e poeti.

[...]

[STRAN.] La sezione della tecnica imitativa che consiste nella produzione di contraddizioni, εἰρωνικοῦ μέρους che rientra nell'imitazione tramite opinione, che a sua volta ricade nel genere della produzione di apparenze che deriva dalla tecnica di produzione delle immagini, che è stata delimitata come una sezione, non divina ma umana, della produzione che consiste nella tecnica dei prodigi nei discorsi (θαύματα ἐν λόγοις), ebbene chi dica che il sofista è davvero “di questa stirpe e di questo sangue”, dirà, a quanto pare, l'assoluta verità.<sup>112</sup>

Quali sono le caratteristiche dell'imitatore εἰρωνικός? Innanzitutto, questa figura viene descritta per contrasto rispetto a un'altra, quella dell'imitatore “sempliciotto” (εὐήθης), la cui caratteristica è quella di credere di sapere (εἰδέναι) ciò di cui ha solo opinione (δοξάζει). Nel caso dell'imitatore εἰρωνικός, costui prova invece sospetto e paura perché, pur riuscendo ad avere un'apparenza di sapere davanti agli altri, grazie alla capacità di rigirare i discorsi (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν), è consapevole di non sapere: l'imitatore εἰρωνικός del *Sofista* inganna perciò volontariamente. Nel secondo passaggio, che coincide con la conclusione e presenta il riassunto finale, appare chiaro che il campo di applicazione di questo imitatore *ironico* è la produzione di θαύματα ἐν λόγοις.

Anche nelle *Leggi* il termine viene impiegato in senso paradigmatico, per definire una tipologia particolare di uomini empì; se tra costoro ci sono infatti alcuni uomini provvisti di un senso innato della giustizia, altri al contrario sono ben equipaggiati di δόλος, l'inganno, e ἐνέδρα, la capacità di tirare imboscate. Questi ultimi fanno parte della specie *ironica*, per la quale—dice l'Ateniese—né una né due morti saranno sufficienti come punizioni.<sup>113</sup>

È anche possibile che sia Socrate a rintracciare questa caratteristica nel proprio interlocutore. È il caso dell'*Eutidemo*, in cui Socrate attribuisce un atteggiamento *ironico* a Dionisodoro, anche se non si tratta di un'accusa aperta, dato che il termine non è a lui direttamente indirizzato.

E quello, facendo una pausa come se stesse esaminando qualcosa di importante, domandò εἰρωνικῶς (καὶ ὅς εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχῶν ὥς τι μέγα σκοπούμενος εἰπέ μοι ἔφη): «Dimmi, Socrate, hai uno Zeus patrio?». E io, avendo il sospetto che il

---

<sup>112</sup> *Soph.* 267ea7-268b3; *Soph.* 268c8-d4.

<sup>113</sup> *Lg.* 908d7-e2.

discorso sarebbe arrivato dove poi è finito, cercavo di sfuggire a un accerchiamento senza via d'uscita, e mi voltavo e rivoltavo come se fossi stato preso in una rete: (ἄπορόν τινα στροφήν ἔφευγόν τε καὶ ἐστρεφόμεν ἤδη ὥσπερ ἐν δικτύῳ εἰλημμένος): «Non ce l'ho, Dionisodoro», dissi. (*modif.*)<sup>114</sup>

La traduzione abituale di questo passo è «pausa ironica» o, secondo la proposta di Narcy di cui si è parlato, «sottraendosi»: <sup>115</sup> quello che dunque viene qui descritto sarebbe il silenzio. Ma in realtà εἰρωνικῶς fa riferimento al comportamento discorsivo di Dionisoro: l'erista, dopo essersi attardato in una pausa che simula un momento di concentrazione e riflessione, pone una domanda che non c'entra nulla con l'argomento di cui stavano discutendo.<sup>116</sup> Poco oltre è Socrate stesso a definire l'effetto che esercita su di lui l'εἰρωνεία dell'erista. La στροφή, in particolare, è la mossa che fanno i lottatori per sfuggire al proprio avversario (possiamo dunque intendere «rivolgere, deviare») e così Socrate si dichiara preso come in una rete da questa «torsione» delle parole.<sup>117</sup>

Negli ultimi quattro testi, tra i quali includiamo anche il passaggio del *Gorgia* già analizzato, l'accusa di εἰρωνεία è invece rivolta, in una maniera più o meno aggressiva, a Socrate. Va tenuto presente quali sono gli interlocutori che la formulano: Alcibiade, Trasimaco, Callicle e quella che si potrebbe chiamare “la voce della πόλις”.<sup>118</sup> Analizziamo i tre casi restanti. Nel I libro della *Repubblica* Socrate, dopo aver brevemente discusso con Cefalo, inizia a cercare con Polemarco la definizione di giustizia. La conversazione procede senza intoppi, ma il consenso che Polemarco accorda a Socrate appare un po' superficiale. Per questa ragione Trasimaco irrompe violentemente nella conversazione, lasciando momentaneamente pietrificati i due dialoganti. Socrate però si fa coraggio e cerca di ammansire Trasimaco:

Non penserai certo che, mentre se cercassimo oro non ci inchineremmo volontariamente l'uno di fronte all'altro durante la ricerca vanificando così la possibilità di scoprirlo, ricercando invece la giustizia, cosa che ha più valore di un mucchio d'oro, saremmo così dementi da cederci il passo a vicenda invece di

---

<sup>114</sup> *Euthd.* 302b3-8; ho necessariamente dovuto modificare la traduzione di REALE (2015b) che intende «e lui, indugiando molto molto ironicamente»; ho inoltre intenzionalmente rimosso la punteggiatura presente nell'edizione di Burnet, che contribuisce a veicolare il senso della traduzione di Reale.

<sup>115</sup> NARCY (1984) 46-57.

<sup>116</sup> Si confronti *Charm.* 160e3: Καὶ ὃς ἐπισχῶν καὶ πάνυ ἀνδρικῶς πρὸς ἑαυτὸν διασκεψάμενος, Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, in cui è il comportamento discorsivo di Carmide a essere definito coraggioso.

<sup>117</sup> NARCY (1984) 46-47.

<sup>118</sup> BURGER (1985) 143; anche SEDLEY (2002) 45 nota come soltanto i personaggi critici nei confronti di Socrate lo accusino di εἰρωνεία.

impegnarci sul serio per portarla alla luce. Stanne pur certo, amico. Ma, penso, non ne abbiamo le forze; è dunque molto più plausibile che noi si venga compatiti da voialtri, i forti e sagaci, invece che maltrattati.

E quello, sentitomi parlare, scoppiò in una grande risata sardonica e disse: «O Eracle! Ecco qui quella solita εἰρωνεία di Socrate! Io lo sapevo, tanto che avevo predetto a questi amici che tu non avresti voluto rispondere e avresti εἰρωνεύσοιο e fatto di tutto (πάντα μᾶλλον ποιήσοις) pur di non rispondere se ti si fossero poste delle domande».<sup>119</sup>

Di cosa sta accusando Socrate il retore di Calcedone? A giudicare da questo breve scambio, Trasimaco insinua che Socrate stia cercando di sviare il discorso per non rispondere, mostrandosi remissivo e parlando di cercatori d'oro, quando il retore gli ha chiesto in maniera molto chiara e franca di definire la giustizia, senza ricorrere al patrimonio di luoghi comuni. Come si è visto, Trasimaco è un interlocutore esigente, conosce sia la tecnica dei discorsi che Socrate e sa perciò ben riconoscere quando costui cerca di “fregarlo”.<sup>120</sup>

Anche l'Alcibiade del *Simposio* individua l'εἰρωνεία come tratto caratterizzante di Socrate, il quale «passa la sua vita εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων, ma quando poi si impegna seriamente e si apre, non so se uno ha mai visto le splendide qualità che ha all'interno: [...]». <sup>121</sup> Questa caratteristica di Socrate viene ribadita durante il suo racconto della seduzione di cui è stato vittima:

E lui, dopo avermi ascoltato, μάλα εἰρωνικῶς in quella maniera che è tutta sua e abituale disse: “Caro Alcibiade, rischi davvero di non essere uno stupido se quel che dici per caso è vero e c'è dentro di me una potenza per mezzo della quale tu possa diventare migliore. Una bellezza invincibile vedresti in me e completamente diversa dalla tua bellezza di forme. E se scordengola cerchi di metterti insieme a me e di scambiare bellezza con bellezza, be' hai in mente di prevaricare a mie spese non di poco, perché cerchi di acquistare, al posto dell'apparenza, la verità di ciò che è bello, e davvero “oro con rame” pensi di barattare.”<sup>122</sup>

Anche in questo caso l'interlocutore percepisce un tentativo di non affrontare

---

<sup>119</sup> *Resp.* 336e4-337a7.

<sup>120</sup> Anche il successivo πάντα μᾶλλον ποιήσοις mi sembra che faccia riferimento all'idea che Socrate è disposto a ricorrere a qualsiasi tattica discorsiva piuttosto che rispondere. Si ricordi che l'intervento di Trasimaco si apre dichiarando che non accetterà chiacchiere né luoghi comuni e dunque coincide con una domanda di grande rigore argomentativo.

<sup>121</sup> *Symp.* 216e4-7.

<sup>122</sup> *Symp.* 218d6-e2; ho dovuto modificare la sintassi.

frontalmente la questione che gli viene sottoposta, il fatto cioè che Socrate sia l'unico amante degno di Alcibiade e che per questa ragione il giovane voglia compiacerlo con le sue ricchezze e tramite la sua influenza politica. Non risponde perciò direttamente a ciò che gli è stato chiesto, ma—almeno così pare ad Alcibiade—devia il discorso su un altro piano.

Vi è infine la voce della πόλις, che viene riportata in una conversazione fittizia da Socrate stesso:

Ora mi si potrebbe dire: “Ma una volta via di qui, Socrate, non potresti startene zitto e quieto?” Ecco precisamente il punto su cui è più difficile persuadere alcuni di voi...Perché se affermo che ciò significherebbe disubbidire al dio, per cui di stare quieto non mi riuscirebbe, non mi crederete, ὡς εἰρωνευομένῳ.”<sup>123</sup>

La risposta fittizia che Socrate fornisce a un tale immaginario concittadino viene dunque interpretata come una forma di εἰρωνεία, perché Socrate fa ricorso a un'entità, il dio, che i suoi concittadini considerano come una scusa. Secondo la πόλις Socrate invoca l'ordine divino per non dover dichiarare che è sua responsabilità se continua ad andare in giro a interrogare e confutare.

Nell'accusa comune a tutte e quattro queste “voci” si può forse notare una differenza tra il senso in cui i tre interlocutori “reali” intendono l'εἰρωνεία e ciò che pensa la πόλις. Trasimaco, Callicle, Alcibiade, pur nella parziale diversità dei loro atteggiamenti, mostrano un atteggiamento diverso da quello del φιλόσοφος. Loro tratto comune è infatti la παρρησία, il parlar franco, caratterizzata da una forma di coraggio estremo e da un senso di libertà rispetto ai vincoli, entrambi espressione di una declinazione della morale aristocratica guerriera all'interno della comunità dialogica.<sup>124</sup> Ciò che i tre interlocutori rimproverano a Socrate è il fatto di utilizzare una *tattica discorsiva*, che si serve di una mossa astuta per evitare di parlare in modo franco e di rispondere alle

---

<sup>123</sup> *Apol.* 37e3-38a1.

<sup>124</sup> BURGER (1985) 144: « It is not only because of the superior insight they wish to communicate, but also because of their outspokenness in doing so that all three interlocutors consider themselves able to make an important contribution to the discussion. Alcibiades makes a point of excusing his frankness as the result of his present condition - *in vino veritas* - (*Sym.* 217e). But Thrasymachus and Callicles are proud of their outspokenness as a confirmation of their teaching: it exemplifies just *the kind of courage and freedom from constraint which they praise as the mark of human excellence*. They believe themselves capable, therefore, of overcoming the limitations of those who preceded them, who were insufficiently radical because they were held back by shame, based on merely conventional grounds» (corsivo mio).

domande.<sup>125</sup> Ai loro occhi Socrate è quel tipo d'uomo, il φιλόσοφος, che ricorre a uno stratagemma da codardo, a una mossa del discorso per vincere; per costoro, che considerano il discorso come una battaglia, Socrate non ha il coraggio di attaccare apertamente l'avversario.<sup>126</sup> Certamente bisogna distinguere l'accusa molto violenta e diretta di Callicle e di Trasimaco da ciò che dice Alcibiade. Quest'ultimo riconosce in Socrate due attitudini differenti: da un lato, secondo il suo *habitus* usuale, Socrate εἰρωνεύεται e scherza (παίζειν), dall'altro è in grado di mostrare il suo lato serio. Vi è qui un riferimento alla scelta del βίος e al valore che viene dato alla vita teorica: Trasimaco, Callicle, Alcibiade giudicano questa vita puerile, adatta solo ai bambini e ai giovani.<sup>127</sup>

Da questo panorama di occorrenze appaiono dunque chiari alcuni punti. Innanzitutto, non si può tradurre questa famiglia di parole con «ironia», «ironizzare», «ironicamente»: lo slittamento semantico avverrà, e con non poche incertezze, in testi tecnico-retorico e principalmente a partire dalla tradizione aristotelica. In secondo luogo, non bisogna dimenticare l'origine probabilmente colloquiale della parola e il suo legame con la rappresentazione della sofistica e di certi suoi attributi prodotta dalla commedia. Inoltre, se in parte l'εἰρωνεία può essere compresa come un atteggiamento in cui Socrate (ma non solo) «nasconde fingendo»,<sup>128</sup> va però sottolineata la natura

<sup>125</sup> Per questa ragione l'animale εἶρων per antonomasia è la volpe. Si veda il frammento di Filemone (fr. 93.6 PCG = 89 CAF). La volpe, elusiva per eccellenza, è anche animale πανούργος, altro aggettivo che troviamo associato a Socrate. In Alceo la volpe è un certo tipo di uomo, come Pittaco, in grado di acquattarsi e catturare con una rete, a sorpresa. L'εἶρων è insomma chi esercita l'astuzia del più debole. Agli attacchi remissivi e disonesti della volpe si contrappone lo scontro frontale del leone e in questo senso i due animali vengono interpretati come simboli della tattica e della forza. In questo senso l'ἀλαζών può essere considerata la modalità "omerica" di affrontare la discussione, mentre l'εἶρων assomiglia a una tattica odissiaca. Sulla volpe e la μῆτις si vedano le pagine di DETIENNE / VERNANT (1978) 41-52.

<sup>126</sup> BURGER (1985). Commentando un brano di Pascal scritto apertamente in polemica con Platone (*Les Provinciales*) SCHOENTJES (2001) 47 nota «dans sa recherche de vérité, la maïeutique ne craint pas d'user, voire d'abuser, des ficelles de l'art oratoire. [...] la fausse naïveté [così intende l'*eironeia* socratica, anche se riconosce le difficoltà che sorgono da questa lettura] est redoutable parce qu'elle fait baisser la garde à l'adversaire. Socrate tire sa force du fait qu'il feint la faiblesse». È esattamente in questo modo che gli avversari leggono il comportamento di Socrate, salvo voler dimostrare la propria superiorità "stanandolo".

<sup>127</sup> Sebbene non distingua chiaramente εἰρωνεία e ironia, FRIEDLÄNDER (1979) 191 sembra aver colto almeno in parte la vera natura della prima, dal momento che l'accusa di Trasimaco viene tradotta con «Lo sapevo che non avresti voluto rispondere ma giuocare a nascondino (εἰρωνεύσοιο).

<sup>128</sup> LANE (2006) 52, secondo la quale: «Admittedly, someone can be accused of being an *eirōn* only if the *eirōneia* has been detected by a second party, which means that at least a purported attempt at concealment, if not necessarily what was being concealed, has been exposed (whether that accusation was well founded may then itself be further judged by another party, such as the audience of a play or the reader of a Platonic dialogue.) But just as an ascription of adultery does not mean that the purported adulterer did so stray, so an ascription of *eirōneia* does not establish that the purported *eirōn* actually did (intend to) deceive». Bisogna però aggiungere che l'accusa di εἰρωνεία, come si è visto, veicola anche un

eminentemente verbale di questo “astuto” stratagemma, proprio dell’εἴρων. Infine, questo tipo di tattica nasconde l’intenzione di deviare il discorso, mostrandosi inoffensivi per lanciare un attacco che vorrebbe non essere percepito. Va comunque precisato che in alcuni passaggi, come quello delle *Leggi*, è possibile iniziare a percepire una diversa accentuazione del significato principale di εἴρων: se infatti da Aristofane e ancora nella rappresentazione platonica dei personaggi può essere tradotto con «intortare», «intortatore», raggirare cioè il proprio interlocutore utilizzando varie strategie discorsive (giochi di parole, puntigliosità linguistica, omissione di parti del discorso),<sup>129</sup> nelle *Leggi* l’espressione sembra iniziare a svincolarsi dal puro ambito linguistico per passare a indicare un rapporto con la simulazione più in generale.

#### 5.1.2.4.2. L’εἴρωνεία nascosta

Che ad esprimere questi giudizi siano i più fieri e indomiti interlocutori di Socrate non esclude la possibilità che costui ricorra effettivamente a stratagemmi discorsivi.<sup>130</sup> Nei Dialoghi diversi personaggi denunciano la manipolazione o la deviazione del discorso operata da Socrate, ma non tutti si avvalgono del termine εἴρωνεία. In alcuni casi si tratta di personaggi impegnati in una discussione di alto livello teorico, familiari con le regole della discussione e non sono prevenuti rispetto a Socrate; altri invece sembrano evitare il termine per la pericolosa vicinanza del loro operato alle tecniche e alle posture della sofistica. Si esamineranno soltanto due esempi, anche se il fenomeno meriterebbe di essere analizzato più diffusamente in tutto il *corpus*, perché, come si vedrà, l’εἴρωνεία socratica può concretizzarsi in diversi modi, che variano a seconda degli interlocutori che Socrate ha di fronte.

All’inizio del V libro della *Repubblica* Adimanto e Polemarco rimproverano Socrate e lo richiamano per così dire all’ordine, nel momento in cui egli sta per introdurre un nuovo argomento di discussione, cioè le forme politiche degenerate.

E io stavo per esporne la successione, nell’ordine in cui a me parevano derivare

---

certo immaginario e che non solo bisogna identificarla, ma ci dice qualcosa anche di chi la pronuncia come di chi si astiene (cfr. paragrafo seguente), magari ricorrendo ad altre espressioni.

<sup>129</sup> VERNHES (2002a) propone per εἴρων la traduzione «embobinard», riuscendo così a conservare anche il suffisso peggiorativo. «Intortare» (<lat. intorquere) permette di mantenere almeno l’idea di torsione/raggiro verbale. È possibile perciò supporre che il termine εἴρων sia nato da un gioco linguistico tra εἴρω ed εἴρω.

<sup>130</sup> Sono soprattutto gli studi di Livio Rossetti e Michel Narcy ad avere messo in luce questo aspetto; cfr. bibliografia finale.

l'una dall'altra; ma Polemarco—che sedeva un po' lontano da Adimanto—allungò la mano, prendendogli il mantello sopra la spalla, lo trasse a sé e chinandosi a sua volta, tutto proteso verso di lui, gli mormorò qualcosa di cui non sentimmo nulla tranne questo: “Lo lasceremo andare (ἀφήσομεν) così, o che cosa facciamo?”

“Assolutamente no” disse Adimanto parlando ormai ad alta voce.

E io: “Che cos'è insomma” dissi “che voi non volete lasciar andare (ἀφίετε)?”

“Te” disse lui.

“E perché mai? chiedi io.

“A noi sembra” disse “che tu, per paura, lasci perdere (ἀπορραθυμείν) e rubi (ἐκκλέπτειν) un intero aspetto del discorso (certo non il minore) per non doverlo discutere, e che tu abbia pensato di poterci sfuggire (λήσειν) lasciando cadere un po' alla leggera quel detto secondo cui, a proposito delle donne e dei figli, a chiunque dovrebbe esser chiaro che saranno comuni le cose degli amici”.<sup>131</sup>

I due personaggi, che confabulano come per tramare un complotto contro Socrate, lo accusano di voler omettere, per codardia o pigrizia (ἀπορραθυμέω), e rubare (ἐκκλέπτω) tutta una parte del discorso, certamente non la meno importante (ἐλάχιστος); per questa ragione, hanno deciso di non lasciarlo andare (ἀφήμι) e di non permettergli di scappare e nascondersi (λανθάνω).<sup>132</sup>

A seguito di una votazione improvvisata questa decisione ottiene l'unanimità, Trasimaco incluso, con l'eccezione ovviamente del voto di Socrate, che anticipa come questa cattura (ἐπιλαμβάνομαι),<sup>133</sup> e il discorso atteso dai presenti potranno provocare grossi problemi. Se Socrate mostra reticenza nell'analizzare queste questioni, è perché teme che saranno fonte di incredulità. I diversi appelli al coraggio, pronunciati sia dagli interlocutori che da Socrate rivolto a se stesso,<sup>134</sup> costituiscono una prova della veridicità dell'accusa, perché—come ripete a più riprese—il suo compito non è assolutamente facile e affrontare l'argomento richiede una grande dose di impegno. Al contrario dei sofisti e degli uomini politici privi (apparentemente) di vergogna, Socrate mostra la sua fragilità: quella di chi si lancia in un'impresa conoscitiva il cui il risultato

---

<sup>131</sup> *Resp.* 449a7-c5.

<sup>132</sup> Ritorna qui l'immagine della cattura con cui si era aperta la *Repubblica*. Si noti che il verbo ἀπορραθυμέω significa «omettere per codardia e/o per indolenza», ma, considerato il riferimento seguente al coraggio, è più probabile che i due accusino Socrate di codardia.

<sup>133</sup> «Trattenere, catturare»; Socrate sembra dunque proseguire con la metafora del furto e della cattura. Si è vista inoltre l'importanza dell'immagine della caccia e della rete per l'εἰρωνεία. FRIEDLÄNDER (1979) 192, che comunque non distingue le due nozioni, parla tuttavia di «un ironico involuparsi nella rete».

<sup>134</sup> Socrate chiede a Glaucone se cerca di incoraggiarlo e Glaucone conferma (*Resp.* 450d6); Socrate fa riferimento al coraggio (450d8 e 451a8-9); Glaucone fa riferimento al coraggio (451b3).

non è dato per scontato.

Si ha dunque qui l'esibizione di quella riformulazione radicale dei valori e delle credenze della πόλις, che nei Dialoghi non è soltanto invocata o argomentata attraverso il procedimento dialettico, ma agita innanzitutto tramite la messa in scena e la rappresentazione. Come ha sostenuto Vegetti, l'esitazione di Socrate è «un dispositivo drammaturgico destinato da un lato ad acuire l'interesse dell'ascoltatore/lettore, dall'altro a segnalare l'imminenza di un drastico innalzamento del livello teorico del dialogo»;<sup>135</sup> ma rappresenta anche un tentativo di mostrare il rapporto fra il vero filosofo e la conoscenza, un rapporto incentrato su una forma di coraggio nuova, purificata dagli eccessi della tracotanza e della semplice vittoria agonistica, in vista di quell'unico fine che conta, cioè la verità.<sup>136</sup>

La condizione di dubbio e costante ricerca in cui si trova rende il suo compito temibile (φοβερόν) e rischioso (σφαλερόν); quel che è più grave, dal suo punto di vista, non è tanto la possibilità di incorrere nel riso, ma di «mancare la presa sulla verità, e di precipitare non da solo, ma trascinando con me anche gli amici, proprio sulle cose in cui meno si dovrebbe cadere in errore». <sup>137</sup> Si può perciò osservare come Socrate sia preoccupato non soltanto per il livello di certezza epistemica di cui dispone per formulare il proprio discorso, ma, ancor più, dell'effetto che l'errore potrebbe provocare sulla comunità dei φίλοι.<sup>138</sup> Il timore di ingannare i presenti è però mitigato dalla “assoluzione” di Glaucone, come nel caso di omicidio involontario.<sup>139</sup> Anche nell'*incipit* di Socrate, dunque, è presente l'orizzonte del destinatario e anche qui si chiede aiuto agli dei o, meglio, a una dea in particolare, Adrasteia<sup>140</sup>.

---

<sup>135</sup> VEGETTI (2000b) 13.

<sup>136</sup> Su questo tema si veda il già citato studio di LORAUX (1982). Come si è già detto, Socrate non è lo stesso personaggio in tutti i Dialoghi; ma il fatto che in questo momento il suo personaggio dia concretamente corpo all'autorappresentazione del φιλόσοφος che attraversa i Dialoghi, mi sembra che rappresenti più di un segnale per giudicare in senso costruttivo le proposte della *Repubblica*.

<sup>137</sup> *Resp.* 451a2-4: ἀλλὰ μὴ σφαλεῖς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους συνεπιπασσόμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι.

<sup>138</sup> È un segnale, insomma, del senso di responsabilità che, secondo Socrate e a differenza per esempio del *Gorgia* platonico, dovrebbero mostrare tutti coloro che prendono la parola.

<sup>139</sup> Anche in conclusione del discorso di Timeo (*Criti.* 106b1-3), costui fa riferimento all'ambito del diritto, richiedendo socraticamente una pena conveniente, qualora sia stato detto qualcosa di scorretto. A differenza che nel brano della *Repubblica*, però, qui si invoca la punizione anche nel caso di errore involontario. Anche nel *Gorgia* (*Grg.* 472c) è presente la necessità di scontare una pena se si commette ingiustizia, anche se solo a livello discorsivo.

<sup>140</sup> La dea era associata a Nemese o, meglio, era in origine un suo epiteto e si ritiene che significhi «l'inevitabile». Dea della necessità, collegata in particolare con la punizione, è anche una delle nutrici di Zeus bambino nella grotta del monte Ida; per questa ragione nella tradizione orfica è considerata come legislatrice.

In questo caso l'εἰρωνεία consiste nel passare sotto silenzio un aspetto della discussione, che Socrate non vuole affrontare perché non si sente all'altezza, ma soprattutto perché non vuole coinvolgere i φίλοι in un'impresa discorsiva della cui certezza non è sicuro. Per schivare il discorso ha dunque tentato di parlare d'altro, dimenticando in modo del tutto volontario di discutere tutti gli aspetti che aveva promesso di discutere.

Anche nel *Filebo* si verifica una situazione parzialmente simile. Socrate sta discutendo con Protarco, sostituto del radicale Filebo, che comunque in questa fase non ha ancora del tutto smesso di intervenire. Sebbene l'oggetto del contendere sia la scelta del βίος migliore, tra la vita di piacere e quella dedita al sapere, in questo momento Socrate sembra aver imboccato un'altra strada e si è messo a formulare un mito su un presunto dono divino, regalato agli uomini da un qualche Prometeo (τινος Προμηθέως) insieme a un fuoco abbagliante.<sup>141</sup> Oltre a ciò Socrate cita una φήμη, un messaggio divino, che gli antichi, più vicini agli dei, avrebbero trasmesso loro. Da questo messaggio appare chiaro che la realtà, essendo costituita da uno e molteplice, ha in sé connaturato il limite e l'illimitato. Insieme al dono e al messaggio il racconto stabilisce inoltre qual è la condizione originaria degli uomini, ciò che gli dei hanno posto come loro compito: «indagare, imparare e insegnare gli uni agli altri in questo modo» (οὕτως...σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους).<sup>142</sup>

Il contenuto del mito appare solo parzialmente chiaro a Protarco, che chiede perciò ulteriori delucidazioni. Socrate allora si serve dell'esempio delle lettere dell'alfabeto per far comprendere al proprio interlocutore il rapporto tra limite e illimitato. Rivolgendosi a Filebo, Protarco commenta soddisfatto il discorso di Socrate, che gli ha permesso di capire il punto precedente. Interviene però Filebo, che pur concordando con Protarco, si mostra sospettoso nei confronti di Socrate: perché diamine ha tirato in causa questo discorso proprio ora e quali sono le sue intenzioni?<sup>143</sup>

Anche in questo caso Socrate cerca di passare sotto silenzio la questione, rimandando a un altro momento la risposta, e riprende il filo dei propri discorsi come se nulla fosse.<sup>144</sup> Sebbene Socrate precisi ulteriormente il proprio pensiero, Filebo fa notare a Protarco che di nuovo Socrate non ha chiarito in che senso le cose dette finora

---

<sup>141</sup> *Phlb.* 16b3-18c.

<sup>142</sup> *Phlb.* 16e3-4.

<sup>143</sup> *Phlb.* 18a1-2. Intendo in questo modo βουλόμενος, per sottolineare il sospetto di Filebo.

<sup>144</sup> *Phlb.* 18a3-d2.

sono collegate all'argomento iniziale.

[FIL.] Protarco, io ho compreso queste affermazioni che mi sono risultate più chiare rispetto a quelle precedenti, ma, a mio avviso, anche ora manca al discorso quello stesso risolto che avevo indicato prima.

[SOCR.] Intendi forse, Filebo, cosa c'entra tutto questo con il nostro discorso?

[FIL.] Sì! Questo è ciò che cerchiamo, da tempo, io e Protarco.

[SOCR.] Proprio nel momento in cui già vi trovate su di esso, tu dici che voi lo andate cercando da tempo.<sup>145</sup>

L'improvviso ritrovamento di ciò che stavano cercando viene immediatamente spiegato da Socrate. La loro ricerca verte sulla scelta tra vita di piacere e di pensiero, di cui si è stabilita per ciascuna di essa la natura unitaria; il precedente discorso ha però sollevato il problema di come queste unità appaiano allo stesso tempo di natura molteplici e unitarie.<sup>146</sup>

L'intervento di Protarco testimonia la sua reazione a questa direzione che Socrate ha impresso al discorso:

Non so bene come, ma Socrate, con le sue giravolte (κύκλω πως περιαγαγών) ci ha portati (ἐμβέβληκε), Filebo, in una questione certo non da poco (οὐκ εἰς φαῦλόν γε ἐρώτημα). Vedi chi di noi due risponderà alla presente questione. Sarebbe forse ridicolo che io, che sono subentrato integralmente nel discorso, lo riconsegni di nuovo a te, a causa della mia incapacità di rispondere alle domande ora poste, ma sarebbe molto più ridicolo se nessuno di noi potesse farlo. (*modif.*)<sup>147</sup>

Come negli esempi in cui l'accusa di εἰρωνεία viene apertamente formulata, ritroviamo qui alcuni elementi che la caratterizzano: secondo l'interlocutore si tratta infatti di una modalità con cui Socrate conduce il discorso, grazie a giravolte, torsioni e astuzie, per confinare l'avversario in un angolo preciso del discorso o sfuggire un argomento. Con quest'accusa, inoltre, l'interlocutore segnala la sua difficoltà a rispondere.

Protarco non è però soltanto in grado di smascherare questo atteggiamento; è anche capace di riportare la discussione a un livello teorico elevato e di costringere Socrate a

---

<sup>145</sup> *Phlb.* 18d3-e4. A questa osservazione può essere confrontata quella del V libro della *Repubblica*, in cui Socrate fa notare che ciò che stanno cercando da tempo, la giustizia, rotolava da tempo davanti a loro.

<sup>146</sup> *Phlb.* 18e6-19a2.

<sup>147</sup> *Phlb.* 19a3-b2. Ho modificato la traduzione di ἐμβάλλω.

impegnarsi in modo serio.<sup>148</sup> Secondo il giovane, infatti, il suo interlocutore sta solo cercando di metterli in difficoltà, in un momento in cui non sono ancora in grado di fornire una risposta soddisfacente. Tocca allora a Socrate rispondere, scegliendo se adottare il metodo diairetico oppure no.<sup>149</sup>

Di questo atteggiamento Socrate viene tacciato anche da Ippia, sebbene anche in questo caso non si ricorra al lessico anti-sofistico che abbiamo visto all'opera nel paragrafo precedente. In un passaggio della loro discussione, in cui Socrate cerca di far cadere Ippia in un tranello antilogico, il sofista mostra di essere capace di intercettare l'atteggiamento *ironico*:

[IPP.] Socrate, tu intrecci sempre ragionamenti di questo tipo (ἀεὶ σὺ τινὰς τοιούτους πλέκεις λόγους) e, circoscrivendo uno degli aspetti più controversi del discorso, ti attacchi a questi esaminandolo punto per punto e non ti misuri con l'intero argomento su cui verte il discorso.<sup>150</sup>

Questi tre casi registrano però sfumature diverse dell'accusa, celata, di εἰρωνεία. Se nella *Repubblica* Socrate decide di percorrere un'altra strada discorsiva, tacendo un argomento complicato, su cui alla fine ammetterà la propria incertezza, nel *Filebo* e nell'*Ippia* si tratta più propriamente della capacità di condurre la discussione influenzandone l'andamento grazie a trame e intrecci.

La differenza con i casi di vera e propria εἰρωνεία, perciò, non deriva tanto dalla pratica in sé, ma dal contesto e dagli interlocutori che Socrate ha di fronte in questi tre dialoghi. Per gli interlocutori che pronunciano apertamente l'accusa di εἰρωνεία, dunque, essa non è solamente un modo di affrontare il discorso, un tentativo di mostrarsi inoffensivo, ma diventa anche il simbolo di un tipo di vita, l'εἴρων, colui che, facendo ricorso all'astuzia, si sottrae alla παρρησία pubblica e rinuncia sia alla morale aristocratica sia ai suoi doveri civici. Agli occhi di Trasimaco e di Callicle in particolare, Socrate non è altro che un codardo, uno di quegli uomini che passano il loro tempo a ciarlare e che non si consacrano mai alla vita degna di un ἀνὴρ.<sup>151</sup> Negli ultimi casi citati, in cui gli interlocutori non imputano esplicitamente questa accusa a Socrate non si

---

<sup>148</sup> *Phlb.* 19d6-e5.

<sup>149</sup> *Phlb.* 20a1-8.

<sup>150</sup> *Hipp. Mi.* 369 b-c.

<sup>151</sup> LANE (2006) 62-63.

tratta invece di retori o politici, di persone cioè che, assecondando il δῆμος, recepiscono il lessico anti-sofistico di questa parte della popolazione e lo sfoderano quando si trovano in difficoltà. Si tratta invece di amici, che dunque non hanno alcun interesse a screditare Socrate (*Repubblica*); di interlocutori teoricamente preparati e che sono esperti della discussione dialettica (*Filebo*); di sofisti veri e propri, che non possono perciò utilizzare gli stessi termini dispregiativi della πόλις per accusare i propri rivali di comportamenti scorretti. Inoltre, se Socrate rifiuta le sprezzanti accuse di εἰρωνεία di Trasimaco, di Callicle e, in maniera un po' mitigata, di Alcibiade e della città,<sup>152</sup> soprattutto nella *Repubblica* sembra in qualche modo accettare l'accusa di viltà, proprio perché il suo compito non è assolutamente facile e affrontare l'argomento richiede una grande dose di impegno. Ma al contrario dei sofisti e degli uomini politici, Socrate mostra la sua fragilità, quella di chi si lancia in un'impresa conoscitiva di cui il risultato non è dato per scontato. Si ha dunque qui l'esibizione di quella riformulazione radicale dei valori e delle credenze della πόλις, che nei Dialoghi non è soltanto invocata o argomentata attraverso il procedimento dialettico, ma agita tramite la messa in scena e la rappresentazione. Se è vero che tale strategia di scrittura drammatica serve a stimolare l'interesse del lettore e ad accrescere l'importanza di ciò che sarà detto, essa ha tuttavia come obiettivo anche quello di mostrare *nei fatti* il rapporto tra il vero φιλόσοφος e il processo di costruzione del sapere. Si tratta infatti di un rapporto che domanda un nuovo atteggiamento e forse persino una nuova forma di coraggio, purificata dagli eccessi ubristici e dal semplice desiderio di vittoria agonistica; una forma di coraggio che mira innanzitutto a quella che per Platone è la dimensione primaria dell'uomo, il sapere, perché è soltanto a partire da questa pratica che tutte le altre attività umane possono essere rifondate.

#### 5.1.2.4.3. *Appunti per uno studio dell'ironia nei Dialoghi*

Come si è cercato di mostrare l'εἰρωνεία dei Dialoghi non può essere scambiata con l'ironia. Ma allora bisogna pensare che l'ironia sia un fenomeno completamente assente dai Dialoghi?<sup>153</sup> Si propongono qui alcune osservazioni che, lungi dal risolvere la

---

<sup>152</sup> Il caso dell'*Apologia* è invece in parte diverso: qui la strategia dell'εἰρωνεία è vista soprattutto come parte del bagaglio sofistico di Socrate, mentre corrompe i giovani introducendo nuove divinità.

<sup>153</sup> Che è quello a cui sembra in parte giungere LANE (2011). DICKEY (1996) 117-118, che si concentra soltanto sull'uso delle allocuzioni nei Dialoghi (come «sapientissimo Callicle»), ritiene che questi

questione, tentano piuttosto di enucleare alcuni problemi che le ironie presenti nei testi platonici sollevano.<sup>154</sup>

L'ironia è un caso esemplare di *mot piégé*: come nota Pierre Schoentjes, la nostra familiarità con questo termine, come pratica e come nozione, è tale da differenziarla da altri fenomeni linguistici.<sup>155</sup> La sua problematicità deriva dunque in parte dall'intuitiva comprensione che si ritiene di avere di questo fenomeno. Un ulteriore elemento di complicazione dipende però dalla molteplicità di concretizzazioni che l'ironia realizza: per fare un solo esempio, solitamente vengono distinte un'ironia delle parole e un'ironia delle cose. Come evidenza René Nünlist, già negli scolii l'ironia manifesta la sua natura sfuggente ed efficacemente la definisce «a slippery issue and apt to cause severe headaches, both conceptually and terminologically. It comes perhaps as a minor consolation that this seems to have been the case from the earliest attestations on».<sup>156</sup>

Fino alla metà del secolo, l'interesse per l'ironia era diffuso quasi soltanto in ambito filosofico e in ogni caso, anche se applicata a testi letterari o drammatici, era fortemente informata da categorie filosofiche, basti pensare a nozioni come quelle di ironia socratica, ironia tragica, ironia romantica.<sup>157</sup> A partire dagli anni Sessanta l'ironia è invece diventata oggetto di studio in quanto pratica linguistica, innanzitutto letteraria

---

elementi servano in realtà ad esprimere il predominio di chi li enuncia, nel caso dei Dialoghi il personaggio di Socrate.

<sup>154</sup> Nel caso di Platone intendo qui l'ironia verbale, creata dalla lettera del testo, e l'ironia drammatica, creata dalla relazione/concatenazione di eventi con altri eventi o di eventi e parole; SCHONTJES (2001) suggerisce comunque di parlare sempre di ironie al plurale, data la variabilità anche storica di questo concetto. Per il fenomeno nel mondo greco si veda il recente contributo di BRAOUNOU (2014), che viene definito come preliminare a uno studio in corso sull'ironia nei testi bizantini. RISPOLI (1992) accenna a un progetto più ampio, di cui però, a mia conoscenza, non è ancora stata data pubblicazione. NÜNLIST (2000a) dedica spazio al fenomeno in un lavoro sulla critica letteraria praticata dagli scolii. Aristotele (*Rhet.* 1420a1-3) parla di εἰρωνεία in rapporto a una tecnica retorica, ma l'interpretazione del passo resta non del tutto chiara, cfr. BRAOUNOU (2014) 311-314. La prima definizione classica si trova in *Rhet. Alex.* 21.

<sup>155</sup> SCHOENTJES (2001) 18: «Le succès de l'ironie dans le discours des sciences humaines en général, et dans celui de la critique littéraire en particulier, s'explique certainement en grande partie par la familiarité tant avec la pratique de l'ironie qu'avec la notion elle-même. Cette intimité avec un procédé littéraire et le mot qui le désigne est assez exceptionnelle, et on notera qu'elle est inexistante dans le cas de la métaphore, de la métonymie ou de la synecdoque, pour ne retenir que les trois autres grands tropes de la rhétorique, et sans même parler de la catachrèse»; similmente PADUANO (1983) 61 e NÜNLIST (2000b) 67.

<sup>156</sup> NÜNLIST (2000a) 212-213 concentra la sua attenzione sull'ironia retorica e nota come negli scolii essa potesse essere indicata con espressioni diverse; sottolinea però che in questo tipo di testi εἰρωνεία ha sempre il significato di «ironia retorica», mentre il termine non è mai utilizzato per designare altri fenomeni che noi siamo abituati a etichettare come forme di ironia. È il caso in particolare della cosiddetta ironia drammatica; *contra* RISPOLI (1992).

<sup>157</sup> Negli ultimi decenni sono usciti diversi lavori di grande pregio sulla storia dell'ironia: non è qui possibile rendere conto di tutti, ma quello a cui questa ricerca deve molte riflessioni è il già citato SCHOENTJES (2001).

e poi come fenomeno discorsivo più generale.<sup>158</sup> Negli ultimi decenni in particolare diversi studiosi, soprattutto linguisti, hanno infatti tentato di formulare teorie che fossero in grado di formalizzare le caratteristiche dell'ironia.<sup>159</sup> Pur nella loro diversità, l'aspetto interessante di tutte le moderne teorie linguistiche è che mettono in relazione l'ironia con l'idea di *acting*: l'ironia comporterebbe dunque una teatralizzazione della scena nella quale avrà luogo la comunicazione ironica.<sup>160</sup> Essa segnala inoltre un atteggiamento critico dell'enunciatore ironico verso un determinato universo di valori, all'interno di un genere di comunicazione in cui il compito del destinatario è quello di individuare i posizionamenti degli attori coinvolti: questo aspetto la caratterizza in effetti come uno dei fenomeni meno irriflessi e automatizzabili del linguaggio.<sup>161</sup> Se dunque l'ironia discorsiva ha attraversato un periodo di grande fortuna critica, non altrettanto può dirsi dell'ironia letteraria e dei problemi che sorgono nella sua interpretazione, poco affrontati nella loro specificità.<sup>162</sup> Un caso esemplare è quello sottolineato da Schoentjes, che ha giustamente notato che per interpretare l'ironia letteraria il lettore si forma un'immagine dell'autore a partire da un insieme di informazioni di cui dispone;<sup>163</sup> trattandosi inoltre di un fenomeno contestuale, l'ironia è più difficile da percepire in situazioni a cui non siamo familiari per epoca e/o luogo e si potrebbe estendere la difficoltà alle *occasioni*, cioè a determinati contesti sociali.<sup>164</sup> Ma se, come nota Hamon, «tutto è sociale nell'ironia», questo significa che i suoi materiali

---

<sup>158</sup> Oltre alla neoretorica, se ne sono occupati Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov.

<sup>159</sup> Il primo ad applicare un approccio pragmatico all'ironia è stato Grice, GRICE (1975) e (1978). Altre recenti teorie sono quella di Sperber e Wilson (teoria della menzione ecoica), Clark and Gerrig (teoria della simulazione), Ducrot (teoria polifonica).

<sup>160</sup> HAMON (1996) 11. Ma già negli scolii troviamo, in riferimento all'ironia retorica, le espressioni ἐν ὑποκρίσει e καθ' ὑπόκρισιν. Cfr. NÜNLIST (2000a) 213 nn. 70 e 72; tuttavia, per quanto riguarda l'ironia drammatica riscontrabile in testi narrativi, NÜNLIST (2000b) 82-85 preferisce utilizzare i termini della narratologia intradiegetico ed extradiegetico e considera insoddisfacente l'espressione ironia drammatica.

<sup>161</sup> Da ciò dipende la difficoltà di un approccio esclusivamente semantico all'ironia: da un punto di vista strettamente linguistico, fenomeni come la lessicalizzazione o la grammaticalizzazione, sono praticamente impossibili. Ringrazio Claudia Turolla, che mi ha gentilmente messo a disposizione il materiale da lei presentato durante il seminario dei dottorandi di Trento sull'ironia, e il professor Fulvio Ferrari per la proficua occasione di riflessione.

<sup>162</sup> HAMON (1996) è a mia conoscenza l'unico contributo sistematico sul tema. Per ironia letteraria intendo qui l'ironia testuale di opere che hanno carattere narrativo o drammatico.

<sup>163</sup> SCHOENTJES (2001) 146; si veda anche NÜNLIST (2000a) 213 n. 69: «The determination of rhetorical irony appears to be one of those fields of literary criticism where the subjective element is particularly hard to overcome».

<sup>164</sup> SCHOENTJES (2001) 147; HAMON (1996) 39: «Étroitement embrayé sur les valeurs du moment, voire de l'actualité, le texte ironique risque donc de devenir incompréhensible dès qu'il s'est décontextualisé dans le temps».

prediletti, soprattutto quando essa assume la forma scritta, sono i diversi sistemi di valori presenti in ogni società. Forse è proprio per questo che troviamo l'ironia nei Dialoghi: ciò a cui mirano è innanzitutto la decostruzione, la denuncia, la presa di distanza da un sistema di norme e di comportamenti morali, sociali e politici. L'ironia è la forma che per eccellenza è in grado di mettere in luce lo scarto da un sistema di regole.<sup>165</sup> Tuttavia, e questo è un punto non secondario, l'ironia ha come obiettivo primario quello di ribaltare o modificare i rapporti esistenti o di contestare in modo globale specifiche modalità di argomentazione e ragionamento.<sup>166</sup> L'ironia inoltre funziona secondo uno schema a tre poli: chi pronuncia l'enunciato ironico, chi ne è l'oggetto e chi lo percepisce. A volte l'oggetto e il percettore dell'ironia possono coincidere, ma comunque si voglia intendere il modello ironico, non si può fare a meno di un ricettore attivo.<sup>167</sup>

Sulla scorta di queste osservazioni e una volta escluso che l'εἰρωνεία, nella sua accezione platonica, coincida con l'ironia, è forse possibile rivolgersi all'ironia dialogica con la mente sgombra da alcuni decennali pregiudizi sull'ironia socratica e con qualche strumento supplementare che permetta di analizzare il modo specifico in cui essa opera nei testi di Platone.

Come si è visto, gli studi sull'ironia hanno messo in relazione il crescente interesse per questo fenomeno con il Romanticismo tedesco e più in generale con l'Ottocento. Nel caso dell'ironia tragica è possibile addirittura datare la creazione dell'espressione, risalente a un articolo del 1833 del vescovo Thirlwall.<sup>168</sup> Se poi è vero che alla nostra conoscenza manca una compiuta trattazione teorica di questo fenomeno, soprattutto per i secoli V e IV a.C., questa constatazione non deve portarci a escludere *tout court* la

---

<sup>165</sup> HAMON (1996) 9-10.

<sup>166</sup> HAMON (1996) 23.

<sup>167</sup> RISPOLI (1992) 23 n. 11: «La presenza del punto di vista, e cioè dell'osservatore ermeneuta, è in realtà indispensabile, sia nel testo letterario che nella vita reali. In effetti, *non esistono eventi intrinsecamente ironici*: esiste una ristrutturazione ironica della concatenazione o della concomitanza degli eventi, fatta da un individuo attraverso una opportuna selezione e connessione degli eventi medesimi» (*corsivo mio*). RISPOLI (1992) considera l'ironia un fenomeno in cui è sempre presente una vittima.

<sup>168</sup> THIRWALL (1833). DRESDEN (1976) nota però che, se a costui va attribuita la prima trattazione "scientifica" del fenomeno, illustrata a partire dall'*Edipo Re*, l'espressione è già utilizzata da Friedrich Schlegel. Sull'*Edipo Re* come tragedia dell'ironia tragica *par excellence* si veda PADUANO (1983) 66, che sottolinea come in quest'opera il fenomeno si dispieghi essenzialmente grazie all'opposizione che attraversa il linguaggio; sempre secondo PADUANO (1983) l'impiego fatto da Thirlwall di questa etichetta è comunque molto limitato.

presenza del fenomeno,<sup>169</sup> anche perché gli scolii ci testimoniano una certa consapevolezza di questo meccanismo.<sup>170</sup>

Una prima distinzione utile per i dialoghi è quella individuata da Nünlist tra ironia retorica e ironia drammatica o, se si preferisce, ironia delle parole e ironia delle cose,<sup>171</sup> tanto più che uno scolio a Demostene sembra effettivamente individuare questa duplicità e definisce «l'ironia delle azioni» una caratteristica dei Dialoghi.<sup>172</sup> Un aspetto interessante di questo scolio è inoltre l'importanza attribuita al fattore tempo (ἡ μὲν εὐθὺς / μετ' οὐ πολὺ).<sup>173</sup> Ciò che la critica moderna ascrive in generale alla categoria dell'ironia drammatica negli scolii veniva definito αἰνίττεσθαι e αἰνιγματωδῶς,<sup>174</sup> individuando così un legame privilegiato con la qualità oscura e ingannevole delle parole rispetto alle azioni o alla realtà; ed è forse questa caratteristica di opacità del linguaggio che permette di far rientrare nella stessa categoria ironie drammatiche involontarie, come quella di Edipo,<sup>175</sup> e volontarie, come quella di Medea.<sup>176</sup> Nei fatti

---

<sup>169</sup> DRESDEN (1976) 57: «le danger d'anachronismes est loin d'être imaginaire: les recherches culturelles, qui obligent souvent à employer des termes ignorés de ceux auxquels on les applique, prouvent par là-même les difficultés inhérentes à toute espèce de critique littéraire. Et, dans ce cas précis, il y a plus: le terme une fois inventé, il n'y a rien de surprenant à ce qu'on découvre le fait même dans la plupart des auteurs que, pour une raison ou une autre, on admire si intensément».

<sup>170</sup> Sul riconoscimento dell'ironia, in particolare drammatica, da parte dei critici antichi si veda RISPOLI (1992) 31 ss. e anche NÜNLIST (2000) 81.

<sup>171</sup> Come si è visto Nünlist trova che l'espressione sia inappropriata a uno studio generale dei testi antichi; tuttavia, date le particolari caratteristiche dei Dialoghi, mi sembra che in questo caso possa essere mantenuta come categoria operativa. Sulla distinzione tra ironia drammatica e ironia tragica si veda GARZYA (1997), sebbene lo studioso ammetta che non esiste una definizione greca del tragico. Sulla storicità della nozione di tragico si veda LANZA (1996).

<sup>172</sup> Si veda *Schol. Dem. In Or. 3.27, 125a*: πῶς ὑμῖν ὑπὸ τῶν χρηστῶν] εἰρωνεία τὸ σχῆμα. τῆς δὲ εἰρωνείας ἡ μὲν εὐθὺς ἐπαγόμενον ἔχει τὸν ἔλεγχον διὰ τοῦ λόγου, ὥστε δείκνυσθαι ὅτι εἰρωνεία ἐστίν, ὅπερ ἔστι νῦν παρὰ τῷ Δημοσθένει, ἡ δὲ διὰ τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἔστι παρὰ τῷ Πλάτῳ. εἰρωνευσάμενος γὰρ ὅτι 'οὐδὲν οἶδα καὶ παρὰ σοῦ δέομαι μαθεῖν', ἐπάγει μετ' οὐ πολὺ τὸν διὰ τῶν πραγμάτων ἔλεγχον, δι' οὗ δείκνυσθαι ὅτι ἐξ ἀρχῆς εἰρωνεία ἦν.

<sup>173</sup> HAMON (1996) propone di rinunciare alla cosiddetta ironia referenziale (o delle cose), perché l'ironia è sempre la costruzione semiotica di una postura d'enunciazione che mira a un effetto specifico. Se questo è vero, è altresì vero che il rapporto con il fattore temporale è diverso: l'ironia delle cose ha di solito bisogno di un "poi", a partire dal quale si genera l'effetto ironico, anche se può essere percepita sincronicamente.

<sup>174</sup> NÜNLIST (2000a) 231-237; l'espressione αἰνίττεσθαι τῷ θεάτρῳ sottolinea in particolare che l'effetto di discrepanza è chiaramente percepito dal pubblico. Sulla natura oracolare dell'ironia drammatica si veda MARKANTONATOS (1997) 79.

<sup>175</sup> *Schol Soph. O.T.* 137.

<sup>176</sup> *Schol. Eur. Med.* 1021. La presa in conto della temporalità in cui si dipana il fenomeno ironico e il momento in cui la "vittima" o il ricettore ne diventano coscienti potrebbero forse essere criteri in grado di fare ordine nell'opaco mondo dell'ironia letteraria. Si pensi ai vv. 138-140 dell'*Edipo Re*: «Per amore di me stesso voglio disperdere questa impurità: chi l'ha ucciso presto con la stessa mano potrebbe voler uccidere anche me». In questo caso la situazione ironica viene di norma qualificata come drammatica perché Edipo scopre solo in seguito la scandalosa verità di queste parole, mentre lo spettatore, che conosce la storia, si accorge del loro reale significato e anticipa la presa di coscienza di Edipo. Se Edipo

l'ironia, tanto retorica quanto drammatica, individua sempre uno scollamento tra linguaggio e fatti, tanto di opposizione quanto di semplice diversità, ed è per questa ragione che fenomeni apparentemente così diversi sono ricadute nella stessa etichetta di ironia.<sup>177</sup>

Proviamo però ad applicare queste osservazioni a un dialogo particolarmente emblematico, il *Gorgia*. In questo caso è possibile rintracciare: 1) forme di ironia drammatica 1a) interna e 1b) esterna (ironia storica); 2) forme di ironia retorica 2a) da parte di Socrate e 2b) da parte degli interlocutori.

Nel primo caso Platone sfrutta ciò che è stato a buon diritto considerato uno stratagemma caro al teatro tragico, che poggia su una concezione dell'esistenza, l'alternanza e la fragilità delle vicende umane, riscontrabile in altri testi.<sup>178</sup> Diversi studiosi hanno messo in luce questo meccanismo,<sup>179</sup> fornendo in alcuni casi fondamentali precisazioni: è il caso della nozione di «historical irony» elaborata da Blondell.<sup>180</sup> Nel *Gorgia* l'ironia drammatica agisce a un duplice livello, interno ed esterno. Abbiamo un esempio del primo caso quando durante la conversazione con Gorgia, Socrate interviene per richiamarlo alla coerenza del discorso. Socrate mostra però sempre un grande rispetto nei confronti di questo interlocutore e per evitare di offenderlo cerca di proporgli un'immagine nel quale possa rispecchiarsi, quella di un buon retore capace di discutere e di rispettare le regole della comunità dialogica.

---

pronunciasse queste stesse parole in piena consapevolezza, la sua ironia non verrebbe qualificata come drammatica, ma verrebbe percepita come ironia verbale (ed Edipo diventerebbe forse più simile ai postmoderni personaggi, disincantati e autodistruttivi di Sarah Kane). Queste stesse parole potrebbero infine essere recitate a un pubblico che ignora la vicenda di Edipo e dunque sarebbe il momento della presa di coscienza degli spettatori a essere ritardata (uno stratagemma, a volte molto violento, che si ritrova per esempio nel cinema di Michael Haneke). Nell'ottica di una classificazione più generale questo esempio, forse un po' approssimativo, invita però a tenere in conto tutti e tre i poli, così come il fattore tempo. Se poi è vero che Euripide modificò la trama di alcune storie tradizionali, come nel caso di *Medea*, il drammaturgo avrebbe in un certo senso modificato in maniera non trascurabile un meccanismo drammatico foriero di "dolore" per lo spettatore, ma in un certo senso più rassicurante. Si potrebbe infine aggiungere che, mentre l'ironia delle parole è concepita come un meccanismo *sempre* intenzionale, l'ironia drammatica può essere prodotta *senza intenzione*, portando così all'identificazione di enunciatore e vittima.

<sup>177</sup> O forse, più che di scollamento, è meglio parlare di polisemia. Si veda la definizione di PADUANO (1983) 62: «Credo che l'ironia tragica possa definirsi come la geminazione di più significati inerenti a un unico significante, secondo l'opposizione di diversi punti di vista (o campi informativi) che vengono sentiti come contemporaneamente operanti nel testo».

<sup>178</sup> PADUANO (1983) 66, che lo qualifica come una caratteristica alla base di tutto il teatro tragico; già in Erodoto si trova la famosa storia di Tello l'Ateniese che appare una sorta di ironia drammatica *ante litteram*, Hdt. 1.30.3-5.

<sup>179</sup> Parlano di ironia dell'autore NEHAMAS (1990) 297; PRESS (1993) 124 ss.; GRISWOLD (2002); TRABATTONI (2003); CAPRA (2017).

<sup>180</sup> BLONDELL (2002) 93.

Aggiunge però un'altra possibilità:

[SOCR.] Sono certo, Gorgia, che anche tu hai molta esperienza di discussioni. Sicuramente avrai osservato che due che tentano di discutere su di un argomento raramente lo definiscono prima, in modo da separarsi alla fine dopo essersi istruiti reciprocamente; di solito invece, se uno dice all'altro che quel che sta dicendo è sbagliato o poco chiaro, si arrabbiano a mano a mano che la discussione procede e credono ciascuno che l'altro parli per puro spirito di contraddizione, soltanto per imporre il suo parere, e non per approfondire il dibattito. E a volte, alla fine, si separano in modo molto villano, insultandosi e dicendosi a vicenda cose così volgari che i presenti ne restano umiliati e si vergognano di essere rimasti ad ascoltare gente di tal genere.<sup>181</sup>

È in effetti quello che si verificherà con Callicle, perché la conversazione tra i due, seppur non appaia all'inizio cerimoniosa, passa nel seguito a toni molto accesi e, come si è visto, allo scambio di insulti e a un silenzio arrabbiato da parte del giovane. Questa forma di ironia drammatica interna poteva contribuire a produrre un effetto-sorpresa. In effetti, se Callicle fosse un personaggio inventato, questo genere di ironia potrebbe in effetti rappresentare un nuovo meccanismo drammatico (preso a prestito dal teatro di Euripide?) in grado di mantenere alta la tensione e l'attenzione del lettore/ascoltatore; se al contrario si trattasse di un personaggio storico, conosciuto magari per il suo carattere impetuoso, questo esempio risponderebbe al meccanismo tradizionale, in cui lo spettatore sa già come si concluderà la conversazione.<sup>182</sup>. Allo stesso tempo questo meccanismo collabora a creare una riflessione su alcuni degli argomenti discussi nel corso del dialogo, oltre che costituire un argomento adeguato nei confronti di un personaggio come Gorgia.

I casi invece di ironia drammatica esterna (o ironia storica, secondo la definizione di Blondell) sono almeno due. Partiamo da quello più scontato, cioè una delle profezie sulla morte di Socrate. Callicle sta illustrando a Socrate come dedicarsi alla *philosophia* fino a tarda età non sia soltanto inappropriato, ma anche pericoloso:

[CALL.] Se uno adesso prendesse te—o un altro di voialtri—e ti trascinasse in

---

<sup>181</sup> *Grg.* 457c4-e1.

<sup>182</sup> Si è già notato come in alcune tragedie di Euripide la trama tradizionale sia stata modificata e uno degli effetti che si ottiene, per esempio nella *Medea*, è un nuovo tipo di ironia drammatica, molto meno rassicurante e che forse non potrebbe neanche più essere chiamata ironia. In questo modo, però, la tensione si alza perché lo spettatore vuole sapere come vanno a finire le cose.

carcere, accusandoti di un reato che non hai commesso, sai bene che non sapresti che cosa fare, ma rimarresti lì imbambolato e a bocca aperta senza spiccare parola; e poi in tribunale, anche se ti capitasse come accusatore un poveraccio buono a nulla, ma deciso a chiedere la tua testa, saresti condannato a morte.<sup>183</sup>

All'ascoltatore/lettore contemporaneo a Platone<sup>184</sup> queste parole di Callicle suonano ironiche, perché quella descritta dal giovane ateniese è effettivamente la situazione che si verifica con Socrate e la sua morte. Questa minaccia/profezia di Callicle è poi ripetuta oltre,<sup>185</sup> ma l'aspetto interessante è che Socrate interrompe il giovane, "disinnescando" il meccanismo, perché si mostra perfettamente consapevole di poter subire ingiustizia.<sup>186</sup> Ma nel *Gorgia* c'è almeno un altro caso di ironia storica, forse meno immediatamente trasparente per il lettore dei nostri giorni, quello degli esempi retorici scelti da Polo e Callicle come παραδείγματα della vita felice. Sull'inefficacia retorica degli esempi utilizzati da Callicle ha richiamato l'attenzione Fussi,<sup>187</sup> ma forse ancora più interessante è il παράδειγμα evocato da Polo per far ammettere a Socrate che molti di coloro che commettono ingiustizia sono in realtà felici. Il giovane retore chiama infatti in causa la figura di Archelao, re di Macedonia, arrivato al trono dopo una serie di cruenti omicidi all'interno della propria famiglia.<sup>188</sup> Se all'epoca di Polo ad Archelao

---

<sup>183</sup> *Grg.* 486a6-b4.

<sup>184</sup> WOLFSORF (1998). Queste parole risultano ironiche anche al lettore contemporaneo informato sulla sorte di Socrate.

<sup>185</sup> *Grg.* 521b2-3.

<sup>186</sup> *Grg.* 521c3: «[CALL.] A quanto pare, tu non vuoi proprio credere che ti possano succedere queste cose, Socrate. Come se tu abitassi in un luogo sicuro, e non ti potesse capitare di essere trascinato in tribunale da un qualunque farabutto. [SOCR.] Sarei davvero uno sciocco, Callicle, se non sapessi che in questa città a chiunque può capitare di tutto a tutti».

<sup>187</sup> FUSSI (2006) 211 ha notato come gli esempi di Dario e di Serse siano inefficaci dal punto di vista retorico perché entrambi sono stati violentemente uccisi. Archelao, all'epoca in cui il dialogo può essere collocato, cioè sicuramente prima del 399 a.C., era ancora vivo e dunque era un παράδειγμα vivente del tiranno potente e felice: i personaggi non sanno cosa ne sarà di lui, ma i lettori/ascoltatori sì.

<sup>188</sup> *Grg.* 470d-471d. Si noti che, forse per sollecitare un'inconscia resistenza dell'immaginario aristocratico, i personaggi scelti hanno spesso origini semi-servili o comunque umili, come nel caso di Gige nel II libro della *Repubblica*. Archelao, re di Macedonia dal 413 al 399 a.C., figlio illegittimo del re Perdicca II, prese il potere uccidendo gli eredi legittimi (lo zio, il cugino e il fratellastro, figlio legittimo del re). Alla sua corte confluirono anche poeti ateniesi, come Euripide e Agatone. Fece tuttavia una fine tragica, perché, come sappiamo dall'*Alcibiade Minore* (*Alc. II* 141 d5-e1), Archelao fu ucciso dal suo amante, che finì a sua volta ucciso nel giro di pochi anni. Anche Aristotele (*Pol.* 5, 1311b, 7-21 e 31-35) ci riporta la notizia della morte, aggiungendo alcuni dettagli: Archelao fu ucciso intenzionalmente da Crateo, suo ἐρώμενος, per risentimento, dato che il re gli aveva promesso la mano di una delle sue figlie, non onorando l'impegno; a lui si associarono poi Ellanocrate, a cui Archelao non aveva garantito il ritorno a casa come promesso, pur avendo goduto dei suoi favori, e Decamnico, infuriato perché era stato frustrato da Euripide, a cui aveva fatto notare l'alito pesante. Solo le fonti più tarde descrivono l'uccisione di Archelao come un fatto accidentale.

erano ancora associati potere e reputazione di felicità, all'epoca in cui scrive Platone la storia aveva mostrato la fragilità della condizione dell'ingiusto re. In questo senso un simile caso di ironia storica sollecita la riflessione del lettore/ascoltatore su un argomento che è oggetto della discussione (la felicità dell'ingiusto);<sup>189</sup> ma, oltre ad "attivare" la riflessione, questo genere di ironia sembra anche assolvere una funzione confutatoria e persuasiva, oltre che funzionare come efficace meccanismo narrativo. L'esempio scelto da Polo, infatti, viene confutato dalla storia e l'opzione dell'ingiustizia subisce un duro colpo. Inquadrando la riflessione all'interno di una prospettiva di lunga durata e servendosi di un meccanismo "tradizionale", Platone riesce perciò ad assicurarsi un vantaggio che conduce il lettore a mettere in discussione la prospettiva di Polo e a persuaderlo almeno della fragilità e dell'infelicità dell'ingiusto.

Ci sono infine casi di ironia verbale, la più difficile da cogliere. Per ragioni di spazio e dato che questo genere di ironia, in un testo letterario, rappresenta un terreno molto scivoloso, si commenteranno soltanto i casi che Olimpiodoro e lo scoliasta definiscono ironici.<sup>190</sup>

Va innanzitutto registrato l'accordo di entrambi su un passaggio preciso:

[SOCR.] I discorsi che stiamo facendo si occupano di un argomento che qualunque uomo dotato di un minimo di buon senso giudicherebbe il più importante di tutti. In che modo bisogna vivere? Nel modo che consigli tu, ossia comportandosi da uomo (τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα), parlando in pubblico ed esercitando la retorica, facendo politica alla maniera in cui la fate voi adesso?<sup>191</sup>

Sia Olimpiodoro che lo scoliasta sottolineano che è la particella δὴ a veicolare l'ironia dell'affermazione e quindi forse si dovrebbe optare per una traduzione che renda l'ironia di Socrate: «comportandosi proprio da vero uomo, eh?!».<sup>192</sup> Ma oltre a questo passaggio da entrambi viene notata l'ironia dei due interlocutori. Olimpiodoro segnala

---

<sup>189</sup> GIFFORD (2001) 39: «It is this cognitive superiority of spectator over character that the producer of dramatic irony calls into play through language of double significance in order to open up for his audience a split-screen perspective on the scene they are witnessing, allowing them to observe both how things appear to a misinformed character and how things actually stand».

<sup>190</sup> Le citazioni e un commento a questi passi si trovano in SEDLEY (2002).

<sup>191</sup> *Grg.* 500c1-6.

<sup>192</sup> *Olymp. In Gorg.* 32.13; *schol. ad Gorg.* 210. JACKSON, R. / LYCOS, K. / TARRANT (1998) 221 n. 616 notano che questo è uno dei pochi casi in cui «Ol. is not being blind to Socrates' use of irony». Sulla sfumatura ironica della particella δὴ si vedano SEDLEY (2002) 43 e DENNISTON (1954) 229-236.

in particolare quella di Polo, in reazione alla tiepida risposta di Socrate all'esempio di somma ingiustizia e somma infelicità che ha appena introdotto, il già citato Archelao; Olimpiodoro segnala che l'ironia del giovane retore si dipana lungo tutto l'esempio.<sup>193</sup> Come si vede in questi due casi l'ironia intesse un gioco tra il senso che danno alle parole gli interlocutori e quello socratico.<sup>194</sup> Gli scolii riportano inoltre altri due casi, entrambi pronunciati da Callicle («Ma che carino!» e «Immagino del tutto diverso, o sapiente tra i sapienti!»).<sup>195</sup>

Da questa breve rassegna è possibile suggerire qualche percorso di lavoro. Come si è visto, l'ironia verbale o retorica sollecita il giudizio dell'interprete, che spesso fonda le proprie osservazioni su un'immagine altamente soggettiva dell'autore, in questo caso Platone. Sarebbe però possibile scongiurare almeno in parte questo rischio rivolgendosi agli indizi pragmatici che i testi contengono, come le particelle; se per un lettore moderno questi elementi rappresentano per lo più uno spauracchio o, al limite, un orpello intraducibile, è però anche grazie a questi che per un parlante greco la lingua di Platone doveva sembrare così vicina alle movenze del parlato.<sup>196</sup>

La presenza di un meccanismo come l'ironia drammatica è inoltre una spia dell'interesse "vampiresco" di Platone per altri discorsi di sapere, come il teatro, che potevano essere selezionati come efficaci strumenti di riflessione e persuasione del lettore.<sup>197</sup> La capacità di cogliere il fenomeno ironico, verbale o drammatico, innesca infatti un meccanismo di riflessione sulle parole e sulle azioni dei personaggi che permette al lettore di uscire dalla propria passività.<sup>198</sup> Questo avviene perché, come dice Hutcheon, l'ironia «has an evaluative edge and manages to provoke emotional

---

<sup>193</sup> *Grg* 471a4-c8; *Olymp. In Gorg.* 18.10, 13, 15, 19.11, 13. Si noti che anche la frase di apertura del discorso di Polo (ἀλλὰ μὲν δὴ πῶς οὐκ ἄδικος;) presenta la particella ironica.

<sup>194</sup> SCOLNICOV (2004) 293.

<sup>195</sup> *Grg.* 491e2 e 495d1; ἡδὺς εἶ è anche espressione di Trasimaco.

<sup>196</sup> Si veda il progetto *Pragmatic functions and meanings of ancient Greek particles* dell'Università di Heidelberg diretto da Anna Bonifazi, che però purtroppo non contempla Platone, cfr. BONIFAZI, A./DRUMMEN, A./DE KREIJ, M. 2016.

<sup>197</sup> SCHOENTJES (2001) 320: «L'ironie dans la littérature de fiction ne fait rien d'autre: en confrontant le lecteur à des significations en contradiction, elle sollicite l'interprétation. Le champ est vaste, allant d'une ironie qui admet que l'on fasse appel à la notion de contraire pour renverser la signification du texte à ces ironies qui jettent le lecteur dans l'aporie en multipliant des indices de sens incompatibles. Mais l'ironie ne sera véritablement ironie que lorsqu'elle saura créer un moment d'ouverture dans le texte et permettra ainsi au lecteur de s'impliquer dans l'œuvre. L'ironie apparaît alors comme un jeu de réflexion qui, en mettant les choses à distance, les met aussi en question». (corsivo mio).

<sup>198</sup> Sull'ironia platonica come strategia di attivazione: COVENTRY (1990) 185, che ne parla a proposito del *Fedro* e la considera una strategia per superare la fissità dello scritto; NEHAMAS (1998) 42; MCCABE (2007) 22. Sull'ironia come messa a distanza si veda OSTENFELD (2000) 218-219.

responses in those who “get” it and those who don’t, as well as in its targets and in what some people call its “victims”». <sup>199</sup> È vero dunque che i personaggi dei Dialoghi, Socrate compreso, nulla possono contro i colpi ironici sferrati dall’autore, così come l’uomo-marionetta nulla può contro i rovesci della sorte che cadono al di fuori della propria responsabilità; <sup>200</sup> ma osservando l’ironia drammatica/storica che investe gli interlocutori sulla scena gli spettatori/ascoltatori/lettori possono riflettere e apprendere tramite la successiva sofferenza dei personaggi. <sup>201</sup> A differenza dell’ironia verbale, però, l’ironia drammatica è un meccanismo ineludibile, capace di “confutare” le false pretese degli esseri umani e le loro manie di onnipotenza. <sup>202</sup> Essa diventa perciò un potente mezzo di persuasione nelle mani di Platone che, recuperando un motivo tradizionale come quello della μεταβολή, si affida allo sguardo *a posteriori* per decostruire quell’«errore prospettico che ci porta a sovrastimare ciò che è più vicino». <sup>203</sup>

Si possono così riassumere alcune conclusioni provvisorie. Se è chiaro innanzitutto che il termine greco, a questa altezza storica, non può essere tradotto con «ironia», bisognerà valorizzare la nozione aristofanea d’εἰρωνεία, dato che si tratta dell’unico caso attestato precedente ai Dialoghi; è ugualmente necessario guardarsi dalla schematizzazione aristotelica, se si vuole comprendere meglio l’εἰρωνεία quale appare nei Dialoghi.

Alla luce di questi dati e sulla base delle diverse letture dell’ironia in Platone, si è tentato poi di inquadrare il fenomeno ironico, sfuggente per via della sua natura pragmatica, all’interno della concettualizzazione proposta nell’Antichità. Come si vedrà, per i Dialoghi sarà forse più utile osservare a quale livello si verifichi il fenomeno ironico, se cioè si esaurisca all’interno del dialogo o se invece necessiti un completamento esteriore, per esempio attraverso informazioni di cui i personaggi non

---

<sup>199</sup> HUTCHEON (1994) 3.

<sup>200</sup> Lg. 644d7-9. E di quella del dio, che non è responsabile dei mali.

<sup>201</sup> Come dice MARKANTONOS (1980-81) 372, l’ironia tragica «is an excellent means to remind the spectators of the worthlessness of human wisdom and security»; GIFFORD (2001) 39 parla di «cognitive superiority» dello spettatore sui personaggi.

<sup>202</sup> SEDLEY (2002) 44 ricorda che Proclo stabilisce non soltanto specifici *oggetti* dell’ironia, ma anche precise *tipologie di pubblico*. In questo senso si può notare che l’ironia, che serve appunto ad attivare i lettori, sembra presente soprattutto nei Dialoghi “più facili”, conferendo a questi testi anche un lato di piacere intellettuale, evitando così di spaventare il lettore. Ma forse bisognerebbe anche tenere in conto la capacità che ha l’ironia di individuare comunità di senso e dunque di sentire, cfr. SCHOENTJES (2001) 297.

<sup>203</sup> CAPRA (2017) 32.

disponevano alla data drammatica del dialogo: si distingueranno dunque un'ironia interna (quella dei personaggi, compreso Socrate) e una esterna (quella di Platone).

In una prospettiva più generale, sarà comunque più prudente parlare sempre di ironie al plurale piuttosto che di ironia al singolare: in effetti, per la definizione e l'individuazione di questo fenomeno è cruciale la conoscenza del contesto pragmatico e storico all'interno del quale la pratica e la teorizzazione si inseriscono. Un compito che si presenta oltremodo difficile, dato che l'ironia ha a che fare con l'intenzionalità: categoria in sé problematica quando riferita a una conversazione e di certo ancor più complessa quando applicata all'autore di un testo. Il paradosso dell'ironia letteraria è che si tratta di un fenomeno che ha bisogno di indizi esterni, che però spesso i testi non sono in grado o forse non vogliono darci: se troppo esplicita, l'ironia in effetti sfuma. Da quanto si è visto è apparso comunque il fatto che ricostruire l'intera rete dei riferimenti ironici è particolarmente arduo: stabilire quale enunciato sia da considerare ironico e perché dipende dunque dalla sensibilità storica e linguistica dell'interprete, ma—forse ancor più—dall'immagine di Platone che si ha in mente. In questo modo, però, l'ironia raggiunge lo scopo che il suo autore si prefiggeva: la riflessione del lettore.

### 5.3. Le immagini

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti

Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*

Nel maggio del 2016 Moira Weigel, giovane studiosa di Yale, pubblica un libro sulle relazioni amorose contemporanee, concentrandosi su diverse dinamiche di coppia, tra cui il corteggiamento e il legame delle relazioni con la riproduzione.<sup>204</sup> Uno degli aspetti da lei affrontato nel libro riguarda in particolare «l'invenzione dell'orologio biologico». Weigel mostra come questa nozione, considerata scientifica e presente in modo pervasivo nel linguaggio ordinario, sia in realtà stata utilizzata per la prima volta in un articolo di giornale pubblicato nel 1978: sarebbe dunque la creazione di un giornalista.<sup>205</sup> Che si condividano o meno le conclusioni della studiosa, questo esempio resta indicativo di un fenomeno ben presente nella comunicazione e nel linguaggio di tutti i giorni: le immagini, con la loro potenza iconica, sono capaci di far visualizzare in modo breve e alogico un'intera configurazione di pensiero. La comunicazione tramite immagini e metafore è per questo particolarmente efficace nel discorso pubblico.

La consapevolezza dell'efficacia con cui le immagini si insinuano nella nostra comprensione del mondo doveva certo essere ben presente a Platone, che ne fa una delle strategie più caratterizzanti di Socrate.<sup>206</sup> È infatti una modalità di interazione che

---

<sup>204</sup> WEIGEL (2016). L'argomentazione di Weigel è più complessa e, tra le altre cose, punta a sollevare alcuni interrogativi sulle statistiche relative alla fertilità femminile, mostrando come i dati su cui sono basati la maggior parte degli studi risalgano in realtà a un'inchiesta francese condotta tra il 1670 e il 1830, in un'epoca cioè in cui le condizioni di vita delle donne, in termini di salute e alimentazione, potevano difficilmente essere comparate a quelle dell'attuale mondo occidentale. Un estratto del libro è stato pubblicato sul settimanale *Internazionale* n. 1170 del 9/15 settembre 2016.

<sup>205</sup> *Internazionale* (2016) 42.

<sup>206</sup> Tuttavia, come non hanno mancato di sottolineare gli studiosi che hanno affrontato l'argomento, la svalutazione delle immagini che si ritrova in alcuni dialoghi ha condotto a non valorizzare questo elemento dei testi. Per i passi in cui è rintracciabile questa svalutazione si veda GORDON (2007) 234 n. 3. LLOYD (1966) 395 ricorda *Phaedr.* 262a5-7, in cui Socrate sottolinea che, se si vuole ingannare, con i discorsi o con le immagini, bisogna conoscere molto bene la somiglianza e la dissimiglianza, e *Soph.* 231a6-b1, in cui lo Straniero mette in guardia Teeteto dalle somiglianze. LLOYD (1966) 395-403 attira però l'attenzione

Adimanto nella *Repubblica* gli riconosce come propria:

«Ma allora» disse «come può essere giusto dire che le città non saranno liberate dai loro mali prima che i filosofi vi assumano il potere, se poi conveniamo che questi sono loro inutili?»

«Mi poni una domanda» dissi io «che richiede una risposta espressa mediante un'immagine (ἀποκρίσεως δι' εἰκόνας λεγομένης).»

«Tu però» disse «non sei solito, credo, parlare per immagini (οὐκ εἴωθα δι' εἰκόνων λέγειν).»

«Bene» dissi «ti fai gioco di me (σκώπτεις) dopo avermi investito con un problema di così difficile dimostrazione? Senti allora l'immagine (ἄκουε δ' οὖν τῆς εἰκόνας), così che tu veda (ἴδης) ancor meglio come elaboro immagini precisissime (ὡς γλίσχρως εἰκάζω)». (*modif.*)<sup>207</sup>

Le analogie platoniche meriterebbero uno studio approfondito, in grado di avvalersi degli strumenti messi a disposizione da diverse discipline, come la retorica.<sup>208</sup> In mancanza di un simile lavoro complessivo, si è qui scelto perciò di concentrarsi sulle immagini che hanno un rilievo per la nostra ricerca. Come definizione di immagine si assumerà quella proposta da Geoffrey Lloyd: «in its broadest sense, any mode of reasoning in which one object or complex of objects is likened or assimilated to another, one is generally unknown or incompletely known, while the other is, or is

---

sul fatto che in alcuni contesti viene raccomandato l'uso di immagini: le immagini possono avere in particolare una funzione didattica, pratico-metodologica, di scoperta, ma si limitano principalmente all'ambito etico-politico. Si veda anche DESCLOS (2000a).

<sup>207</sup> *Resp.* 487e1-488a3. Ho modificato la traduzione di ὡς γλίσχρως εἰκάζω, che Vegetti rende con «come io m'invischi nel far immagini»; tuttavia, il *LSJ* II.4 segnala che γλίσχρως, se riferito a immagini o dipinti, può significare «con molti dettagli, con cura». Una simile familiarità di Socrate con le immagini, soprattutto quelle più «meschine», si può inferire dalle parole di Callicle in *Grg.* 490e-491a. Nel *Menone* Socrate afferma di parlare senza sapere, ma εἰκάζων (*Men.* 98b1). Anche un frammento di Alessi fa riferimento a questa sua consuetudine con le immagini, cfr. Alexis 1 PCG = 1 CAF), dove sembra più genericamente associato ai frequentatori dell'Accademia.

<sup>208</sup> Sullo statuto dei diversi tipi di immagine (εἰκών, εἶδωλον, φάντασμα) si vedano DESCLOS (2000a), che ricorda l'importanza che le immagini rivestono nel cammino verso l'essenza, e GORDON (2007), che collega l'uso di immagini alla natura limitata dell'essere umano. Che il filosofo debba imitare immagini divine è detto in *Resp.* 500b1-d9, ed è anche la sua capacità di produrre belle immagini a distinguerlo dal sofista, cfr. *Lg.* 898b2-3 e DESCLOS (2000a) 208. Si sono occupati delle analogie platoniche ROBINSON (1961), LLOYD (1966), GORDON (1999) 135-172. Per ROBINSON (1961) 204 Platone usa con grande frequenza le immagini e le analogie nei dialoghi della maturità; LLOYD (1966) 389 ha però giustamente sottolineato la presenza di immagini e analogie, a scopo persuasivo, in tutto il *corpus* platonico. COTTON (2014) 10 ha sottolineato come spesso la presenza di immagini e analogie sia un modo per pensare la relazione con il fruitore. Di recentissima uscita è il libro di EDMONDS/DESTREE (2017), che per questo non ho potuto consultare. Va inoltre notato ciò che ha sottolineato tra gli altri BENITEZ (2000) 94: «It is typical of Plato to pervert conventional images».

assumed to be, better known».<sup>209</sup>

Verranno innanzitutto analizzati alcune immagini introdotte a fini derisori, per mostrare come Socrate ricorra a questa strategia per controbattere un punto preciso dell'argomentazione del proprio antagonista o per escludere definitivamente un'opzione interpretativa che è stata precedentemente discussa in modo dialettico. In questa prospettiva non va dimenticato che lo scambio giocoso di comparazioni derisorie (εἰκασμοί) era una pratica diffusa nelle riunioni simposali e costituiva una delle strategie di assimilazione alla classe aristocratica.<sup>210</sup> Si discuteranno inoltre alcuni *immagini del sapere* presenti nei Dialoghi, introdotte per confutare una cattiva rappresentazione della relazione intellettuale o per far visualizzare la corretta maniera di intendere la relazione tra i φιλόσοφοι. Ci concentreremo innanzitutto sulle prime, per rintracciarne gli obiettivi polemici, e successivamente affronteremo le seconde per scoprire se possono aggiungere elementi utili alla comprensione dell'oggetto di questa ricerca.

Sono tuttavia necessarie due precisazioni preliminari. Nelle ricerche sui Dialoghi molto numerosi sono gli studi che hanno affrontato specifiche analogie del sapere, come quella della linea o della caverna; ciò è avvenuto non soltanto perché queste immagini hanno influenzato sino ad oggi, e con grande efficacia, la nostra immaginazione, diventando memorabili persino per i non specialisti,<sup>211</sup> ma anche perché riguardano il rapporto tra il soggetto conoscitivo e l'oggetto di conoscenza.<sup>212</sup> Non sono però i casi più interessanti per questa ricerca, che invece vuole comprendere il ruolo degli interlocutori nei Dialoghi e dunque quale sia, dalla prospettiva platonica, la corretta relazione con l'altro nel processo conoscitivo. Per questa ragione si è dovuti ricorrere a una piccola infrazione del nostro *corpus*, estendendo l'analisi anche al *Simposio*. L'obiettivo è comunque quello di mostrare come l'attenzione alla relazione di sapere sia costantemente presente, che venga verbalizzata tramite argomentazioni, mostrata tramite i comportamenti dei personaggi o messa in immagini.

---

<sup>209</sup> LLOYD (1966) 174.

<sup>210</sup> PELLICCIA (2002).

<sup>211</sup> MACÉ (2007) 269: «le mémorable est aussi le projectible, ce qui est susceptible d'un réinvestissement affectif ou existentiel, comme le montre notre tendance à réexploiter certaines images qui ont un effet de preuve et de comblement».

<sup>212</sup> Merita attenzione il fatto che la maggior parte delle immagini che si concentrano sul rapporto soggetto/oggetto si trovano nella *Repubblica*.

### 5.3.1. Immagini che fanno ridere

Un'analisi delle dinamiche di interazione tra i personaggi non può certo esimersi dal trattare un aspetto importante, per quanto spesso taciuto, dei discorsi platonici: il riso.<sup>213</sup> Presente sotto l'universale forma della risata o declinata nella derisione di un particolare interlocutore,<sup>214</sup> il comico informa i dialoghi di Platone e in generale sembra presentare una parentela molto più stretta con la pratica filosofica di quanto venga comunemente ammesso.<sup>215</sup> Nonostante la comune origine di mimi e λόγοι σωματικοί testimoniata da alcune fonti giustifichi a sufficienza questa "intrusione",<sup>216</sup> gli approcci argomentativi non prendono generalmente in considerazione quest'aspetto, arrivando a tentare di giustificare anche gli esempi più ridicoli utilizzati da Socrate.<sup>217</sup> Quali funzioni può svolgere un fenomeno così inappropriato, come il riso, in un serio dialogo filosofico?

Come si è già visto, l'impiego di immagini derisorie era diffuso all'interno della pratica simposiale. Tuttavia, anche la retorica del V secolo aveva guardato con interesse al comico e ai suoi effetti come efficace arma di persuasione. Dalle notizie che abbiamo

---

<sup>213</sup> Per una riflessione generale sugli usi del riso si veda HALLIWELL (1991). on mancano contributi sulla teoria del comico in Platone, per i quali si rimanda ai diversi contributi contenuti in DESCLOS (2000c) Meno frequenti sono invece gli studi che analizzano l'uso platonico di questi espedienti, cfr. però BELTRAMETTI (2000), CAPRA (2007a) e (2007b), DESCLOS (2003b). BROCK (1990) 43 riconosce il maggior interesse di questo campo rispetto alla semplice intertestualità comica, di cui offre un breve regesto (40-43); il resto dell'articolo offre una selezione di alcuni degli impieghi platonici delle strategie comiche. Resta il fatto che il rapporto tra il φιλόσοφος e il γελοῖον è complesso, ma inevitabilmente legato allo σποδαῖος, come segnalato anche da PRAUSCELLO (2013b) 328-330. FORD (2008) 43 considera la presenza del comico nei λόγοι σωματικοί una strategia simile a quella dei sofisti per "catturare" studenti; è certo possibile che a questo intento pubblicitario si associasse però una riflessione, che i Dialoghi stessi ci presentano, sugli effetti del riso. Secondo ROSSETTI (2008) 267 ridicolizzare gli avversari era una precisa strategia socratica; ma come si è visto alcuni interlocutori (Polo e Trasimaco) possono usare la risata derisoria come risposta.

<sup>214</sup> Per questa distinzione si veda *Symp.* 189a8-b7 e *Symp.* 193b6-c3, che insistono sulla differenza tra γελοῖα (cose ridicole) e καταγέλαστα (cose derisorie e dirette contro una persona) e le considerazioni di SAETTA COTTONE (2005). Per la censura di comportamenti derisori diretti a persone specifiche si vedano *Resp.* 395e6-396a6 e *Lg.* 935d3-e6. Si noti che nel *Filebo* (*Phlb.* 47d5-50e2) il γελοῖον è definito un πάθος.

<sup>215</sup> Per un simile approccio si veda NIKULIN (2014), che però non risulta del tutto convincente quando parla della commedia antica e di Platone.

<sup>216</sup> Secondo JOUËT-PASTRÉ (1998) 273 nelle *Leggi* Platone sembra riservare alla commedia lo stesso trattamento della tragedia, mentre in altri dialoghi, come il *Simposio*, sembra prospettare ad entrambe una sorte migliore. Se il riso eccessivo è criticato, il filosofo è però «l'ami du risible», perché oggetto di riso e interessato ad argomenti che i più trovano ridicoli. PRAUSCELLO (2013b) ha analizzato nel dettaglio la parziale apertura riservata alla commedia, in base a determinate condizioni, nella città di Magnesia.

<sup>217</sup> Lampante è il caso della divisione nel *Politico*, che sfocia nella definizione dell'uomo come animale bipede implume e senza corna, *Plt.* 265b8-c6, arrivando così ad assomigliare al maiale, cfr. SHOREY (1917). Anche il *Cratilo* presenta una serie di esempi ridicoli, per cui si rimanda a BROCK (1990) 45; ma in questo caso l'interprete ovvia servendosi dell'etichetta fluida di ironia.

fu Gorgia il primo a riflettere sulla potenzialità persuasiva del riso.<sup>218</sup> Come segnalato da Celentano le funzioni retoriche del riso sono in realtà molteplici, perché il riso può «accattivarsi la benevolenza del pubblico», «allentare la tensione», «distogliere l'attenzione da un punto delicato del dibattito» oppure «screditare la controparte».<sup>219</sup> In questo paragrafo ci si limiterà a una sola declinazione della risata, il fenomeno derisorio, e a una strategia precisa, l'utilizzo di esempi, immagini o metafore (εἰκασμοί).<sup>220</sup>

Si cercherà in particolare di mostrare come il personaggio Socrate le utilizzi in alcuni momenti cruciali allo scopo di abbassare il livello della discussione e gettare nel ridicolo l'interlocutore di fronte al pubblico interno e, soprattutto, a quello esterno, o persuaderlo della natura discutibile di quanto detto dal personaggio antagonista.<sup>221</sup> Non bisogna però dimenticare che in alcuni casi i suoi interlocutori sono in grado di insultarlo con immagini derisorie.<sup>222</sup>

Nel *Filebo* Socrate discute con Protarco, che ha preso il posto del rivale dichiarato che dà nome al dialogo. Come si è visto, Protarco è giovane, ma mostra di avere familiarità con la tecnica dialettica, sebbene le sue competenze siano ancora limitate. Inoltre, pur non essendo un fanatico assertore dell'edonismo, è interessato a capire come mai una

---

<sup>218</sup> DK B 12. La notizia ci viene riferita da Aristotele, *Rhet.* 1419b3-5.

<sup>219</sup> CELENTANO (1995) 162. La possibilità di sfruttare il riso nel contesto oratorio dipende dalla sua natura sociale e intersoggettiva: la condivisione della risata individua infatti "comunità di riso" e «conduit à une opinion commune sur les choses», cfr. JOUËT-PASTRÉ (1998) 275. Si vedano anche le considerazioni finali sull'ironia, che presuppone comunità discorsive omogenee.

<sup>220</sup> Un simile approccio segue SPATHARAS (2006). Per un'analisi delle varie forme di εἰκασμός si veda PELLICCIA (2002) 200-208, che discute questa pratica nel contesto dell'interpretazione di Hom, *Il.* 6.145-149, in cui gli esseri umani vengono paragonati a foglie. Come spiega l'autore, questa pratica giocosa va intesa all'interno del contesto simposiale, anche se per Pelliccia il termine gioco è fuorviante. Testimonianze dell'εἰκάζειν simposiale si trovano per es. in Aristoph. *Ve.* 1308-1318, Xen. *Symp.* 6.8-7.1 e Plat. *Symp.* 214e; si rimanda alla nota di FORD (2002) 192 n. 15 per altri *loci*. Come più generalmente per le immagini platoniche, manca un lavoro esteso su questo punto. Dalla rapidissima rassegna che seguirà sembra chiaro che Platone metta in bocca a Socrate soprattutto esempi dal mondo animale, tentando forse di solleticare, a fini persuasivi, l'ideale antropocentrico dei suoi lettori; i suoi rivali, invece, con l'immagine del παῖς si ispirano a una concezione aristocratica, in cui al giovane sono associate caratteristiche servili, anche nel rapporto amoroso. In realtà anche Socrate si serve dell'immagine del παῖς, ma sempre in legame con paure (per es. della morte) e non in un contesto di sottomissione.

<sup>221</sup> SPATHARAS (2006) 380: «Laughter is very often presented to be an aggressive gesture, since the laughter of an enemy is usually considered to be a blow upon one's own pride». Sulla derisione come strategia di Socrate nei confronti delle tesi e degli interlocutori più ostici si veda anche STELLA (1998) 273-274.

<sup>222</sup> Come illustra PELLICCIA (2002) 200-208, l'uso di εἰκασμοί scoptici è attestato come pratica simposiale e in particolare era previsto che all'εἰκάζειν di un simposiasta un altro dei presenti rispondesse (ἀντεικάζειν), secondo la disposizione circolare.

tesi come la superiorità della vita di piacere, che appare evidente e che incontra il favore dalla maggioranza, possa essere smentita. Alla pari di Glaucone, Protarco è “assordato” dal discorso della moltitudine, ma è pronto ad ascoltare chi saprà persuaderlo del contrario. La confutazione della vita di piacere assoluto viene compiuta da Socrate con una certa abilità e facilità, all’interno di una sorta di esperimento di pensiero; Socrate mostra come una vita da cui siano completamente assenti le funzioni cognitive di base impedisca i processi essenziali alla base della percezione del piacere, e del suo ricordo, come la memoria. Per rendere efficace e incisiva la sua argomentazione Socrate chiude con un’immagine:

[SOCR.] Vivresti una vita non degna di un uomo, ma di un mollusco (τινος πλεύμονος) o degli animali marini chiusi in una conchiglia (τῶν ὅσα θαλάττια μετ’ὄστρεϊῶν ἔμψυχά ἐστι σωμάτων). È così, oppure possiamo pensare qualche altra cosa, contraria a tali affermazioni?

[PROT.] E come?

[SOCR.] Potremmo, dunque, scegliere una vita di questo genere?

[PROT.] Questo ragionamento, Socrate, mi ha ridotto, per ora, al totale silenzio (εἰς ἀφασίαν).<sup>223</sup>

Con la semplicità e la forza di questo paragone che riduce la vita di piacere a qualcosa di indegno e ridicolo, Socrate lascia senza parole Protarco, sgombrando definitivamente il campo dalle vane pretese della vita di piacere nella sua forma pura.<sup>224</sup>

Se Filebo non risponde perché relegato a una scelta di silenzio, ci sono però interlocutori che sono in grado di ribattere e in alcuni casi di ingaggiare una vera e propria battaglia di immagini:<sup>225</sup> è ciò che avviene per esempio con Callicle.<sup>226</sup> I due personaggi stanno discutendo la stessa idea del *Filebo*, il posto del piacere nella vita umana e il modo in cui esso contribuisce alla felicità. Callicle è un fiero assertore dell’edonismo radicale, mentre Socrate cerca di persuaderlo della preferibilità di una

---

<sup>223</sup> *Phlb.* 21c6-d5.

<sup>224</sup> MACÉ (2007) 269: «parmi les phrases mémorables, il y en a qui, par leur effet d’autorité, font taire tant leur force de lieu commun est grande», anche se per Macé questa forza è legata soprattutto alla storia del pensiero e dunque allo specifico contesto storico. BOERI (2015) 375 ha giustamente sottolineato come sia questa immagine a convincere definitivamente Protarco.

<sup>225</sup> Per la capacità degli interlocutori di obiettare alle immagini di Socrate si veda LLOYD (1966) 392.

<sup>226</sup> *Grg.* 492e7-494a4.

vita ordinata.<sup>227</sup> A questo scopo introduce la celebre immagine dell'anima dei dissoluti come orcio forato, che dichiara di aver preso a prestito da un *μυθολογῶν κομπὸς ἀνήρ*, di origini siciliane o italiche.<sup>228</sup> Questa immagine si dimostra però inefficace<sup>229</sup> e costringe Socrate a proseguire nel suo *μυθολογεῖν*, ricorrendo a un'altra immagine (*εἰκόνα*) della stessa scuola.<sup>230</sup> Questa seconda si configura come una prosecuzione della precedente, in cui viene però aggiunto un confronto tra due orci, uno integro e uno forato, e dunque tra due tipi di *βίος*.<sup>231</sup> Ma anche in questo caso l'immagine è inefficace e anzi Callicle sembra in grado di "tirare le conseguenze" teoriche di questo confronto: il piacere si percepisce proprio nel continuo svuotamento e riempimento. Ed è a questo punto che Socrate imprime una svolta chiaramente comica e derisoria alle immagini di cui si serve.

[SOCR.] Ma se affluiscono continuamente dei beni, è inevitabile che molti anche si perdano; ci saranno dei buchi di scarico enormi, non credi?

[CALL.] Sì, senza dubbio.

[SOCR.] Ma allora altro che la vita di un sasso o di un morto! È la vita di un piccione, quella che descrivi!<sup>232</sup>

Socrate, però, non lascia tempo a Callicle di ribattere e subito ricomincia a domandargli se quello che intende dire è che il piacere dipende dallo svuotamento e il

<sup>227</sup> Il libero sfogo delle pulsioni è l'elemento che per Callicle caratterizza la vita felice; altrimenti—e questa sono le prime due immagini introdotte—bisognerebbe dichiarare massimamente felici anche le pietre e i cadaveri, *Grg.* 492e2-6.

<sup>228</sup> *Grg.* 493a5-d3. DODDS (1959) *ad loc.* non si esprime sulla possibile origine di questo paragone. ZANETTO (2000) 198 n. 170 ritiene possibile che Socrate faccia qui riferimento a Empedocle o Filolao, oppure più genericamente ai pitagorici. L'anima viene poi paragonata a un setaccio (*κόσκινον*). Si noti la ricorrenza del termine *ἀπεικάζω*: *Grg.* 493b3 e c2.

<sup>229</sup> *Grg.* 493d4.

<sup>230</sup> *Grg.* 493d3 (*ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ*) e d5 (*ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν*).

<sup>231</sup> *Grg.* 493d5-494a5. In questa sezione Socrate appare "ossessionato" dal riuscire a persuadere Callicle, a cui domanda con insistenza, quasi puerile, se sia riuscito a convincerlo: *Grg.* 493c5 (*δηλοῖ μὴν ὃ ἐγὼ βούλομαι σοι ἐνδειξάμενος, ἐάν πως οἷός τε ᾧ, πεῖσαι μεταθέσθαι*), 493d1 (*ἀλλὰ πότερον πεῖθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι*), 494a5 (*ἢ οὐ πεῖθω*);

<sup>232</sup> *Grg.* 494b3-8. Il *χαραδριός* è un uccello, di non facile identificazione; si rimanda a DODDS (1959) 306 *ad loc.* Ad esso veniva soprattutto associata la caratteristica di mangiare ed evacuare allo stesso tempo. Il termine doveva dunque essere di grande impatto, visto che è in qualche modo associabile ai *χαραδραί*, gli impetuosi torrenti di montagna. Seguo qui la proposta di traduzione di ZANETTO (2000) 200-201 n. 174, per non perdere l'effetto comico; «caradrio» o «piviere» sono le altre traduzioni ricorrenti, ma con questa forma erudita si rischia che al lettore sfugga l'effetto esilarante. CAPRA (2007) 24 n. 24 propone di rendere esplicito il riferimento («un piccione con la diarrea»), ma il gioco comico doveva probabilmente essere più allusivo. Resta difficile trovare un equivalente efficace.

riempimento (avere fame/mangiare); questa domanda serve però soltanto a preparare il colpo successivo:

[SOCR.] Di' un po': la vita che ti piace consiste nell'aver fame e nel mangiare per soddisfare la fame?

[CALL.] Sì.

[SOCR.] E bere per soddisfare la sete?

[CALL.] Certo, è così anche per tutti gli altri desideri: vivere felici vuol dire aver la possibilità di soddisfarli e provarne piacere

[SOCR.] Benissimo, amico mio! Continua come hai cominciato, senza farti prendere dalla vergogna! Ma anch'io, a quanto pare, non devo esser troppo pudibondo. E allora comincia a dirmi questo: metti che uno ha la scabbia e ha voglia di grattarsi, e avendo la possibilità di grattarsi a suo piacimento passa tutto il tempo a grattarsi; anche la sua è una vita felice?

[CALL.] Che assurdità, Socrate! Sei un vero oratore da piazza.<sup>233</sup>

Questo slittamento verso il basso provoca ovviamente lo sdegno di Callicle, che definisce Socrate assurdo e simile a un banale oratore da comizio (ὡς ἄτοπος εἶ, ὃ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος).<sup>234</sup> La breccia nell'orgoglio di Callicle è ormai aperta, ma l'interlocutore riesce ancora a non perdere del tutto le staffe. Per orgoglio decide perciò di includere anche il caso proposto da Socrate, che può perciò condurre fino in fondo l'effetto comico dell'esempio: «Ma si gratterà soltanto la testa o...vado avanti con le domande?». <sup>235</sup> Inevitabilmente questa ulteriore *pointe* derisoria provoca lo scandalo di Callicle che si trova qui, in maniera del tutto incoerente con il proprio personaggio, a fare appello a un sentimento che sembrava avere del tutto bandito: la vergogna.<sup>236</sup> Callicle non è persuaso e la discussione inizia a scivolare sempre più verso l'incomunicabilità, tanto che inizia a fornire risposte che servono soltanto—e dichiaratamente—a garantire la coerenza logica delle sue premesse, ma senza che

---

<sup>233</sup> *Grg.* 494b7-d1; cfr. *Phlb.* 46d7-47a9.

<sup>234</sup> *Grg.* 494d1-2.

<sup>235</sup> *Grg.* 494e1-2. Alla scabbia, malattia infettiva della pelle, si associa spesso il prurito ai genitali, anche perché una delle vie di contagio è quella sessuale; mi sembra che proprio su questo aspetto si innesti il gioco derisorio di Socrate. DODDS (1959) 307 *ad loc.* ritiene che Socrate alluda alla possibilità di porre la stessa domanda in sequenza per tutte le parti del corpo. Le due opzioni non sono in realtà in contrasto, perché l'ascoltatore immagina una mimesi del metodo socratico, qui soltanto annunciata, e l'omissione dell'elenco ha semmai qui la funzione di aumentare il risibile dell'esempio. Non va poi dimenticato che la riproduzione di un metodo serio in un contesto basso non può che far scaturire l'effetto comico.

<sup>236</sup> *Grg.* 494e7-8.

questo corrisponda davvero a ciò che pensa.<sup>237</sup>

Un altro caso in cui Socrate introduce un esempio derisorio è contenuto nel *Teeteto*. Socrate ha appena terminato di “portare alla luce” la neonata definizione di Teeteto della ἐπιστήμη come percezione, a cui assimila sia la teoria eraclitea del flusso che quella protagorea dell’uomo-misura.<sup>238</sup> Prima di avanzare nella discussione Socrate suggerisce però che la tenuta di questa definizione venga testata, sondando preliminarmente l’atteggiamento di Teeteto: accetterà la critica o si irriterà (χαλεπανεῖς), nel caso il suo primogenito gli venga sottratto (ὕφαρῆ)?<sup>239</sup> Il repentino intervento di Teodoro, che ancora una volta vuole rassicurarlo delle qualità del suo pupillo, porta Socrate a precisare di nuovo come funziona il meccanismo dialettico: egli è solo una levatrice del sapere che deriva dagli altri.<sup>240</sup> A questo punto, però, invece che cominciare subito a testare il “neonato” di Teeteto, Socrate si rivolge a Teodoro:

[SOCR.] Sai, Teodoro, che cosa mi meraviglia del tuo amico Protagora?

[TEOD.] Cosa?

[SOCR.] Per il resto, secondo me, si è esposto in modo piacevole (ἡδέως), affermando che ciò che a ciascuno sembra, questo anche è. Invece mi ha sorpreso l’inizio del suo ragionamento, ossia il fatto che egli, principiando il suo scritto *La Verità*, non ha detto che “di tutte le cose è misura il porco” o “il babbuino” o qualcun altro di più strano tra gli esseri dotati di percezione, in modo da avere iniziato a parlarci con un tono grandioso e sprezzante, dimostrando che, mentre noi lo ammiravamo come un dio per la sua sapienza, egli non risultava per intelligenza in nulla superiore a un girino di rana e tanto meno a qualunque altro uomo.(*modif.*)<sup>241</sup>

Socrate attacca molto duramente la dottrina di Protagora, celandola sotto una coltre di elogio.<sup>242</sup> Non può sfuggire la portata derisoria degli esempi scelti come possibili alternative all’uomo misura: il maiale (ῥῆς) e il babbuino (κυνοκέφαλος), due animali che provocano un immediato abbassamento comico. A questi esempi si aggiunge il girino

---

<sup>237</sup> *Grg.* 495a5-6.

<sup>238</sup> *Theaet.* 160d5-e4.

<sup>239</sup> *Theaet.* 160e6-161a4.

<sup>240</sup> *Theaet.* 161b1-6.

<sup>241</sup> *Theaet.* 161b9-d1. La maggior parte dei traduttori rendono con cinecefalo, ma qui, come nel caso del χαραδριός, è meglio rendere con un termine capace di conservare la forza comica.

<sup>242</sup> È ciò che l’autore del trattato *Sullo stile* avrebbe chiamato ἐσηματισμένον ἐν λόγῳ e che secondo lui avrebbe adoperato Platone nel *Fedone* (Ps.-Dem. 288). FERRARI (2011) traduce ἡδέως con brillante, ma qui Socrate sta alludendo alla piacevolezza della tesi di Protagora, che incontra il favore della massa perché rende tutti sapienti.

(βατράχου γυρίνου) che, in maniera simile al mollusco del *Filebo*, rappresenta una condizione a cui si stenta ad attribuire il nome di vita. Introdotte queste immagini degradanti, forse nella speranza di provocare una reazione da parte di Teodoro, costui conferma invece la sua codarda ritrosia e invocando l'amicizia che lo legava al sofista e l'uguale rispetto che prova nei confronti di Socrate, suggerisce che ancora una volta sia Teeteto a continuare.<sup>243</sup> Ma l'affronto di Socrate a Protagora non rimane invendicato ed è Socrate stesso, nella celebre apologia, a farsi carico della parola di Protagora e a controbattere:

Quando parli di porci e babbuini non solo ti comporti tu stesso da porco, ma induci coloro che ti ascoltano a fare altrettanto nei confronti dei miei scritti, e così non ti comporti affatto bene. Io infatti sostengo che la verità sta come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono.<sup>244</sup>

Anche nel resto dell'apologia Socrate si esprime *νεανικῶς*, in modo sfrontato, come non mancherà di notare Teodoro.<sup>245</sup> Non si può certo dire che il Protagora recitato da Socrate sappia rispondere adeguatamente all'immagine indirizzata contro di lui; al contrario, mostra di perdere le staffe—sebbene per interposta persona—, servendosi di una modalità espositiva che non gli rende di certo onore.<sup>246</sup>

Ci sono infine casi in cui sono gli interlocutori a servirsi di immagini derisorie per contrastare gli attacchi dialettici di Socrate. È ciò che si verifica nel I libro della *Repubblica*, quando Trasimaco sembra trovarsi in difficoltà. Messo alle strette e costretto ad acconsentire su una serie di punti,<sup>247</sup> può ricorrere a una sola risorsa: la derisione.

Quando fummo giunti a questo punto del discorso, e fu chiaro a tutti che la

---

<sup>243</sup> *Theaet.* 162a4-8.

<sup>244</sup> *Theaet.* 166c7-d3. Si noti l'insistenza sulla verità della sua dottrina perché scritta in un suo libro, in aperta contraddizione con la sua teoria dell'*homo mensura*. Cfr. *Parm.* 128b8.

<sup>245</sup> *Theaet.* 168c6-7. Nel *Gorgia* è Callicle che trova che Socrate abbia parlato in modo sfrontato, come un giovane (*νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις*) e come un vero retore da comizio (*ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν*), *Grg.* 482c4-5.

<sup>246</sup> Fa sorridere il modo ostinato in cui Protagora rivendica l'autorità del proprio sapere sulla relatività della conoscenza, affidandosi per giunta all'autorità del suo libro che, almeno agli occhi di Platone, rappresentava una fonte di sapere davvero poco relativa.

<sup>247</sup> Riassumendo, i punti in questione sono: 1) l'estensione limitata del potere e della forza di una tecnica al solo ambito di competenza; 2) la ricerca dell'utile del più debole e di chi è sottoposto come fine di ogni tecnica; 3) l'applicazione di queste conclusioni a un ambito specifico, quello nautico (il capitano di una nave non dispone l'utile per il capitano, ma per il marinaio).

definizione del giusto era stata rovesciata, Trasimaco, invece di rispondere, disse:  
«Dimmi, Socrate: una balia ce l'hai?»

«Che cosa?», dissi io. «Non era meglio rispondere piuttosto che fare questa domanda?»

«Il fatto è», disse, «che ti lascia colare il naso e non te lo soffia quando ne hai bisogno, tu che non le sai neanche riconoscere il gregge dal pastore».<sup>248</sup>

In maniera fortemente denigratoria Trasimaco assimila Socrate e il suo atteggiamento a quello di un moccioso, talmente ingenuo da pensare che chi alleva animali o uomini sia animato da buone intenzioni.<sup>249</sup> Come si può notare, però, la forma che assume questa derisione è diversa da quella socratica. L'insulto di Trasimaco, infatti, è *ad hominem* e ricorre ad esempi o mantenendosi vago sul referente a cui si applica questo paragone: questo tipo di derisione rientra dunque pienamente nella categoria di *καταγέλαστος* come ci viene descritta da Aristofane nel *Simposio*.<sup>250</sup>

Come si è visto, Socrate attinge le proprie analogie soprattutto al mondo animale, riproducendo così un modello che doveva essere diffuso;<sup>251</sup> a questo i suoi interlocutori contrappongono spesso l'immagine del bambino, che viene sfruttata in modo diffuso da Trasimaco.<sup>252</sup> Anche la reazione alla derisione è poi indicativa del carattere dell'interlocutore. Callicle, in maniera competitiva, sta al gioco, risultando però poi miseramente sconfitto; quando Socrate si serve dell'esempio del giovane invasato di antilogie, l'immediata reazione di Protarco è invece quella di una scherzosa minaccia, a

---

<sup>248</sup> *Resp.* 343a1-8.

<sup>249</sup> L'immagine di Socrate-bambino è adombrata ancora in seguito, *Resp.* 345b5-7. Trasimaco dà l'impressione di volersene andare, ma viene fermato dalle insistenze dei presenti, Socrate compreso. Costui in particolare invita il retore a svolgere il suo compito, cioè a persuaderli. Trasimaco ribatte: «E come ti convincerò?—disse— se non sei stato persuaso da ciò che ho appena detto, che potrò fare ancora per te? Dovrò prendere il mio discorso e imboccare (ἐνθῶ) la tua anima?». Come segnala il *LJ* A3, il verbo significa anche, letteralmente, «mettere in bocca, imboccare» e si trova associato alle balie in Aristoph., *Eq.* 717.

<sup>250</sup> *Symp.* 189a8-b7 e *Symp.* 193b6-c3. *Καταγέλαστος* è il riso che si rivolge contro individui concreti, a differenza del *γελοῖον*, che può essere un riso “universale”. In questo modo troverebbe conferma anche la distinzione proposta da PELLICCIA (2002) tra εἰκασμοί scoptici alla seconda persona ed εἰκασμοί filosofici alla terza, anche se quest'ultimo termine può sollevare qualche perplessità e sarebbe forse meglio chiamarli gnomici.

<sup>251</sup> PELLICCIA (2002) 204: «the *comparatum* is most typically drawn from animal or vegetative nature, or is another human being».

<sup>252</sup> *Grg.* 497c4-499b8, anche Callicle definisce il comportamento di Socrate infantile. Come si è visto, al *παῖς* era associata una condizione di inferiorità. Socrate invece usa il bambino in riferimento alla paura, cfr. *Grg.* 473d3-5.

cui fa seguito l'ammissione di comprendere ciò che Socrate intende.<sup>253</sup>

Da questa breve rassegna appare chiaro che il Socrate platonico padroneggia perfettamente la tecnica del riso e la usa in modo attento, ma efficace.<sup>254</sup> Come si è visto, almeno in tre dialoghi Socrate indirizza il riso contro teorie o modelli di βίος che vuole rigettare senza appello. In questo senso il riso, oltre a svolgere un'efficace forza persuasiva, può forse rappresentare un indizio *e contrario* per l'interprete alla ricerca del nucleo "forte" delle dottrine di Platone. Non va però dimenticato un altro aspetto del riso, se si vuole comprendere in che modo i σοκρατικοὶ λόγοι aspiravano a sostituire le pratiche tradizionali e a sbaragliare i nuovi avversari. Come infatti ha sottolineato Ford, negli anni della grande diffusione dei discorsi sofistici le situazioni paradossali e gli effetti di levità erano considerati strumenti efficaci per accattivarsi potenziali studenti.<sup>255</sup> Non è perciò da escludere che l'inclusione della derisione e delle movenze del comico, sottoposte al vaglio attento della ragione e sapientemente corrispondenti all' ἦθος di ciascun personaggio, servissero anche a conquistarsi il favore del pubblico, evitando di mettere in avanti le asperità della dura disciplina filosofica.

### 5.3.2. Immagini del sapere

L'impiego delle immagini nei Dialoghi non è però limitato all'ambito della derisione. In effetti i testi platonici sono costellati di metafore, paragoni ed estese similitudini che Socrate utilizza in alcuni momenti chiave per illustrare contenuti di rilievo; ma immagini possono essere considerati anche i concreti comportamenti dei personaggi, che sono spesso capaci di tradurre visivamente ciò che è oggetto della conversazione. È il caso di quelle che potrebbero essere definite *immagini del sapere*. Con questa espressione si intende coprire un vasto campo di strategie che intende persuadere l'interlocutore, ma ancora di più l'ascoltatore/lettore a visualizzare in modo corretto la relazione di sapere tra gli interlocutori o, al contrario, a mostrare come essa non vada concepita.

---

<sup>253</sup> In questo senso Protarco sembra intendere questo esempio come un caso di γελοῖον e non di καταγέλαστος, cioè di comico «universale» e non di derisione *ad hominem*.

<sup>254</sup> Il consiglio ad evitare di attaccare direttamente i propri oppositori con σκώμματα si trova sia in Aristotele (*Rhet.* 3.2, 1405b6–16) che nella *Retorica ad Alessandro* (*Rhet. Alex.* 35).

<sup>255</sup> FORD (2008) 43; cfr. anche CAMBIANO (1992) 534.

Una prima strategia è quella di illustrare come alcuni interlocutori concepiscano la relazione con Socrate, il modello del φιλόσοφος, *imitandolo*, dove con questo termine si intende una *riproduzione pedissequa* dei comportamenti del maestro.<sup>256</sup> Un atteggiamento viene segnalato per esempio nel *Simposio*. Aristodemo, uno dei più invasati ἔρασταί di Socrate, replica le sue abitudini e mostra una completa sudditanza dal modello. Aristodemo è infatti esteriormente simile a Socrate: non risponde ai canoni di bellezza (σμικρός)<sup>257</sup> e va in giro a piedi nudi (ἀνυπόδητος ἀεὶ).<sup>258</sup> L'ἐραστής riproduce inoltre fedelmente il racconto del banchetto<sup>259</sup> e accetta di recarsi alla cena di Agatone anche senza invito,<sup>260</sup> sebbene chieda a Socrate di farsi intermediario per questa sua ingiustificata presenza.<sup>261</sup> L'inadeguatezza e la dipendenza di Aristodemo da Socrate vengono poi sottolineate dalla descrizione del percorso che li porta alla casa di Agatone e del momento del loro arrivo. Lungo il tragitto, infatti, Socrate procede lentamente, trattenuto dal corso dei propri pensieri, e Aristodemo ogni volta lo aspetta; Socrate però lo incita ad andare avanti da solo.<sup>262</sup> Ma lo scherno platonico per questo atteggiamento di Aristodemo raggiunge il suo culmine quando i due dovrebbero varcare la soglia e presentarsi ufficialmente agli ospiti: Agatone saluta festosamente Aristodemo e gli chiede come mai non abbia portato con sé Socrate.<sup>263</sup> Con grande efficacia drammatica Platone rappresenta lo spaesamento di Aristodemo, mentre si volta e non trova la rassicurante presenza dell'amico.<sup>264</sup> Agatone gli fa cenno di

<sup>256</sup> Sugli imitatori di Socrate si veda BLONDELL (2002) 107-112. Come dice BENITEZ (2000) 95: «It is a common human failing to emulate superficially those we admire». Sul problema della riproduzione della filosofia si veda DESCLOS (1997b).

<sup>257</sup> *Symp.* 173b, Aristodemo è basso, come viene detto anche in *Sen. Mem.* 1.4.2. Aristotele, *Eth. N.* 1123b5, citato da O' MAHONEY (2001) 151, ci dice che i bassi (μικροί) possono essere eleganti e proporzionati (ἄστεῖοι καὶ σύμμετροι), ma non belli.

<sup>258</sup> Andare in giro a piedi nudi è un tratto di Socrate, come sappiamo da *Symp.* 174a3-4, 220b6 e *Phaedr.* 229a2-3, ma anche da Aristofane *Nub.* 103. Nel caso del *Simposio*, però, Socrate appare eccezionalmente lavato e con i sandali.

<sup>259</sup> *Symp.* 173c5-7: «Comunque interrogai anche Socrate su alcune delle cose che ascoltai da Aristodemo, e Socrate mi confermò il racconto *tale e quale* (καθάπερ) *me lo aveva fatto Aristodemo*». BLONDELL (2002) 108 definisce questa categoria di personaggi «passive conduits for his [scil. Socrates'] logoi».

<sup>260</sup> *Symp.* 174b1-3: «“Ma tu—disse lui—come stai messo? Sei disposto a venire, senza invito, a cena?” Raccontò di aver risposto: “Ai tuoi ordini! (Οὕτως ὅπως ἄν σὺ κελεύῃς)”».

<sup>261</sup> La rottura delle regole sociali, come recarsi a un simposio senza invito, può apparire a prima vista un comportamento socratico; Aristodemo non appare tuttavia autonomo in questa decisione e non si addossa la responsabilità di questa scelta.

<sup>262</sup> *Symp.* 174d4-7.

<sup>263</sup> *Symp.* 174e5-9. L'osservazione di Agatone è un altro segnale dell'invasato innamoramento di Aristodemo per Socrate, che considera strano il fatto che l'amante si sia separato dal suo amato.

<sup>264</sup> *Symp.* 175e. Come afferma BLONDELL (2002) 109: «In Aristodemos Plato shows us one way in which *erōs* directed towards Sokrates may fail to lead to structural imitation»; O' MAHONEY (2001) sostiene al contrario, in maniera poco convincente, che il personaggio di Aristodemo starebbe a testimoniare

accomodarsi a fianco a Erissimaco; nel frattempo uno schiavo inviato a sollecitare Socrate spiega al padrone di casa che non c'è stato verso di convincerlo ad entrare. Alla nuova richiesta di Agatone interviene però Aristodemo che in modo fermo (μηδαμῶς) li invita a lasciar perdere Socrate, perché si tratta di un suo modo di fare abituale. L'arrivo di Socrate a metà della cena fa risaltare in modo efficace la differenza tra l'ἄτοπία reale di Socrate e quella di facciata di Aristodemo.<sup>265</sup> Il suo errore dipende da una scorretta comprensione del rapporto tra sapere e μίμησις. Se infatti per μίμησις si intende una semplice riproduzione dei comportamenti, l'imitazione non può che essere rifiutata;<sup>266</sup> se invece la si intende come una capacità di individuare uno schema all'interno di un atteggiamento, la μίμησις può trovare il suo spazio.<sup>267</sup> Per Platone, infatti, il sapere può essere una forma di μίμησις, ma solo se correttamente intesa.<sup>268</sup>

Un secondo modo scorretto di visualizzare la relazione di sapere, e in generale il processo di conoscenza, è quello che porta a concepire la trasmissione come un trasferimento di contenuti da una persona all'altra. Questa seconda modalità viene di solito descritta come il travaso di liquidi da un contenitore a un altro.<sup>269</sup>

E che Agatone, sdraiato solo sull'ultimo letto, esclamò: «Qui, Socrate, stenditi

---

l'irrelevanza di ἔρωσ per la filosofia. Lo studioso richiama però giustamente l'attenzione su come il singhiozzo di Aristofane turbi l'ordine degli elogi e precluda ad Aristodemo, che siede vicino a Erissimaco, la possibilità di fornire il suo elogio che però, come nel caso di Alcibiade, rischia di rilevarsi un elogio di Socrate.

<sup>265</sup> Ἄτοπία che è anche ἀχρονία; su questo aspetto si veda l'inizio del *Gorgia* e il commento di FUSSI (2006) 29.

<sup>266</sup> Come ha sottolineato COVENTRY (1990) 186-190, anche Fedro può essere considerato un superficiale imitatore di Socrate. Oltre alla circostanza casuale per cui all'inizio del *Fedro* si trova scalzo (*Phaedr.* 229a2-3), Fedro somiglia a Socrate per la sua passione per i discorsi (*Phaedr.* 228a-b e 230d5-e1) e in linea di principio tra i due sarebbe possibile uno scambio di ruoli. L'incapacità di Fedro nell'essere autonomo rende tuttavia la sua guida assolutamente deficitaria rispetto a quella socratica (*Phaedr.* 227c1, 229a7, 230c5, 236b9-c6), cfr. COVENTRY (1990) 192. Va però tenuto presente che questo testo sembra ricalcare lo schema di quei dialoghi in cui l'interlocutore appare discepolo di un cattivo maestro, in questo caso la retorica e la logografia; come nell'*Alcibiade I* (in cui il maestro è invece la città) non vi è una sua diretta rappresentazione, ma si ricorre ad altre strategie drammatiche, come la presentificazione di Lisia tramite lo scritto.

<sup>267</sup> BLONDELL (2002) 3: «When such questions are linked to issues of *mimesis*, they generate anxiety about reproduction of the philosophic or authorial self for future generations, as a mode of immortality or transcendence. Above all, Plato is concerned with the possibility of Socratic self-reproduction. This in turn raises issues surrounding the significance of various modes of "imitation" of character by author and reader, and authorial strategies for attempting to control the uses and effects of the text»; BLONDELL (2002) 109 parla di «structural imitation». Si veda anche NEHAMAS (1998) 185-186 e ROSSETTI (2004).

<sup>268</sup> Come si è visto, è forse possibile pensare il concetto di μίμησις in un modo duplice. Il senso positivo è espresso quando Socrate invita i suoi interlocutori a imitare la sua risposta, cioè ad applicare a un altro ambito lo stesso principio. Si veda per esempio *Alc. I* 108b1-7.

<sup>269</sup> Cfr. *Phaedr.* 235c2-d3, in cui Socrate dichiara di essersi riempito come un vaso (πεπληρωσθαι δίκην ἀγγείου) da una qualche sorgente esterna (ἐξ ἄλλοτρίων ποθὲν ναμάτων), parlando a proposito dei poeti.

accanto a me, in modo che, toccandoti, possa godere anch'io della sapienza (τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σοῦ ἀπολεύσω) che ti si è accostata nel portico. È chiaro infatti che l'hai trovata (ἡῦρες) e la possiedi (ἔχεις), sennò non ti saresti mosso».

Disse che Socrate si sedette e parlò così: «Sarebbe bello, Agatone, se la sapienza fosse tale da scorrere dal più pieno al più vuoto di noi (ἡ σοφία), quando ci tocchiamo l'un l'altro, come fa l'acqua nelle coppe, che dalla più piena scorre nella più vuota attraverso un filo di lana (ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν). Se infatti le cose stanno così anche per la sapienza, è un grande onore (τιμῶμαι) per me lo star sdraiato accanto a te: credo infatti che potrò essere riempito, da te, di molta e bella sapienza (παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι).<sup>270</sup>

Con questa immagine Socrate non soltanto mette in dubbio l'idea che il sapere si possa trasmettere meccanicamente, ma anche che esso corrisponda a un contenuto che è possibile trasferire di contenitore in contenitore. Un'idea simile viene espressa nel *Teeteto*, quando Socrate si indispettisce di fronte alle richieste di Teodoro e dichiara di non essere un otre di argomentazioni.<sup>271</sup>

A questa immagine si intreccia poi il biasimo socratico verso chi attinge acriticamente a un sapere precedente (soprattutto poetico) e l'invito a «parlare per bocca propria».<sup>272</sup> Questa idea viene illustrata in modo esemplare nel *Carmide*, in cui, come si è visto, nonostante l'esuberanza, il giovane mostra un rapporto di forte sudditanza intellettuale rispetto al più anziano cugino.<sup>273</sup> Socrate interroga Carmide per saggiare la moderazione di cui Crizia lo dice provvisto e per sapere da lui che cosa essa sia. Carmide propone tre definizioni che vengono di volta in volta confutate. L'ultima di queste, secondo la quale la σωφροσύνη consiste nel fare le cose proprie (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), viene violentemente attaccata, in modo per certi versi inaspettato, dato che questa formulazione era diffusa negli ambienti socratici. In realtà l'attacco socratico mira a smascherare Crizia, facendo emergere l'opera di manipolazione compiuta da costui nei confronti del cugino: dalle risposte vaghe di Carmide è chiaro che il giovane

---

<sup>270</sup> *Symp.* 175c2-e4. Come nota DOVER (1980) 84 *ad loc.* lo scorrere di un liquido da una coppa all'altra attraverso un filo di lana avviene lentamente. Agatone ribatte seccato alla messa in questione della sua immagine, definendo Socrate ὑβριστής. È questo insulto che porta Agatone a stabilire una competizione tra i due, con un giudice d'eccezione, Dioniso; è bene ricordare che gli spettacoli teatrali avvenivano sotto il segno di questo dio.

<sup>271</sup> *Theaet.* 161a. Cfr. anche l'immagine della voliera nel *Teeteto* (*Theaet.* 196c7-200c6).

<sup>272</sup> Altri casi, forse meno icastici, in cui si richiama l'importanza di «parlare per bocca propria» sono in *Prot.* 347b-348a e *Theaet.* 171d3-5, in cui si prende le distanze da Protagora.

<sup>273</sup> Si veda il paragrafo 4.2.2.

ha appreso a memoria la definizione. L'incapacità del giovane nel difendere la tesi e il siparietto derisorio che i due rivolgono all'autore (ὁ λέγων) provocano la reazione di Crizia,<sup>274</sup> che Socrate racconta all'anonimo interlocutore.

Infatti, a me sembrava senz'altro vero quello che avevo supposto, ossia che Carmide avesse sentito dire proprio da Crizia questa definizione della σωφροσύνη. E Carmide, che non voleva rendere conto di quella definizione lui stesso, ma voleva spingere l'altro a farlo, tentava di provocarlo, e gli faceva notare che era ormai stato confutato. Crizia, allora, non si trattenne, e mi sembrava che fosse risentito (ὀργισθῆναι) con lui, come un poeta con l'attore che recita male i suoi versi. (ὥσπερ ποιητῆς ὑποκριτῆ κακῶς διατιθέντι τὰ ἑαυτοῦ ποιήματα).<sup>275</sup>

Di fronte alla confutazione del proprio pensiero Crizia non si tiene più e interviene. Ma quello che è interessante notare è che Platone scelga di utilizzare l'immagine dell'attore che sbaglia un verso e l'ira del poeta che si sente oltraggiato dalla pessima recitazione. La critica che viene qui indirizzata al "cattivo maestro" Crizia e al "cattivo allievo" Carmide verte sulla natura della relazione di sapere che vige tra i due: se quest'ultimo si limita a ripetere a pappagallo ciò che ha sentito dal cugino, nelle parole di Socrate Crizia ci appare desideroso di porsi come fonte di sapere autorevole, alla cui lettera chi vi attinge deve attenersi scrupolosamente.<sup>276</sup>

La visualizzazione non serve però soltanto a confutare concezioni scorrette dei rapporti di sapere; al contrario, ci sono immagini che veicolano il modo in cui è possibile immaginare il processo della conoscenza. Una delle più celebri si trova nell'*Alcibiade I* e descrive in particolare il meccanismo della conoscenza di sé:

[SOCR.] Ecco: qual è la cosa guardando alla quale possiamo vedere contemporaneamente essa e noi stessi?

[ALC.] Chiaramente, Socrate, dovremmo guardare agli specchi e ad altri oggetti del genere.

[SOCR.] Hai ragione. Ma anche nell'occhio con cui guardiamo non c'è qualcosa di analogo?

[ALC.] Senz'altro.

---

<sup>274</sup> BLONDELL (2002) 21: «Plato's concern with matters of voice and responsibility is also reflected on a discursive level in a pervasive distrust of the verbal transmission of ideas (whether oral or written) in the absence of their author to explain and justify them».

<sup>275</sup> *Charm.* 162b8-d3. Ho specificato l'ὑπογελάω, che è un ridere sotto i baffi; cfr. Aristoph., *Ve.* 1016-22.

<sup>276</sup> In *Io.* 530b-c il vero rapsodo deve mostrare di comprendere e interpretare le parole del poeta.

[SOCR.] Hai osservato certamente che il volto (τὸ πρόσωπον) di una persona che guarda un'altra negli occhi si riflette nella pupilla di chi ci sta di fronte, proprio come in uno specchio, in quanto è come l'immagine (εἶδωλον) di chi la guarda, vero?

[ALC.] Sì, vero.

[SOCR.] Perciò un occhio che guarda un altro occhio e si fissa in quella parte che è la migliore e che gli permette di vedere, può vedere anche se stesso.

[ALC.] È evidente.

[SOCR.] Ma se l'occhio si volge a guardare un'altra parte del corpo, o un altro oggetto, non riuscirà a vedere se stesso, a meno che non guardi a qualcosa che, casualmente, possa assomigliargli.

[ALC.] .È vero.

[SOCR.] Allora, se un occhio vuole vedere se stesso, deve guardare ad un altro occhio, e precisamente a quella parte di esso in cui risiede la funzione primaria dell'occhio: e questa non è la vista?

[ALC.] Certo.

[SOCR.] Ora, mio caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole arrivare a conoscere se stessa, deve guardare fisso in un'altra anima, e in particolare a quella parte di essa nella quale dimora la virtù dell'anima, cioè la saggezza, oppure deve guardare a qualcos'altro, al quale questa parte dell'anima possa per caso assomigliare (*modif.*).<sup>277</sup>

Socrate sta parlando con il giovane Alcibiade e sta cercando di convincerlo a indirizzare il suo ἔρωσ verso l'anima di chi ama: soltanto così sarà possibile cominciare a conoscere se stessi. Va dunque notato che in questa immagine la relazionalità con l'altro è considerata costitutiva del rapporto di sapere. Anche lo specchio ci garantirebbe di osservare la nostra immagine riflessa, ma introdotto rapidamente per illustrare ad Alcibiade che cosa intenda, questo oggetto viene immediatamente escluso a favore dell'occhio altrui. La preferenza accordata a questa immagine non comporta però soltanto l'essenzialità della relazione. Come nota Gordon, lo specchio riflette *con esattezza, riproduce*, a differenza dell'occhio che ci restituisce una κόρη.<sup>278</sup>

Vi è infine una delle immagini più note a cui Socrate paragona la conoscenza: la metafora del parto.<sup>279</sup> La notorietà dell'immagine fa sì che molto sia già stato detto; qui

---

<sup>277</sup> Alc. I 132e7-133b10.

<sup>278</sup> GORDON (2007) 231. Un gioco di rispecchiamento è l'inizio del *Teeteto* (in particolare *Theaet.* 144d8e1), per cui si rimanda alle osservazioni di NAPOLITANO-VALDITARA (2001) 233-45.

<sup>279</sup> Sull'immagine nel *Teeteto* si vedano BURNYEAT (1977) e GONZALEZ (2007). PENDER (1992) sostiene che nel *Simposio* verrebbero stabiliti due tipi di gestazione, uno maschile e uno femminile, ma anche che Platone voglia occultare l'esistenza di una "procreazione nell'anima" femminile. Su questa immagine, che ricorre anche nel discorso di Diotima nel *Simposio*, ancora fondamentale è lo studio di HALPERIN (1990).

si vuole soltanto ricordare come essa venga introdotta e sfruttata nel *Teeteto*. L'immagine della gravidanza è presente lungo tutto il dialogo.<sup>280</sup> Socrate si assegna infatti la parte della levatrice, mestiere di cui ha appreso i segreti da sua madre Fenarete.<sup>281</sup> L'importanza di questo paragone risalta tanto più se si confronta con altre due immagini che vengono introdotte nel dialogo, quella della tavoletta di cera e della voliera, con cui Socrate cerca di raffigurare a Teeteto l'anima. Entrambe vengono però scartate perché attribuiscono al processo di conoscenza una connotazione solitaria, o meglio, perché con esse il processo di conoscenza si esaurisce nell'incontro tra il soggetto e l'oggetto—nel caso della tavoletta—oppure perché i contenuti epistemici vengono immaginati come già interamente formati e pronti all'uso, come uccelli in una voliera.<sup>282</sup> Socrate si dichiara sterile ed è la sua sterilità, dovuta all'età avanzata, a permettere la generazione dell'interlocutore; non sta perciò a lui generare, ma può portare alla luce ciò che è in gestazione nei giovani.<sup>283</sup> Come inoltre ha sottolineato Gonzalez, la presenza di Socrate è necessaria al parto; chi si allontana da Socrate diventa ἀμαθής.<sup>284</sup> In questo senso è possibile portare alla luce la conoscenza soltanto attraverso la συνουσία.<sup>285</sup>

Attraverso un sapiente uso delle immagini, perciò, Platone non soltanto cerca di contestare l'idea che il sapere sia una semplice riproduzione o trasferimento; egli tenta allo stesso tempo di persuadere il lettore attraverso la figurazione del processo di conoscenza. Tramite questi paragoni, che ancora si imprimono efficacemente nella mente del lettore moderno, la conoscenza viene descritta come un rapporto tra due soggetti che, pur nella disparità dei ruoli, partecipano attivamente e danno vita a qualcosa di diverso e di nuovo.<sup>286</sup>

<sup>280</sup> La prima citazione è in *Theaet.* 148e7 ed essa chiude il dialogo.

<sup>281</sup> Altra maestra femminile di Socrate, oltre a Diotima e Aspasia, per cui si rimanda al paragrafo 3.2.3.

<sup>282</sup> GONZALEZ (2007) 278-281.

<sup>283</sup> *Theat.* 150c4-e1; alla fine del dialogo Socrate dice che anche Teeteto potrebbe scoprirsi vuoto dopo una lunga indagine. L'effetto positivo è tuttavia garantito dalla buona disposizione verso gli altri che in ogni caso avrà guadagnato (*Theat.* 210c2-3).

<sup>284</sup> GONZALEZ (2007) 282.

<sup>285</sup> *Ibidem.* al contrario, l'anima da sola può produrre solo uova, che una volta dischiuse potrebbero rivelare la loro vacuità (*Theaet.* 151e6, 157d3, 210b9). Sulle caratteristiche della συνουσία si veda BOSCH-VECIANA (2004), che analizza il *Liside* come messa in scena di questo genere di relazione.

<sup>286</sup> Altre metafore che Platone utilizza e che sembrano veicolare la stessa idea sono quelle del nutrimento, che attraversa la *Repubblica* (si noti *Resp.* 520d7, dove i guardiani φιλόσοφοι sono definiti τροφίμοι) e della coltivazione (per esempio *Phedr.* 277a1-2). Vi è poi l'immagine, analizzata da CANINO (1998) nella *Repubblica* della battaglia (condivisa) come metafora del discorso che mira alla verità. Si veda per esempio *Resp.* 474a6-c3, dove viene sancita l'alleanza militare tra Socrate e Glaucone. Anche il *Filebo* è pervaso di lessico militare e anche in questo caso Socrate e Protarco diventano alleati discorsivi.

L'analisi di questi elementi ha mostrato come i Dialoghi cerchino di sostituirsi alla cattiva formazione nella quale, secondo Platone, sono stati allevati fino ad allora i cittadini. Le trasformazioni a cui Platone sottopone la tradizione sono sottili, ma radicali. La resa drammatica di questi "fallimenti dialettici" segnala inoltre che i Dialoghi non sono luoghi pacificati in cui vediamo agire un Socrate sempre trionfante; al contrario, essi si configurano come battaglia aspra, nella quale Platone e i socratici cercavano di dispiegare tutte le armi, dialettiche e retoriche, in loro possesso. Il fallimento della dialettica e il ricorso a strategie alternative non testimonia però soltanto i limiti del linguaggio e non è un segnale di resa da parte della φιλοσοφία. Ricorrendo alla persuasione, Platone dichiara certamente una sconfitta al livello interno dei personaggi, in quella σκιαμαχία con la città storica ormai morta; ma i Dialoghi sembrano allo stesso tempo suggerire che il vero campo di battaglia risiede altrove, al di fuori del testo. La vera partita, quella in grado di realizzare la καλλίπολις, si gioca sulla capacità del φιλόσοφος di rifondare attraverso la persuasione le credenze.



## CONCLUSIONI

Il presente lavoro ha preso le mosse da un interesse per la rappresentazione degli interlocutori di Socrate. L'obiettivo era quello di comprendere quale ruolo svolgano nella costruzione della scena e in che modo partecipino alla relazione dialogica con Socrate. A questo scopo è stato necessario individuare criteri interni al testo che potessero guidarci nell'analisi e si è scelto di partire dall'*Apologia*, testo in cui Socrate dichiara le tipologie di interlocutori che ha incontrato durante la sua indagine. Il primo elemento che si è potuto notare è che, oltre a quelli che sono stati definiti rivali (politici, poeti, δημιουργοί) l'*Apologia* valorizza la figura dei giovani come interlocutori privilegiati di Socrate. Allo stesso tempo l'assenza di alcune categorie (le donne e gli schiavi), invece di essere letta come una scelta reazionaria dell'autore, è stata interpretata come una conseguenza della loro esclusione dalla città storica, di cui la rappresentazione platonica è un'immagine.

È così emersa una prima funzione della rappresentazione degli interlocutori. La loro messa in scena permette di confutare le false credenze della πόλις attraverso i suoi rappresentanti che, seppur con minime differenze, vengono messi sullo stesso piano per la loro ignoranza. Accanto a queste categorie, però, l'*Apologia* mette in scena alcuni interlocutori che sembrano intrattenere un diverso rapporto con il διαλέγεσθαι socratico, i giovani. Sono costoro in effetti a rivolgersi a Socrate e a imitare il suo comportamento.

Questa constatazione ha permesso perciò di costruire una tipologia, rivali e giovani, da sottoporre alla verifica testuale. Nei sei dialoghi selezionati si sono potute apprezzare differenze nella rappresentazione dei giovani (μειράκια e νέοι), che hanno consentito di rilevare un altrettanto diverso svolgimento della discussione dialogica.

Dall'analisi è inoltre emerso che la categoria di rivali è troppo riduttiva, perché non tiene conto del fatto che anche interlocutori come Trasimaco e Filebo vengono presentati sulla scena del dialogo come “padri” e maestri.

Il rapporto tra Socrate e i suoi interlocutori non si è poi dimostrato sempre pacifico. Nel corso dell'analisi sono in effetti emersi alcuni comportamenti discorsivi al limite della pratica dialogica. Questi aspetti sono stati trattati per comprendere in quali contesti sorgesse una simile incomunicabilità. È stato innanzitutto analizzato il silenzio, un atteggiamento assunto dagli interlocutori più aggressivi che a un certo punto si autoescludono dalla comunità dialogica, perché non sono in grado di rispettarne le regole. Una simile situazione si verifica con personaggi che hanno già raggiunto la piena maturità e che dunque presentano tratti caratteriali ormai definiti, per i quali è ormai impossibile la trasformazione e un conseguente adeguamento al *διαλέγεσθαι* socratico.<sup>1</sup> Una parziale eccezione è quella di Trasimaco che, come si è visto, pur non partecipando più attivamente alla discussione, rientra a far parte della comunità discorsiva nel V libro.

Analizzare i personaggi e il loro rapporto con Socrate rendeva inoltre necessario affrontare una questione spinosa e molto dibattuta come quella della presunta ironia socratica. Nel corso della ricerca ci si è però resi conto di quanto questa categoria sia stata spesso maneggiata in maniera irriflessa ed è stato perciò necessario tentare di comprendere in che modo essa agisca nei testi. Si è così deciso di partire dall'*εἰρωνεία*, un'accusa che alcuni interlocutori rivolgono a Socrate e che ancora oggi viene generalmente confusa con l'ironia. Dall'analisi delle occorrenze e dal confronto con Aristofane è però emerso un altro significato di questo termine, particolarmente rilevante per due degli interlocutori del *corpus*, Trasimaco e Callicle, che contestano a Socrate questo atteggiamento. In effetti, questi due personaggi mostrano una grande dimestichezza con le tecniche discorsive e la loro accusa è un segnale di questa competenza; allo stesso tempo, però, l'accusa di *εἰρωνεία* tradisce anche un certo sguardo che simili interlocutori hanno sul personaggio Socrate e un'ostilità dovuta al loro carattere ormai non più malleabile.

Al contrario dell'*εἰρωνεία* l'ironia si è invece rivelato un fenomeno molto più difficile da definire. Anche in questo caso si è cercato di individuare categorie testuali specifiche e sono stati così circoscritti due meccanismi diversi, l'ironia verbale e quella

---

<sup>1</sup> *Alc. I* 127d9-e2.

drammatica, che si è cercato di testare su un dialogo, in particolare il *Gorgia*. Se il primo ambito costituisce un terreno scivoloso per l'interprete, data la natura eminentemente pragmatica di questo fenomeno, si sono comunque proposte alcune indicazioni metodologiche per affrontare uno studio linguistico di questo fenomeno. Più agevole è stato invece riscontrare il funzionamento dell'ironia drammatica, che si è anzi rivelata categoria particolarmente fruttuosa nello studio del *Gorgia*.

Ci si è poi concentrati su alcune immagini, una strategia discorsiva che non risponde interamente alle regole del διαλέγεσθαι socratico, ma che si rivela di grande forza euristica in alcuni momenti cruciali. Si è potuto notare come sia frequente l'impiego di immagini derisorie nei confronti di personaggi fortemente polemici e come, allo stesso tempo, alcuni interlocutori siano capaci di avvalersene contro Socrate. Si è però potuta apprezzare, almeno nei testi del *corpus*, una sostanziale differenza nella pratica derisoria dell'uno e degli altri. Se infatti Socrate si serve di esempi che non attaccano mai direttamente un interlocutore, ma si rivolgono piuttosto contro le sue tesi, al contrario i personaggi che se ne servono lo fanno per attaccare e deridere Socrate direttamente.

Sono state infine analizzate alcune immagini del sapere che permettono di visualizzare il rapporto tra gli interlocutori coinvolti nel processo del conoscere. Si è perciò visto che vengono squalificate quelle immagini che trasmettono passività, come il trasferimento di contenuti, in favore di un modello che implica l'attiva partecipazione delle parti coinvolte. Entrambe le tipologie di immagini hanno un proprio significato contestuale e dunque contribuiscono a caratterizzare i personaggi che se ne fanno portatori o che diventano a loro volta immagini di questa relazione, come Aristodemo.

Come si è detto nell'*Introduzione*, in questa ricerca ci si è astenuti il più possibile dall'emettere considerazioni sul rapporto tra la rappresentazione e il suo pubblico. Questa scelta è dipesa in gran parte dalla volontà di stabilire prima di tutto dinamiche interne alla messa in scena, capaci di descrivere il comportamento discorsivo dei personaggi. Si può comunque qui brevemente accennare ad alcune possibili sviluppi di questo lavoro.

Si è innanzitutto visto che uno degli obiettivi primari della missione socratica—e dunque dei Dialoghi—è costituito dalla confutazione delle false credenze. Davanti agli occhi degli ascoltatori/lettori vengono messi in scena tutti i rappresentanti autorevoli della società ateniese, cittadini e stranieri. L'interrogazione senza sconti di queste

autorità è infatti necessaria, nel progetto platonico, per fare tabula rasa di quei saperi che si sono arrogati il diritto di fondare la πόλις, pur essendo responsabili, agli occhi del φιλόσοφος, della sua rovina. L'indagine socratica dei Dialoghi parte perciò dai personaggi, ma attraverso la loro confutazione cerca di purificare la città di Atene, perché la confutazione è un procedimento preliminare e necessario in vista di un apprendimento realmente filosofico.<sup>2</sup> La ridicolizzazione di alcuni interlocutori è perciò funzionale a indurre più di un sospetto nell' ascoltatore/lettore nei confronti di questi personaggi e del tipo di sapere di cui si fanno portavoce.

Non va poi sottovalutato un altro elemento che viene concretamente messo in scena, il valore che queste conversazioni possono svolgere ai fini della formazione dialettica. Non è infatti inverosimile pensare che i Dialoghi volessero mettere in scena la pratica della discussione perché venisse imitata e che la formazione alla dialettica avvenisse oralmente tramite esempi. In effetti, l'insegnamento retorico tra V e IV secolo si svolgeva più per mezzo dell'esibizione di casi concreti che attraverso l'esposizione sistematica di una teoria retorica; è possibile dunque immaginare che i Dialoghi costituissero anche esempi didattici, con cui i giovani aspiranti socratici apprendevano i primi rudimenti della dialettica.

Ovviamente una simile affermazione tocca un problema complesso, cioè quello degli effetti della μίμησις platonica e della sua valutazione. Senza voler aggiungere nulla a un dibattito già molto ricco,<sup>3</sup> si può tuttavia notare che la tipologia di personaggi qui presentata può forse consentire di formulare alcuni giudizi. Nel caso dei giovani, siamo di fronte a personaggi che, anche se presentano a volte delle competenze specifiche (come nel caso di Teeteto), sono in genere digiuni di dialettica. Oltre a ciò, tutti questi giovani interlocutori presentano alcune mancanze caratteriali che nel corso della discussione sembrano evolversi e migliorare. Il livello minimo è rappresentato da Alcibiade e perciò non stupisce che questo dialogo sia stato a lungo considerato la miglior introduzione alla filosofia platonica. In effetti in questo testo vengono illustrate le regole base della discussione, soprattutto attraverso la pratica ma anche a livello metadiscorsivo; viene inoltre sollecitata la capacità del giovane ad impegnarsi seriamente in una conversazione. In modo più marcato di Alcibiade, Carmide e Teeteto sono invece il frutto dell'insegnamento dei loro maestri. I due presentano difetti

---

<sup>2</sup> *Soph.* 230c8-d4.

<sup>3</sup> Si citano qui soltanto HALLIWELL (2002) e PALUMBO (2008).

opposti: l'uno troppo spudorato, l'altro troppo mite, soltanto l'incontro con Socrate sembra in grado, provvisoriamente, di migliorarli. A partire da queste osservazioni si può dunque notare la totale negatività dei personaggi più adulti e almeno una parziale possibilità di identificazione positiva con i giovani, in corso di miglioramento.

Questa duplicità solleva un problema rispetto a ciò che nei Dialoghi viene detto delle forme imitative. Una possibile via di fuga viene forse però da alcuni degli elementi analizzati nel corso della ricerca e in particolare dall'uso della derisione e del ridicolo. Come sappiamo dalla *Repubblica* la μίμησις in prima persona di comportamenti indegni è rischiosa, perché può portare a una modifica permanente del carattere, dovuta all'abitudine, soprattutto se praticata in età giovanile.<sup>4</sup> Nelle *Leggi* sembra tuttaia essere ammessa una deroga nei confronti degli spettacoli comici.<sup>5</sup> L'aspetto interessante di questo testo è che insiste sull'importanza di apprendere il ridicolo perché ciò che è serio è conoscibile soltanto attraverso una conoscenza del suo contrario.<sup>6</sup> La μίμησις in prima persona di un comportamento ignobile è da evitare perché porta un cambiamento nell'anima (e infatti la *performance* di questi spettacoli sarà assegnati a non cittadini, schiavi o stranieri); ma l'osservazione della μίμησις di qualcuno che compie o dice azioni scorrette (per esempio credere di sapere pur essendo ignorante) e che viene per questo ridicolizzato può costituire un valido strumento formativo e di messa a distanza di certi comportamenti. È perciò forse attraverso la modulazione del ridicolo che Platone può calibrare il gioco di identificazione del lettore/ascoltatore.

In questo senso si spiegherebbe invece la sostanziale positività degli interlocutori della *Repubblica* e del *Filebo* che, nel pieno della forza dialettica, sono dotati di grandi capacità discorsive e animati da un serio interesse per la discussione. Sono questi perciò i Dialoghi in cui è possibile per il Socrate platonico costruire insieme ai suoi preparati interlocutori le tesi che riguardano la giustizia e la vita preferibile e che invitano forse maggiormente l'identificazione del fruitore. Se, come è stato notato da molti interpreti, la messa in scena platonica vuole attivare il lettore/ascoltatore rispetto ad alcuni

---

<sup>4</sup> *Resp.* 605c5-606d9.

<sup>5</sup> *Lg.* 816d3-e10e in particolare «ed è necessario esaminare e conoscere le questioni relative ai corpi brutti, ai pensieri cattivi e ciò che è rivolto alle canzonature che suscitano il riso, nella dizione, nel canto, nella danza e nelle imitazioni di tutto ciò rese oggetto di commedie. Infatti non è possibile apprendere ciò che è serio senza ciò che è ridicolo e i contrari senza tutti i loro contrari, se si vuole essere assennati [...] per questo scopo bisogna anche imparare le cose ridicole, per non fare o dire mai per ignoranza quanto è ridicolo, senza che ve ne sia alcuna necessità»

<sup>6</sup> Oltre alla nostra percezione di lettori, dal *Simposio* (*Symp.* 221e-222a) sappiamo che i λόγοι di Socrate hanno un carattere comico.

comportamenti,<sup>7</sup> diverse strategie sono messe in atto per evitare che costui subisca in modo completamente passivo la rappresentazione e tra questi sicuramente il ridicolo svolge un ruolo importante.

Non va però dimenticato un aspetto fondamentale: sebbene i Dialoghi invitino innanzitutto ad assumere un βίος, quello del φιλόσοφος, questo genere di vita ha necessariamente le sue gerarchie di valori. In questo senso, accanto all'indubitabile valore riflessivo della μίμησις platonica, si deve mettere in luce la sua intenzione persuasiva (o protrettica) e ciò in relazione *anche* a tesi specifiche. Parte del βίος φιλοσοφικός sono infatti il vivere secondo giustizia—nel senso che viene spiegato nella *Repubblica*— e la regolazione dei piaceri—come viene detto nel *Filebo*, ma ripetuto anche in altri dialoghi, come il *Gorgia*. In questo senso i Dialoghi architettano un'immane opera di persuasione diretta all'esterno dei margini della finzione, con l'obiettivo di modificare, tramite la trasformazione dei lettori/ascoltatori, anche la δόξα della πόλις

Per poter misurare correttamente l'orizzonte di questa persuasione e insieme poter valutare il rapporto degli interlocutori con i fruitori dei Dialoghi è però necessario stabilire il contesto di fruizione, obiettivo che esula dagli scopi di questa tesi. Va però notato che se i Dialoghi riveleranno di essere destinati esclusivamente a un gruppo ristretto di φίλοι,<sup>8</sup> questi testi andranno soprattutto letti in un'ottica di trasformazione personale;<sup>9</sup> ma se si pensa a una fruizione più diffusa e soprattutto al peso che Platone dà al rinnovamento della classe dirigente e della sua δόξα, emergerà l'immagine di una φιλοσοφία che, cambiando le credenze e l'immaginario, non abdica al suo ruolo politico, riconoscendo al contrario che «la città è necessaria per la salvezza della filosofia, e la filosofia è necessaria per la città».<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> COTTON (2014), solo per citare il più recente.

<sup>8</sup> CAMBRON-GOULET (2012).

<sup>9</sup> Sulla scorta degli studi di HADOT (1987) e (1995).

<sup>10</sup> VEGETTI (2016) 142.





## BIBLIOGRAFIA

### 1. Edizioni, traduzioni, commenti

#### 1.1. Dialoghi

##### Edizione di riferimento

BURNET, J. 1900-1907. *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit (as Ioannes Burnet)*. Oxford, Oxford Classical Texts.

##### Altre edizioni consultate

CHAMBRY É., 1932-1934, Platon. *Œuvres complètes. Tomes VI-VIII. La République*. Texte établi et traduit par É. Chambry. Paris, Les Belles Lettres.

CROISSET, A. 1923. 1972 [1921]. *Platon. Œuvres complètes. Tome II. Hippias majeur, Charmide, Lachès Lysis*. Texte établi et traduit par A. Croiset. Deuxième édition revue et corrigée. Paris, Belles Lettres.

\_\_\_\_\_. *Platon. Œuvres complètes. Tome III, 2e partie. Gorgias, Ménon*. Texte établi et traduit par A. Croiset.

DIÈS, A. 1941. *Platon. Œuvres complètes. Tome IX, 2e partie. Philèbe*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, Belles Lettres.

DES PLACES, É. 1951-1956. *Platon. Œuvres complètes. Tomes XI-XII. Les Lois*. Texte établi et traduit par E. Des Places. Paris, Les Belles Lettres.

MERIDIER, L. 1989 [1931]. *Platon. Œuvres complètes. Tome V-VI. Ion-Ménexène-Euthydème. Cratyle*. Texte établi et traduit par L. Méridier. Paris, Les Belles Lettres.

ROBIN, L. 1926-1933. *Œuvres complètes. Tome IV, Phédon, Le Banquet, Phèdre*. Paris, Les Belles Lettres.

### 1.1.1. Alcibiade

- PULIGA, D. 1995. *Platone. Alcibiade Primo, e Secondo*. Introduzione di G. Arrighetti, traduzione di D. Puliga. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- DENYER, N. 2001. *Plato, Alcibiades*. Edited by N. Denyer. Cambridge, Cambridge University Press.
- DESCLOS, M.-L. 1996. *Platon, Alcibiade*, traduit par M. Croiset, revu par M.-L. Desclos. Introduction et notes de M.-L. Desclos. Paris, Les Belles Lettres.
- PRADEAU, J.-F. 1999. *Platon, Alcibiade*. Traduction inédite par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau; introduction, notes, bibliographie et index par J.-F. Pradeau. Paris, Flammarion.

### 1.1.2. Repubblica

- VEGETTI, M. 1998-2007. *Platone, La Repubblica*. Libri I-X. Napoli, Bibliopolis.
- ADAM, J. 2009 [1902]. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes commentary and appendices by J. Adam. With an Introduction by D.A. Rees. Cambridge, Cambridge University Press.
- EMYLN, J. / PREDDY, W. 2013. *Plato. The Republic*. Edited and translated by Ch. Emlyn-Jones and W. Predd. Cambridge (MA) / London, Harvard university press / W. Heinemann.
- LEROUX, G. 2016. *Platon. La République*. Traduction et présentation par G. Leoux. Paris, Flammarion.

### 1.1.3. Gorgia

- ZANETTO, G. 2000. *Platone. Gorgia*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- ADORNO, F. 2007 [trad. 1966, intr. 1997]. *Platone. Gorgia*. Traduzione e introduzione

di F. Adorno. Roma/Bari, Laterza.

CANTO-SPERBER, M. 1987. *Platon. Gorgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris, Flammarion.

DALFEN, J. 2004. *Platon. Gorgias*. Übersetzung und Kommentar von J. Dalfen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

DODDS, E. 1959. *Plato. Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.

GRIFFITH, T. / SCHOFIELD, M. 2010. *Plato. Gorgias, Menexenus, Protagoras*. Edited by M. Schofield; Translated by T. Griffith. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

IRWIN, T. 1979. *Plato. Gorgias*. Translated with notes by T. Irwin. Oxford, Clarendon Press.

MACÉ, A. 2003. *Platon, Gorgias*. Paris, Ellipses.

NONVEL PIERI, S. 1991. *Platone, Gorgia*. Traduzione, introduzione e commentario a cura di S. Nonvel Pieri. Napoli, Loffredo.

PETRUCCI, F. M. / TAGLIA, A. 2014. *Platone, Gorgia*. A cura di A. Taglia, traduzione di F. M. Petrucci. Torino, Einaudi.

ROBIN, L. 1980. *Platon. Protagoras ou les Sophistes; Gorgias ou Sur la rhétorique*. Traduit du grec par L. Robin; préface de F. Châtelet. Paris, Gallimard.

SCHLEIERMACHER, F. 1882. *Platon's Gorgias*. Übersetzt von F. Schleiermacher. Leipzig, P. Reclam.

#### 1.1.4. *Teeteto*

FERRARI, F. 2011. *Platone. Teeteto*. A cura di F. Ferrari. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

CORNFORD, F. M. 2000 [1935]. *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a running comment by Francis MacDonald Cornford. London, Routledge.

FOWLER, H. N. 1987 [1921] *Plato. Theaetetus, Sophist*. Edition with an English translation by H. N. FOWLER. Cambridge (Mass.)/ London, Harvard university press/Heinemann.

NARCY, M. 2016 [1994]. *Platon. Théétète*. Paris, Flammarion.

#### 1.1.5. *Carmide*

REALE, G. 2015a. *Carmide. Sulla temperanza*. Prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di G. Reale. Bibliografia specifica di V. Cicero. Milano, Bompiani.

CAMBIANO, G. 1978 [1970]. *Platone. Dialoghi filosofici. Volume I. Apologia di Socrate, Critone, Eutifrone, Ione, Carmide, Lachete, Liside, Ippia maggiore, Ippia minore, Protagora, Gorgia, Menone, Fedone, Eutidemo*. G. Cambiano (a cura di). Torino, UTET: 149-181.

DORION, L.-A. 2004. *Charmide; Lysis / Platon*. Traduction inédite, introduction et notes par L.-A. Dorion. Paris, Flammarion.

HAZEBROUCQ, M.-F. 1997. *La folie humaine et ses remèdes: Platon, Charmide ou De la modération*. Traduction nouvelle, notes commentaire de M.-F. Hazebrucq. Paris, Vrin.

#### 1.1.6. *Filebo*

MIGLIORI, M. 2011 [2000]. *Platone, Filebo*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica a cura di M. Migliori. Milano, Bompiani.

BENARDETE, S. 1993. *The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus / translated and with a commentary by Seth Benardete*. Chicago, Chicago University Press.

FREDE, D. 1997. *Platon, Philebos*. Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

PRADEAU, J.-F. 2002. *Platon, Philèbe*. Introduction, traduction et note par J.-F. Pradeau. Paris, Flammarion.

REPELLINI, F.M. 1971. *Il Filebo di Platone e la questione del piacere nel 4. secolo a. C.* Introduzione, traduzione e note a cura di F. F. Repellini. Milano, Principato.

### 1.1.7. Dialoghi non inclusi nel corpus

#### *Traduzioni adottate*

- CASERTANO, G. 2015. *Platone. Fedone, o dell'anima: dramma etico in tre atti*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli, Loffredo.
- CENTRONE, B. / NUCCI, M. 2014. *Platone. Simposio*. Traduzione e commento di M. Nucci. Introduzione di B. Centrone. Torino, Einaudi.
- CENTRONE, B. / PETRUCCI, F.M. 2012. *Platone. Ippia maggiore. Ippia minore. Ione. Menesseno*. A cura di B. Centrone. Traduzione di F. Petrucci. Torino, Einaudi.
- CHIESARA, M. 2010. *Platone, Protagora*. A cura di M.L. Chiesara. Biblioteca Universale Rizzoli.
- FERRARI, F. 2016. *Platone. Menone*. A cura di F. Ferrari. Milano, Milano Biblioteca Universale Rizzoli.
- FERRARI, F. 2007. *Platone. Le Leggi*. Introduzione di F. Ferrari. Traduzione di F. Ferrari e S. Poli. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- FRONTEROTTA, F. 2007. *Platone. Sofista*. Traduzione, introduzione e note di F. Fronterotta, testo greco a fronte. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- GIORGINI, G. 2012. *Platone. Politico*. A cura di G. Giorgini. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- REALE, G. 2015b. *Platone. Eutidemo. Sull'eristica*. Prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di G. Reale, bibliografia specifica di V. Cicero. Milano, Bompiani.
- VELARDI, R. 2008. *Platone. Fedro*. Introduzione, traduzione e note di R. Velardi. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- SASSI, M. M. 2007. *Platone. Apologia di Socrate. Critone*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

#### *Altre traduzioni consultate e commenti*

- DE STRYCKER, E. / SLINGS, S. R. 1994. *Plato's Apology of Socrates: a literary and philosophical study with a running commentary*. Edited and completed from the

- papers of the late E. de Strycker by S. R. Slings. Leiden/New York/Köln, Brill.
- DOVER, K. 1980. *Plato. Symposium*. Edited with commentary by Sir K. Dover. Cambridge, Cambridge University Press.
- EBERT, Th. 2004. *Platon. Phaidon*. Übersetzung und Kommentar von Th. Ebert. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- FOWLER, H. N. 1990 [1925] *Plato. The Statesman*. With translation by H. N. Fowler. In H. N. Fowler / W. R. M. Lamb. *Plato. The statesman; Philebus*. With translation by H. N. Fowler and (for Ion) by W. R. M. Lamb. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- NESSLRATH, H. G. 2006. *Platon, Kritias*. Werke VIII, 4. Übersetzung und Kommentar von H. G. NESSELRATH. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

#### 1.1.8. Altri testi antichi

##### *Aristofane*

- CAPRA, A. 2010. *Aristofane. Donne al parlamento*. Introduzione, traduzione e commento di A. Capra. Roma, Carocci.
- COULON, V. / VAN DAELE, H. 1928. *Aristophane. Tomes III-V. Les Oiseaux. Les Thesmophories. Les Grenouilles. L'Assemblée des femmes. Ploutos*. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris, Belles Lettres.
- DOVER, J. K. 2003 [1968]. *Aristophanes. Clouds*. Edited with introduction and commentary by K.J. Dover. Oxford, Clarendon Press.
- FABBRO, E. /PADUANO, G. 2012. *Aristofane. Le vespe*. Introduzione di G. Paduano. Traduzione e note di E. Fabbro. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- GRILLI, A. (ed.). 2009 [2001]. *Aristofane. Le nuvole*. A cura di A. Grilli. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- LANZA, D. 2012. *Aristofane. Acarnesi*. Introduzione, traduzione e commento di D. Lanza. Roma, Carocci.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Aristofane. Gli uccelli*. A cura di A. Grilli. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- PADUANO, G. / A. GRILLI. 2007. *Aristofane. Le rane*. Introduzione e traduzione di G. Paduano. Note di A. Grilli. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli

PADUANO, G. 2009. *Aristofane. I cavalieri*. A cura di G. Paduano. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

\_\_\_\_\_. 2002. *Aristofane. La Pace*. A cura di G. Paduano. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

STANFORD W. B. 1963. *Aristophanes, The Frogs*. Edited with introduction, revised text, commentary, and index. London, Macmillan.

### *Erodoto*

ASHERI, D. / MEDAGLIA S. M. / FRASCHETTI, A. 1990. *Erodoto. Le Storie Vol. III, Libro III, La Persia*. Introduzione e commento a cura di D. Asheri, testo critico di S. M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti. Milano, Fondazione Lorenzo Valla.

LEGRAND, Ph.-E. 1932-1955. *Histoire* (11 vol.). Texte établi et traduit par Ph. Legrand. Paris, Les Belles Lettres.

### *Aristotele*

DORATI, M. C. 2014 [1996] *Aristotele. Retorica*. Introduzione di F. Montanari. A cura di M. Dorati. Milano, Mondadori.

GASTALDI, S. 2014. *Aristotele. Retorica*. Introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi. Roma, Carocci.

LANZA, D. 2008 [1987]. *Aristotele. La poetica*. A cura di D. Lanza. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

NATALI C. 2015 [1999] *Aristotele. L'Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di C. Natali. Bari, Laterza.

### *Altri testi e commenti antichi*

ADA, A. 1984-1989. *Suidae Lexikon*. (4 vol.) Stuttgart, Teubner.

- BONAZZI, M. 2008. *I sofisti*. Prefazione di F. Trabattoni, a cura di Mauro Bonazzi. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- CALZECCHI ONESTI, R. 2006 [1960] *Omero. Iliade*. Prefazione di F. Codino. Versione di R. Calzecchi Onesti. Torino, Mondadori.
- CALZECCHI ONESTI, R. 2007 [1963] *Omero. Odissea*. Prefazione di F. Codino. Versione di R. Calzecchi Onesti. Torino, Mondadori.
- CANFORA, L. / JACOB, Ch. 2001. *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*. Prima traduzione italiana commentata su progetto di L. Canfora. Introduzione di Ch. Jacob. Vol. I, Libri I-V. Roma, Salerno Editrice.
- CANFORA, L. 2007. [1996]. *Tucidide. La guerra del Peloponneso* (2 vol.). Milano, Mondadori.
- CARBONARA NADDEI, M. 1976. *Gli Scolii greci al Gorgia di Platone*. Testo, traduzione e note a cura di M. Carbonara Naddei. Bologna, Pàtron.
- CHIRON, P. 2002. *Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre*. Texte établi et trad. par P. Chiron. Paris, Les Belles Lettres.
- DI BENEDETTO, V. / CERBO, E. 1997. *Euripide. Medea*. Introduzione di V. Di Benedetto. Traduzione di E. Cerbo, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- FERRARI, F. 1982. *Sofocle. Antigone. Edipo re. Edipo a Colono*. A cura di F. Ferrari. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- GIANNANTONI, G. 1990. *Socratis et socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit* Gabriele Giannantoni. Napoli, Bibliopolis.
- GIGANTE, M. 1975 [1962]. *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*. A cura di M. Gigante. Bari, Laterza.
- JACKSON, R. / LYCOS, K. / TARRANT, H. 1998. *Olympiodorus. In Platonis Gorgiam. Commentary on Plato's Gorgias*. Translated with full notes by R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant; with an introduction by H. Tarrant. Leiden, Brill.
- KASSEL, R. / AUSTIN, C. 1983-2001. *Poetae Comici Graeci (PCG)*. Berlin/ New York, Brill.
- MARINI, N. 2007. *Demetrio. Lo stile*. A cura di N. Marini. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- MAEHLER, H. 1975. *Pindari Carmina cum fragmentis. 2. Fragmenta, indices*. Leipzig, Teubner.
- MATHIEU, G. / BRÉMOND, É. 1972-1987. *Isocrate. Discours*. 4 vol. Textes établis et traduit par G. Mathieu et È. Brémond. Paris, Les Belles Lettres.

- MOTTA, A. 2014. *Prolegomeni alla filosofia di Platone*. A cura di A. Motta. Roma, Armando Editore.
- PAGE, D.L. 1962. *Poetae melici Graeci*. Oxford, Clarendon Press.
- REALE, G. /DE MARTINIS, L. 2013. *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*. Saggio introduttivo di G. Reale. Introduzione ai testi, traduzione, note e apparati di L. De Martinis. Milano, Bompiani.
- VOIGT, E.M. 1971. *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam, Polak & Van Gennepe.
- WEST, M.L. 1971-72. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Oxford, Clarendon Press.

## 2. Letteratura secondaria

- ADORNO, Francesco. 1968 «Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone». *Dialoghi di archeologia*, II: 152-172.
- ARIETI, J. A.1986. «A Dramatic Interpretation of Plato's *Phaedo*», *Illinois Classical Studies*, 11 (1/2): 129-142.
- ANNAS, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, Oxford.
- ANNÉE, M. «Le "Cratylisme" de Platon: le Cratyle comme réappropriation philosophique du fonctionnement phonico-pragmatique de la langue poétique archaïque», *Journal of Ancient Philosophy* 5 (1): 1-15.
- ARNOULD, D. 1998. «Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique». In M. TRÉDÉ/Ph. HOFFMANN/C. AUVRAY-ASSAYAS (eds.), *Le rire des anciens: : actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole normale supérieure, 11-13 janvier 1995*. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure: 13-20.
- ASMIS, E. 1986. «Psychagogia in Plato's *Phaedrus*», *Illinois Classical Studies*, 11, pp. 153-172.
- AZOULAY, V. 2007. «Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IVe siècle: de Socrate à Isocrate». In J.-C. COUVENHES/ S. MILANEZI (eds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, pp. 171-199.

- BAIN, D. 1975. «Audience Address in Greek Tragedy», *The Classical Quarterly*, 25 (1): 13-25.
- BASTIN-HAMMOU, M. 2013. «L'orateur et le poète comique: réflexions sur Aristophane et Cléon». In H. Vial (ed.), *Poètes et orateurs dans l'Antiquité. Mises en scène réciproques*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal: 57-71.
- \_\_\_\_\_. 2012. «Quelques réflexions sur l'emploi du terme διδάσκαλος dans les comédies d'Aristophane». In S. DUBEL/S. GOTTELAND/ E. OUDOT (eds.), *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quignard: mélanges offerts à Suzanne Saïd*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest: 89-112.
- BAKOLA, E. 2008. «The drunk, the reformer and the teacher: agonistic poetics and the construction of persona in the comic poets of the fifth century», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 54: 1-29.
- BALANSARD, A. 2015. «D'un dialogue d'auteurs à un dialogue de thèses: pacte dialectique et procédés dialogiques dans le *Théétète* de Platon», In S. Dubel / S. Gotteland (eds.), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux, Ausonius Éditions: 47-62.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Technè dans les Dialogues de Platon, L'empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- BEARZOT, C. 2000. «La terminologia dell'opposizione politica in Lisia: interventi assembleari (ἐναντιοῦμαι, ἀντιλέγω) e trame occulte (ἐπιβουλεύω)», in Marta Sordi (ed.), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero: 121-134.
- BEAUMONT, L. A. 2012. *Childhood in Ancient Athens. Iconography and Social History*. New York, Routledge.
- BELTRAMETTI, A. 2000. «L'utopia dalla commedia al dialogo platonico ». In M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica. Vol. IV Libro V*. Napoli, Bibliopolis: 233-256.
- \_\_\_\_\_. 1997. «Immagini della donna, maschere del logos». In S. Settis, *I Greci: storia, cultura, arte e società*. Torino, Einaudi: 897-936.
- \_\_\_\_\_. 1991. «Variazioni del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo», *Quaderni di Storia*, vol. 17, n. 34, pp. 131-150».
- BENITEZ, E. 2000, «Cowardice, Moral Philosophy, and Saying What you Think», in G.A. PRESS (ed.) 2000, pp. 83-98.
- BERTRAND, J.-M. 2001. «Réflexions sur l'expertise politique en Grèce ancienne», *Revue Historique*, 303 (4): 929-964.

- BEVERSLUIS, J. 2000. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BIANCO, E. 2013. «Concordia senza homonoia», *Historika*, 3: 287-322.
- BIGA, A. M. 2014. *L'Antiope di Euripide*. Tesi di dottorato. Università di Trento/Université Lille 3. <http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1310/>
- BLONDÉ, F./MULLER, A. 1998. «Artisanat, artisans, ateliers en Grèce ancienne. Définitions, esquisse de bilan», *Topoi* 8 (2): 831-845.
- BLONDELL, R. 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOEGEHOLD, A. L. 1999. *When a Gesture Was Expected*. Princeton (NJ), Princeton university press.
- BOERI, M. D. 2015. «Theaetetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do». In G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*. Berlin/Boston, De Gruyter: 357-378.
- BONIFAZI, A. / DRUMMEN, A. / DE KREIJ. M. 2016. *Particles in Ancient Greek Discourse: Five Volumes Exploring Particle Use across Genres*. Washington, DC, Center for Hellenic Studies. [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_BonifaziA\\_DrummenA\\_deKreijM.Particles\\_in\\_Ancient\\_Greek\\_Discourse.2016](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_BonifaziA_DrummenA_deKreijM.Particles_in_Ancient_Greek_Discourse.2016).
- BORNKAMM, G. 1936. «HOMOLOGIA. Zur Geschichte eines politischen Begriffs», *Hermes* 71: 377-393
- BOSCH-VECIANA, A. 2004. «Els 'diàlegs socràtics' de Plató com a escenificació d'una synousia i el seu valor filosòfic», *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 20: 33-61.
- BOURRIOT, F. 2015. *Banausos-banausia et la situation des artisans en Grèce classique*. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag.
- BOUVIER, D. 2013. «Traditions poétiques et identités intellectuelles, entre Homère et les "présocratiques"». In DESCLOS, M.-L. / FRONTEROTTA, F. 2013a: 21-35.
- \_\_\_\_\_. 2004. « 'Rendre l'homme meilleur' ou quand la comédie interroge la tragédie sur sa finalité: à propos des *Grenouilles* d'Aristophane ». In C. Calame (ed.) *Poétique d'Aristophane et langue d'Euripide en dialogue*: 9-26.
- \_\_\_\_\_. 2003. «Quand le poète était encore un charpentier... Aux origines du concept de poésie». In U. Heidmann (ed.), *Poétiques comparées des mythes. En hommage à Claude Calame*. Lausanne, Éditions Payot : 85-105.
- BOUVIER, J. 2011. *La statuaire morale de Platon*. Thèse de doctorat, Université Pierre Mendès

- BOYS-STONES, G. R (ed.) 2010. *Plato and Hesiod*. Eds. George R. Boys-Stones e Johannes H. Haubold. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.
- BRAOUNOU, E. 2014. «Eiron-terms in Greek Classical and Byzantine Texts: A Preliminary Analysis for Understanding Irony in Byzantium», *Millennium* 11 (1): 289-360.
- BRISSON, L. 1994. «Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone», *Elenchos* (15): 255-285
- BROCK, R. 2013. *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*. London / New York, Bloomsbury Academic.
- \_\_\_\_\_. 1990. «Plato and comedy». In E. M. CRAIK (ed) 1990: 39-49.
- BURGER, R. 1985. «Socratic Eironeia», *Interpretation: A Journal Of Political Philosophy*, 13 (2): 143-149.
- BURKE, Richard. 1974. «Rhetoric, Dialectic, and Force», *Philosophy and Rhetoric*, 7 (3): 154-165.
- BURNYEAT M.F. 1997. «First Words: A Valedictory Lecture», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43: 1-20.
- \_\_\_\_\_. 1977. «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24: 7-16.
- BUTTREY, T.V. 1977. «ὑπο- in Aristophanes and ὑποκριτής», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 18 (1): 5-23.
- CAIRNS, D. 2005. «Bullish Looks and Sidelong Glances: Social Interaction and the Eyes in Ancient Greek Culture». In D. Cairns (ed.), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*. Swansea, Classical Press of Wales: 123-155.
- CALAME, C. 2004. «Deictic Ambiguity and Auto-referentiality: Some Examples from Greek Poetics», *Arethusa* 37 (3): 415-443.
- CALVERT, B. 1984. «The Politicians of Athens in the *Gorgias* and *Meno*», *History of Political Thought* 5 (1): 1-15.
- CAMBIANO, G. 2011. «Manuale 'tecnico' e manuale 'scientifico': i casi di Euclide e di Erone». In A. ROSELLI / R. VELARDI (eds.) 2011: 23-36
- \_\_\_\_\_. 1996. «Il filosofo», in S. SETTIS (a cura di), *I Greci, vol. I: Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 815-847.
- \_\_\_\_\_. 1992. «La nascita dei trattati e dei manuali». In G. Cambiano / L. Canfora / D. Lanza, *Lo spazio letterario della Grecia antica.*, I 1: *La produzione e la circolazione del testo*. Salerno Editrice, Roma: 525-553.
- \_\_\_\_\_. 1991 [1971]. *Platone e le tecniche*. Bari, Laterza.

- CAMBRON-GOULET, M. 2012. «Les pratiques de la lecture chez les philosophes grecs», In C. Clivaz, J. Meizoz, F. Vallotton, J. Verheyden (eds.), *Lire demain: Des manuscrits antiques à l'ère digitale*. Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes: 375-393.
- \_\_\_\_\_. 2011. «The Criticism—and the Practice—of Literacy in the Ancient Philosophical Tradition». In E. Minchin (ed.), *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*, vol. 9. *Orality and Literacy in the Ancient World*. Leiden, Brill: 201-226.
- CAMPESE, S. 1998. «Cefalo», In M. VEGETTI, *Platone, La Repubblica. Vol. I, libro I*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli, Bibliopolis 1998: 97-115.
- CAMPESE, S./GASTALDI, S. 1998, *Bendidie e Panatenee*. In M. VEGETTI, *Platone, La Repubblica. Vol. I, libro I*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli, Bibliopolis 1998: 109-131.
- CANDIOTTO, L. 2014. «The role of the old interlocutors in Plato's dialogue. A new philosophical meaning of old age», *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 24 (2): 15-24
- \_\_\_\_\_. 2012a. *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano-Udine.
- \_\_\_\_\_. 2012b. «Perché Platone scrisse dialoghi socratici? Analisi del ruolo dell'uditorio». *Una mirada actual filosofia griega. Ponencias del II Congreso Internacional de filosofia Griega de la Sociedad Ibérica de filosofia Griega*. Mallorca Madrid: Ediciones de la SIFG. SIFG: 455-468.
- CANFORA, L. 2014. *La crisi dell'utopia Aristofane contro Platone*. Roma, Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1988. «Crizia prima dei Trenta». In G. CASERTANO (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*. Napoli, Guida Editori: 29-41.
- CANINO, L. L. 1998. «La battaglia». In M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica. Libro I. Vol. 1*: 209-222.
- CANTARELLA E. 1990. «'Neaniskoi'. Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*. 102 (1): 37-51.
- CAPRA, A. 2017a. «Seeing through Plato's Looking Glass. Mythos and Mimesis from Republic to Poetics». *Aisthesis* 10 (1): 75-86.
- \_\_\_\_\_. 2017b. «Edonismo e ironia 'tragicomica' sulla scena del Protagora: la rivisitazione di Eraclide Pontico». In F. De Luise, *Il teatro platonico della virtù*. Trento, Università degli Studi di Trento: 19-40.
- \_\_\_\_\_. 2010. «Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the *Timaeus* and the *Critias*». *Plato and Hesiod*. Ed. George R. Boys-Stones

- e Johannes H. Haubold. Oxford/New York: Oxford University Press: 200-218.
- \_\_\_\_\_. 2007a. «Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. Parte II. L'invettiva. *Cavalieri, Gorgia, Repubblica*», *Stratagemmi* 3: 7-45.
- \_\_\_\_\_. 2007b. «Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. III: L'utopia (Repubblica, Donne al parlamento)», *Stratagemmi* 4: 7-50.
- \_\_\_\_\_. 2003. «Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone». In BONAZZI, M. / TRABATTONI, F. (eds.), *Platone e la tradizione platonica*. Bologna, Cisalpino: 3-30.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Agon logon: il Protagora di Platone tra eristica e commedia*. Milano, LED.
- CARASTRO, M. 2006. *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- CARNEVALI, B. 2010. «Mimésis littéraire et connaissance morale: la tradition de l'éthopée», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2: 291-322.
- CASERTANO, G. (ed.) 2002. *Il Teeteto di Platone*. Napoli, Loffredo.
- \_\_\_\_\_. 2000. *La struttura del dialogo platonico*. Napoli, Loffredo.
- \_\_\_\_\_. 1991a. «Pazzia, poesia, politica in Platone». In G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Napoli, Liguori editore: 37-58.
- \_\_\_\_\_. 1991b. «Magia, incantesimo, filosofia in Platone». In G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Napoli, Liguori: 59-80.
- CASEVITZ, M. 2004. «Étude lexicologique: du schéma au schématisation». In M. S. CELENTANO, P. CHIRON, M.-P. NOËL (eds.). *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*. Paris, Éditions Rue d'Ulm: 15-29.
- CATONI, M. L. 2004. «Schema e valori, vita e immagini». In M. S. CELENTANO, P. CHIRON, M.-P. NOËL (eds.). *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, Éditions Rue d'Ulm: 89-112.
- CAVALLERO, P.A. 2001. «Ἀποκρινόμενος (Platón, *Apol.* 33b)», *Méthexis* 14: 127-133.
- CELENTANO, M. S. «Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica», *Eikasmos* 6: 161-174.

- CELENTANO, M. S. / CHIRON, P. / NOËL, M.-P. (eds.) 2004. *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- CERASUOLO, S. 1996. «La trattazione del comico nel *Filebo*». In P. Cosenza, *Il Filebo e la sua fortuna*. Napoli, D'Auria: 173-190.
- CERRI, G. 2011. «Tecniche e politica tra Socrate e Protagora in Platone». In A. Roselli/ R. Velardi (eds.) 2011: 37-51.
- \_\_\_\_\_. 2007 [1991]. *La poetica di Platone: una teoria della comunicazione*. Lecce, Argo.
- CHARALABOPOULOS, N. 2012. *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2001. «The Metatheatrical Reader of Plato's *Protagoras*». In F. Buldemann and P. Michelakis (ed.), *Homer, Tragedy, and Beyond, Essays in honour of P. E. Easterling*. London, Society for the Promotion of Hellenic Studies: 149-178.
- \_\_\_\_\_. 2000. «Plato's Use of Theatrical Terminology». In L. HARDWICK / P. EASTERLING / S. IRELAND / N. LOWE / F. MACINTOSH (eds.), *Theatre: Ancient and Modern*. Milton Keynes, The Open University: 198-214.
- CHIRON, P. 2001. *Un rhéteur méconnu, Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère): essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*. Paris, Vrin.
- CLAY, D. 1998. «The theory of the literary persona in Antiquity», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 40: 9-40.
- \_\_\_\_\_. 1994. «The Origins of the Socratic Dialogue». In P. A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Ithaca/New York, Cornell University Press: 23-47.
- \_\_\_\_\_. 1992. «Plato's First Words», *Yale Classical Studies* 29: 113-129.
- CLEARY, J. 2013. «Competing Models of *Paidea* in Plato's *Gorgias*». In J. Dillon/ B. O'Byrne/F. O'Rourke, *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*. Leiden/Boston, Brill: 37-52.
- COOK, A. 1992. «Particles, Qualification, Ordering, Style, Irony and Meaning in Plato's Dialogues», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 40 (1), pp. 111-126.
- COREY, D. 2005. «How the Sophists Taught Virtue: Exhortation and Association», *History of Political Thought* 26 (1): 1-20.
- CORRIGAN, K./GLAZOV-CORRIGAN, E. 2004 *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in Plato's Symposium*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.

- COSGRIFF, L. S. 1994. *The Ethopoiia Of Plato's Republic*. PhD Dissertation. The University of North Carolina at Chapel Hill.
- COTT, J. 1992. «The etymology and earliest significance of εἴρων», *Glotta* 70: 31-34.
- COTTON, A. K. 2014. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- COVENTRY, L. 1990. «The Role of the Interlocutor in Plato's Dialogues. Theory and Practice». In Ch. PELLING (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990: 174-196.
- CRAIG, L. H. 1994. *The War Lover. A Study Of Plato's Republic*. Toronto, Toronto University Press.
- CRAIK, E. M. 1990. *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford.
- D'ALESSIO, G. B. 2004. «Past Future and Present Past: Temporal Deixis in Greek Archaic Lyric», *Arethusa* 37 (3): 267-294.
- DE LUCAS, I. M. 1996. «Los demostrativos con -ί epidíctica en Aristófanes», *Emerita* 64 (1): 157-171.
- DE LUISE, F. 2017. «Il canto del cigno di Socrate: una celebrazione della morte?». In G. Cornelli/R. Lopes (eds.), *XI Symposium platonicum; Plato's Phaedo*. São Paulo, International Plato Society/Annablume Classica: 568-579.
- \_\_\_\_\_. 2016. «La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei 'migliori' tra *Repubblica* e *Politico*». In F. DE LUISE, *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*. Trento, Università degli Studi di Trento: 75-105.
- \_\_\_\_\_. 2014. «Why is Diotima Socrates' first teacher?», *Paradigmi*, 1: 137-156.
- \_\_\_\_\_. 2013. «Scrivere la filosofia: un paradosso platonico». In F. MEROI (ed.), *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, Pisa, ETS: 35-48.
- \_\_\_\_\_. 2012. «In principio era il dialogo? Dilemmi antichi e pratiche efficaci», *La società degli individui* 15 (45): 7-17.
- \_\_\_\_\_. 2011. «Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti», *Peitho. Examina antiqua*, 1 (2): 205-216.
- DE LUISE, F. e FARINETTI, G. 2000. «La *technē antilogikē* tra *erizein* e *dialegesthai*». In M. Vegetti (ed). *Platone, La Repubblica*, vol. IV, libro V, Napoli: Bibliopolis: 209-231.
- DELCOMMINETTE, S. 2013. «Quel rôle joue l'éducation dans la perception?». In D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*. Paris, Vrin: 75-94.

- DES PLACES, E. 1961. «La langue philosophique de Platon. Le vocabulaire de l'accès au savoir et de la science», *Siculorum Gymnasium* 16 (71-83).
- DESCLOS, M.-L. 2013. «Les sophistes, derniers “présocratiques”». In M.-L. Desclos / F. Fronterotta 2013a: 215-234.
- \_\_\_\_\_. 2006. «Les prologues du *Timée* et du *Critias*: un cas de rhapsodie platonicienne», *Études platoniciennes* 2: 175-202.
- \_\_\_\_\_. 2003a. *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Jérôme Millon, Grenoble.
- \_\_\_\_\_. 2003b. «La “Muse plaisante” dans les Dialogues de Platon ». In C. de Miguel Mora (ed.), *Satira, paródia e caricatura (da Antiguidade aos nossos dias)*, *Actes du Colloque d'Aveiro, 9-10 octobre 2003*: 57-87.
- \_\_\_\_\_. 2001. «L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon». In F. Cossutta / M. Narcy (eds.), *La forme-dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, *Actes du Colloque organisé au Collège International de Philosophie les 7 et 8 février 1997*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon: 69-97.
- \_\_\_\_\_. 2000a. «Icônes, idoles et phantasmes dans les Dialogues de Platon», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3: 301-327.
- \_\_\_\_\_. 2000b. «Le rire comme conduit de vie: l'Ésope de Platon». In M. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon: 441-457.
- \_\_\_\_\_. 2000c. (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- \_\_\_\_\_. 2000d. «Instituer la philosophie: le temps de la succession dans le Parménide de Platon ». In C. Darbo-Peschanski (ed.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris, CNRS Éditions: 223-252
- \_\_\_\_\_. 1997a. «'Le renard dit au lion...' (*Alcibiade I*, 123a), ou Socrate à la manière d'Ésope». In B. Cassin e J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin: 395-422.
- \_\_\_\_\_. 1997b. «Come non essere filosofo : Antifonte o la voce che risuona». In M. Guglielmo/G. F. Gianotti *Filosofia, Storia, immaginario mitologico*. Alessandria, Edizioni dell' Orso: 11-39.
- \_\_\_\_\_. 1992. «La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate», *Recherches sur la philosophie et le langage - Du Dialogue*. D. Vernant (ed.) 14: 15-29.
- DESCLOS, M.-L./FRONTEROTTA, F. 2013a. *La sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque: des lieux et des hommes*. Grenoble, Armand Collin.
- \_\_\_\_\_. 2013b. «Introduction». In Desclos, M.-L. / Fronterotta, F. 2013a: 7-20.

- DESTRIÉE, P. 2014. «Platon et l'ironie dramatique», *Revue de métaphysique et de morale*, 8 (4) 2013: 543-556.
- DESTRIÉE, P. / HERRMANN, F.-G. (eds.). 2011. *Plato and The Poets*. Leiden/Boston, Brill.
- DETIENNE, M. 1988. «L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce». *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Ed. Marcel Detienne. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille, 1988. 7-26.
- \_\_\_\_\_. 1977. *I maestri di verità nella Grecia antica*. Roma-Bari, Laterza.
- DETIENNE, M. / VERNANT, J.-P. 2009 [1974]. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris, Flammarion.
- DI BENEDETTO, V. 1997. «Il tragico fra sofferenza e consapevolezza». In V. DI BENEDETTO / E. CERBO 1997: 7-75 .
- DI NICUOLO, C. 2014. «Kallias il Balaneus. Una stele funeraria attica del Martin von Wagner Museum di Würzburg (IG II-III2 11804) con scheda epigrafica di F. Camia», *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 92 III (14): 69-97.
- DICKEY, E. 1996. *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*. Oxford, Oxford University Press.
- DORE, G. 1965. «L'ironia greca», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie 8 - 20: 20 - 38.
- DÖRING, K. 1984. «Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates», *Hermes* 112 (1): 16-30.
- DORTER, K. 1970. «The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*», *Dialogue*, 8(4): 564-580.
- DRESDEN, S. 1976. «Remarques sur l'ironie tragique», *Miscellanea Tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, Amsterdam.
- DUBEL, S. 2012. «Définir le dialogue antique comme mimésis, entre forme théâtrale et conversation: des *sokratikoi logoi* (Aristote) au style du dialogue (Ps.-Démétrios)». In F. COOREN, A. LETOURNEAU et N. BENCHERKI édés., *Representations in Dialogue, Dialogue in Representations*, Proceedings of the 13th conference of the International Association for Dialogue Analysis, 26-30 avril 2011, Université de Montréal, iada.online.series 1/11: 249-264: <http://iada-web.org/download/representationsindialogue.pdf>.
- DUPONT, F. 2010. «Introduction», in *La voix actée. Pour une nouvelle éthnopoétique*, (eds.) C. Calame, F. Dupont, B. Lortat-Jacob, M. Manca. Paris: Éditions Kimé: 7-20.

- DUPRÉEL, E. 1922. *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles, Robert Sand.
- EADES, T. 1996. «Plato, Rhetoric, and Silence», *Philosophy & Rhetoric*, 29 (3): 244-258.
- EL MURR, D. 2014a. *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*. Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2014b. «*Philia* in Plato». *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. (eds.) S. Stern-Gillet, G. M. Gullet. Albany (NY): State University of New York: 3-34.
- \_\_\_\_\_. 2012. «L'amitié (*philia*) dans le système social de la République», *Revue philosophique de Louvain* 114: 587-604.
- ERLER, M. 1991. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Milano, Vita e Pensiero.
- FERRARI, G. R. F. 2008, «Socratic Irony as Pretence», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34: 1-33.
- FERRUCCI, S., 2008. «Ai margini della polis? Donne, stranieri, schiavi». In M. Giangiulio (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il Mondo Antico. II. La Grecia. IV. Grecia e Mediterraneo: dall'Età delle guerre persiane all'Ellenismo*. Roma, Salerno: 509-541.
- FINK, J. L. (ed.) 2012a. *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2012b. «Introduction». In J. L. Fink, *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-23.
- FORD, A. 2008. «The beginnings of dialogue: Socratic discourses and fourth-century prose». *The End of Dialogue*. Ed. S. Goldhill. Cambridge, Cambridge University Press: 29-44.
- \_\_\_\_\_. 2003. «From Letters to Literature. Reading the 'Song Culture' of Classical Greece». In H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge University Press: 15-37.
- \_\_\_\_\_. 2002. *The Origins of Criticism : Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, Princeton University Press.
- FOUCAULT M. 1994. «Che cos'è un autore». In M. Foucault, *Scritti letterari*. Milano, Feltrinelli: 1-21.
- FOWLER, R. 2011. «Mythos and Logos», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 13, pp. 45-66.
- FRIEDLÄNDER, P. 1979, *Platone: Eidos - Paideia - Dialogos*, Firenze, La Nuova Italia.
- FRONTISI-DUCROUX, F. 1987. «Prosopon, le masque et le visage». In P. Ghiron-Bistagne (ed.), *Anthropologie et théâtre antique : actes du colloque*

- international de Montpellier, 6-8 mars 1986. Cahiers du GITA n. 3.*  
Montpellier: Université Paul-Valéry: 383-392.
- FUSSI, A. 2016. «L'invidia, le emozioni competitive, la speranza. Platone, Aristotele, Plutarco». In V. Fiorino e A. Fussi (eds.), *Emozioni, corpi, conflitti*. Pisa, ETS: 3-22.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Retorica e potere: una lettura del Gorgia di Platone*. Pisa, ETS.
- GARZYA, A. (1997), «L'ironia tragica nel teatro greco del V secolo a.C.». In A. Garzya, *La parola e la scena*, Napoli: 31-45.
- GASTALDI, S. 2005. «La 'teatrocrazia': cattiva educazione e degenerazione politica nelle *Leggi* di Platone». In G. FURNARI LUVARÀ (ed.), *Filosofia e politica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore: 159-171.
- \_\_\_\_\_. 2000. «La guerra della "kallipolis"». In M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento, vol. IV, libro V*. Napoli, Bibliopolis 2000: 301-334.
- \_\_\_\_\_. 1998. «Polemarco». In M. VEGETTI, *Platone, La Repubblica. Vol. I, libro I*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli, Bibliopolis 1998: 171-191.
- \_\_\_\_\_. 1984. «Educazione e consenso nelle *Leggi* di Platone», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 39: 419-452.
- GENTILI, B., 2011. *Poesia e pubblico nella Grecia antica*. Milano, Feltrinelli.
- GIANGIULIO, M. 2016. «Due paradossi della democrazia di Atene». In F. De Luise, *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*. Trento, Università degli Studi di Trento.
- GIANNANTONI, G. 2005 [post.]. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone, ed. postuma a cura di B. Centrone*. Napoli, Bibliopolis.
- GILL, C. 2001, «Speaking up for Plato's Interlocutors: A Discussion of J. Beversluis, *Cross-examining Socrates*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20: 297-321.
- \_\_\_\_\_. 1996. «Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato», in Gill C. and McCabe M.M. (eds.), Clarendon Press, Oxford: 283-311.
- GONZALEZ, F. J. 2007. «Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in *Theaetetus*' Soul», *Études Platoniciennes* 4: 273-293.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 1995. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- GOOCH, P. W. 1987, «Socratic Irony and Aristotle's "Eiron": Some Puzzles», *Phoenix* 41 (2): 95-104.

- GORDON, J. 2007. «In Plato's Image». In G.A.Scott, *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*. Evanston (Ill.), Northwestern University Press: 212-237.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. «Against Vlastos on Complex Irony», *The Classical Quarterly*, 46 (1): 131-137.
- GOTTLIEB, P. 1992. «The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professor Vlastos' Account», *The Classical Quarterly*, 42 (1): 278-279.
- GRICE, H. P. 1978. «Further notes on logic and conversation». In P. COLE (ed.) *Syntax and Semantics 9: Pragmatics*. New York, Academic Press: 113-128
- \_\_\_\_\_. 1975. «Logic and Conversation», In P. COLE (ed.) *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. New York, Academic Press: 41-58.
- GRISWOLD, C. L. 2002. «Irony in the Platonic Dialogues», *Philosophy and Literature*, 26 (1): 84-106.
- HADOT, P. 1995. *Qu'est-ce que c'est la philosophie antique?* Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1987. [1972]. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Etudes augustiniennes.
- HAGEN, H.-M. 1966. *Ethopoia: zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*. Erlangen, J. Hogl. Inaug. Diss.
- HALLIWELL, S. 2002. *The aesthetics of mimesis: ancient texts and modern problems*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. «The Uses of Laughter in Greek Culture», *The Classical Quarterly* 41 (2): 279-296.
- HALPERIN, D. M. 1990. «Why Diotima is a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender». In D.M. HALPERIN/J.J. WINKLER/F.I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton (NJ), Princeton University Press: 257-307.
- HAMON, Ph. 1996. *L'Ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*. Paris, Hachette supérieur.
- HANSEN, M. H. 1983. «The Athenian 'Politicians' 403-322 B.C.», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24: 35-55.
- HART, R. E./TEJERA V. (eds.). 1997. *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*. Lewiston(NY)/Queenston (Ont.)/Lampeter (UK), the E. Mellen press.
- HAVELOCK, E. 1973. *Cultura orale e civiltà della scrittura*. Roma-Bari, Laterza.
- HELMER, E. 2016. «Athènes, cité comme les autres. La figure de l'étranger et la question de la différence politique dans le *Ménexène* de Platon», *Ideação* 34: 17-38.

- HERSHBELL, J. P. 1995. «Reflections on the Orality and Literacy of Plato's Dialogues» In F. J. GONZALEZ (ed.) 1995: 25-40.
- HUTCHEON, L. 1994. *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*. London/New York, Routledge.
- ILDEFONSE, F. 2009. «La personne en Grèce ancienne», *Terrain* [En ligne], 52 | mars 2009, online 10 marzo 2012, consultato l'8 luglio 2017. URL : <http://terrain.revues.org/13577>.
- IMPERIO, O. 2014. «Utopie antiche (e moderne) tra commedia e filosofia: a proposito di Aristofane, *Ecclesiazuse*, vv. 76-81», *Dionysus Ex Machina* 5: 77-92.
- INWOOD, B. 1987. «Professor Stokes on Adeimantus in the *Republic*». In S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*. Alberta, Edmonton: 97-103.
- JACQUINOD, B. (ed.) 2000. *Études sur l'aspect verbal chez Platon*. Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne
- JAZDZEWSKA, K. 2014. «From *Dialogos* to Dialogue: The Use of the Term from Plato to the Second Century CE», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54: 17-36.
- JENKS, R. 2007. «The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Calicles in Plato's *Gorgias*», *Philosophy & Rhetoric*, 40 (2): 201-215.
- JOHNSON, W. A. 2000. «Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity», *The American Journal of Philology*, 121 (4): 593-627.
- JOLY, H. 2010[1992]. *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*. Milano, Edizioni et al.
- \_\_\_\_\_. 2001[1974]. *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis*. Paris, Vrin.
- JOLY, R. 1964. «Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 42(1): 91-95.
- JOUANNA, J. 2014. «Médecine et rhétorique en Grèce ancienne: Hippocrate, Platon et Galen». In J. Jouanna/L. Pernot/M. Zink (eds.), *Colloque Charmer, convaincre, la rhétorique dans l'histoire: actes du 24e colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 4-5 octobre 2013*. Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres : 1-18.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Schème dans la littérature hippocratique». In M. S. CELENTANO/P. CHIRON, M.-P. NOËL (éds.), 2004: 47-63.

- JOUËT-PASTRÉ, E. 2000. «Jeu et éducation dans les Lois». *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11: 71-84.
- \_\_\_\_\_. 1998. «Le rire de Platone: un détour sur la voie de la vérité». In M. TRÉDÉ/Ph. HOFFMANN/C. AUVRAY-ASSAYAS (eds.), *Le rire des anciens: : actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole normale supérieure, 11-13 janvier 1995*. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure: 273-279.
- JOYAL, M. A. 1993. «The conclusion of Aeschines' Alcibiades», *Rheinisches Museum für Philologie* 136 : 263-268.
- KAHN, Ch. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KLIMIS, S. 2008. «Narration et argumentation en Grèce ancienne». In E. DAMBLON, E. DE JONGE/ E. KISSINA/ L. Nicolas (eds.), *Argumentation et narration*. Bruxelles, Presses de l'ULB: 189-198.
- KAKKURI-KNUUTTILA, M. L. 2012. «The Role of the Respondent in Plato and Aristotle». In Jakob L. Fink (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press: 62-90.
- KONSTAN, D. 1997. *Friendship in The Classical World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAKS, A. 2004. «'Qu'importe qui parle': sur l'anonymat platonicien et ses antécédents». In C. CALAME/R. CHARTIER (eds.), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Grenoble, Editions Jérôme Millon: 120-140.
- LANE, M. 2011. «Reconsidering Socratic Irony». In D.R. MORRISON (ed.) 2011, *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press, 237-259.
- \_\_\_\_\_. 2006. «The Evolution of Eironeia in Classical Greek Texts: Why Socratic Eirōneia is Not Socratic Irony», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31: 49-83.
- LANZA, D. 2006. «L'autore e l'opera». In F. ROSCALLA (a cura di), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica: atti del convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005)*, Pisa, ETS, pp. 11-19.
- \_\_\_\_\_. «La tragedia e il tragico». In S. Settis (ed.) *I Greci. Vol. I: Noi e i Greci*. Torino, Einaudi: 469-505.
- LECLERC, M.-Ch. 2009. «Les égarements du cœur: remarques sur le sens de διαλέγεσθαι dans l'épopée homérique», *Pallas* 81: 35-41.
- LINCOLN, B. 2000. *L'autorità. Costruzione e corrosione. Con un saggio di M. Bettini, Alle soglie dell'autorità*. Torino, Einaudi.

- \_\_\_\_\_.1997. «Competing Discourses: Rethinking the Prehistory of *Mythos* and *Logos*», *Arethusa*, 30: 341-367.
- \_\_\_\_\_.1993. «Socrates' Prosecutors, Philosophy's Rivals, and Discursive Forms», *Arethusa* 26: 233-246.
- LLOYD, G.E.R. 1966. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. «Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon». In A. LAKS / C. LOUGUET (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion: 39-53.
- LONGO, A. 2000. *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*. Pisa, Scuola Normale Superiore.
- LONGO, O. 1985. «Silenzio verbale e silenzio gestuale nelle Grecia antica: alla riscoperta di un codice culturale», *Orpheus*, 6: 241-249.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. 2000. «El léxico de la educación en Platón». Ed. A. M. González de Tobia, *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio (I Coloquio internacional. Universidad de La Plata. 16-19/06/1997)*. La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata: 287-305.
- LORAU, N. 2003. «Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle». In N. Loraux (ed.), *La Grèce au féminin*. Paris, Les Belles Lettres: 133-166.
- \_\_\_\_\_. 1993 [1981]. *L'invention d'Athènes*. Paris, Éditions Payot & Rivages.
- \_\_\_\_\_. 1982. «Donc Socrates est immortel», *Le temps de la réflexion* 3: 19-46.
- LOWELL, E. 2008. «Deixis in ancient Greek and Latin literature: historical introduction and state of the question», *Philologia Antiqua*, 1: 67-98.
- \_\_\_\_\_. 2004. «The Practical Irony of the Historical Socrates», *Phoenix* 28 (3-4): 193-207.
- MACDOWELL, D. 1990. «The Meaning of ἀλαζών». In CRAIK, E. M. (ed.) 1990: 287-292.
- MACÉ, M. 2007. «'Ce qui se fait le plus citer'. Le mémorable dans le discours philosophique». In B. CURATOLO/J. POIRIER (eds.), *Le style des philosophes*. Dijon, Éditions universitaires de Dijon; Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.
- MANIERI, A. 1998. *L'immagine poetica nella teoria degli antichi: phantasia ed enargeia*. Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- MARKANTONATOS G. 1980-81. «On The Concept of The Term 'Tragic Irony' », *Platon* 32-33: 367-373.
- \_\_\_\_\_.1977. «On the main types of dramatic irony as used in Greek tragedy», *Platon* 29: 79-84.

- MARROU, H.-I. 1981 [1948]. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, t.I: Le Monde grec*. Paris, Éditions du Seuil.
- MASTROMARCO, G. / TOTARO, P. 2008. *Storia del teatro Greco*. Bagno a Ripoli, Le Monnier Università.
- MATTIOLI, U. 1983. *Astheneia e andrea: aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana*. Roma: Bulzoni.
- MCCABE. 2000. *Plato and his predecessors: the dramatisation of reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MERON, E. 1979. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Vrin.
- MICALELLA, D. 1995. «Platone e la voce del pubblico». In F. DE MARTINO/A.H. SOMMERSTEIN (eds.), *Lo spettacolo delle voci. Vol. 1*. Bari, Levante: 117-129.
- MICHELINI, A. N. 1998. «ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*», *Classical Philology*, 93 (1): 50-59.
- MIRALLES, C. 1996. «Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica». In S. SETTIS (a cura di), *I Greci, vol. I: Noi e i Greci*. Torino, Einaudi: 849-882.
- MONTANA, F. 2016. «Drammi greci: dallo spettacolo 'monouso' all'idolo testuale», In M. Garda/E. Rocconi (eds.) *Registrare la performance. Testi, modelli, simulacri tra memoria e immaginazione*. Pavia: Pavia University Press: 21-48.
- MORGAN, K. 2009. «Philosophy at Delphi: Socrates, Sages, and the Circulation of Wisdom». In L. Athanassaki / R. P. Martin / J. F. Miller (eds), *Apolline Politics & Poetics. International Symposium*. Athens, The European cultural centre of Delphi: 549- 568.
- MORRISON, D.R. 2011. *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOST, G. W. 2011. «What Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry?». In P. DESTRÉE/F.-G. HERRMANN (eds.), *Plato and The Poets*. Leiden/Boston, Brill: 1-20.
- MOUZE, L. 2014. «Scrittura letteraria e filosofia nei dialoghi di Platone», *Iride* 27 (72): 361-379.
- \_\_\_\_\_. 2010. «Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la République de Platon». In *Rationalité tragique, Zetesis-Actes des colloques de l'association 1*, URL: <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article15>, consultato il 20/06/2016.

- \_\_\_\_\_. 2005. *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- MURRAY, P. 1981. «Poetic inspiration in Ancient Greece», *Journal of Hellenic Studies* 101: 87-100.
- NAILS, D. 2002. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Hackett.
- NAPOLITANO-VALDITARA, L. M. 2011. «Teodoro, Teeteto, Socrate il Giovane. I matematici deuteragonisti nel *Teeteto*, *Sofista e Politico*», in Lisi/Migliori/Monserrat-Molas (eds.), *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*. Academia Verlag, Sankt Augustin: 72-83.
- NARCY, M. 2002. «Doxazein: 'opinare' o 'giudicare'?». In G. CASERTANO 2002: 7-23.»
- \_\_\_\_\_. 2001. «Qu'est-ce que l'ironie socratique?», *Plato* vol. 1, [En ligne], mis en ligne : janvier 2008, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultato il 14 gennaio 2016.
- \_\_\_\_\_. 1996a. «Le regole della dialettica», *Dianoia* 1: 29-40.
- \_\_\_\_\_. 1996b «Les règles de la dialectique chez Platon», *Études de philosophie* 3: 83-96
- \_\_\_\_\_. 1984. *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris.
- NEHAMAS, A. 1998. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. «What did Socrates teach and to whom did he teach it?», *The Review of Metaphysics: a philosophical quarterly* 26: 279-306.
- NÉVOT, A. 2013. *De l'un à l'autre. Maîtres et disciples*. Paris, CNRS Editions.
- NIEDDU, G. F. 1992. «Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato». In G. Cambiano / L. Canfora / D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica.*, I 1: *La produzione e la circolazione del testo*. Salerno Editrice, Roma: 555-585.
- NIGHTINGALE, A. 1995. *W. Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKULIN, D. 2014. *Comedy, Seriously A Philosophical Study*. New York, Palgrave MacMillan.
- NOACCO, C./BONNET, C./MAROT, P./ORFANOS, Ch. 2013. *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- NONVEL PIERI, S. 2000. «Rire et réfutation». In M.-L. DESCLOS (ed.) 2000: 269-281.
- NÜNLIST, R. 2000a. *The Ancient Critic At Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2000b. «Rhetorische Ironie—Dramatische Ironie: Definitions- und Interpretationsprobleme», In J. P. SCHWINDT (ed.), *Zwischen Tradition und Innovation. Poetische Verfahren im Spannungsfeld Klassischer und Neuerer Literatur und Literaturwissenschaft*. München/Leipzig, K. G. Saur Verlag: 67-87.
- OIKONOMOPOULOU, K. 2013. «Ancient question-and-answer literature and its role in the tradition of dialogue». In S. Föllinger, G. M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike*. Berlin, De Gruyter: 37-63.
- O'MAHONEY, P. 2011, «On the “Hiccuping Episode” in Plato's *Symposium*», *The Classical World*, 104 (2): 143-159.
- OSTENFELD, E. 2000. «Who speaks for Plato? Everyone!». In G.A. PRESS 2000:
- PALUMBO, L. 2017. «I giovani, i sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del *Protagora*». In F. DE LUISE (ed.), *Il teatro platonico della virtù*. Trento, Università degli Studi di Trento: 61-79.
- \_\_\_\_\_. 2015. «*Didaskalos*. Sulla relazione tra allievi e maestri nell'antichità». , In R.L. Cardullo / D. Iozzia (eds.), *ΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*. Acireale / Roma, Bonanno Editore: 167-176.
- \_\_\_\_\_. 2013. «Portare il lettore nel cuore del testo. L'*ekphrasis* nei dialoghi di Platone», *Estetica: studi e ricerche*, 3 (1): 35-46.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Mimesis. Rappresentazione, teatro, mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli, Loffredo.
- PARKER, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford, Oxford University Press.
- PELLICCIA, H. N. 2002. «The Interpretation of *Iliad* 6.145-9 and the Sympotic Contribution to Rhetoric», *Colby Quarterly* 38: 197-230.
- PENDER, E. E. 1992. «Spiritual Pregnancy in Plato's *Symposium*», *The Classical Quarterly*, 42 (1): 72-86.
- PEPE, C. 2013. *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*. Leiden/Boston, Brill.

- PERLMAN, S. 1963. «The Politicians in the Athenian Democracy of the Fourth Century B.C.», *Athenaeum* 41: 327-355.
- PERNOT, L. 2014. «L'invention de la rhétorique démocratique en Grèce ancienne». In J. JOUANNA/L. PERNOT/M. ZINK (eds.), *Colloque Charmer, convaincre, la rhétorique dans l'histoire: actes du 24e colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 4-5 octobre 2013*. Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres : 19-38.
- PHILIBERT, M. 1986 «Discours des vieillards et discours sur la vieillesse chez Platon et aujourd'hui». In *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles, Éditions Ousia: 137-52.
- PIERING, J. A. 2010. «Irony and shame in Socratic ethics», *International Philosophical Quarterly* 50/4 (200): 473-488.
- PISANO, C. 2015. «Aspasia 'maestro di retorica'». *Mètis* 13: 189-200.
- PRAUSCELLO, L. 2013a. «Choral persuasions in Plato's *Laws*». In R. Gagné/M. Govers (ed.), *Choral Mediations in Greek Tragedy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press: 257-277.
- \_\_\_\_\_. 2013b. «Comedy and comic discourse in Plato's *Laws*». In E. Bakola / L. Prauscello / M. Telò (eds.), *Greek Comedy and the Discourse of Genres*.
- PREVOT, A. 1935. «L'expression en grec ancien de la notion d' 'entendre'», *Revue des Études Grecques*, 48 (224): 70-78.
- PRESS, G.A. (ed.) 2000. *Who speaks for Plato?*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham (MD), Rowman and Littlefield.
- REGALI, M. 2012. *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. Sainkt Augustin, Academia Verlag.
- RENAUD, F. 2008. «Les *Mémorables* de Xénophon et le *Gorgias* de Platon: étude comparative» In M. NARCY / A. TORDESILLAS (eds.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*. Paris, Vrin: 161-180.
- RENAUT, O. *La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris, Vrin.
- RISPOLI, G.M. 1992. *L'ironia della voce. Per una pragmatica dei testi letterari nella Grecia antica*, D'Auria, Napoli.

- ROBB, K. 1994. *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford University Press: Oxford.
- ROOCHNIK, D. L. 1992. «Socrates' Use of the Techne-Analogy». In H. H. BENSON (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York/Oxford, Oxford University Press: 185-197.
- ROBINSON, R. 1941. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, Cornell University Press.
- ROSELLI, A. / VELARDI, R. (eds.) 2011. *L'insegnamento delle technai nelle culture antiche. Atti del convegno, Ercolano, 23-24 marzo 2009, AION. Quaderni*, 15, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore.
- ROSEN, S. 1987 [1968]. *Plato's Symposium*. South Bend (Ind.), St. Augustine's Press.
- ROSENMEYER, T. G. 1949. «The Family of Critias». *American Journal of Philology*, 70 (4): 404-410.
- ROSSETTI, L. 2011. *Le dialogue socratique*. Paris, Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_. 2008. «Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves». In M. Desclos (ed.) 2000: 253-268.
- \_\_\_\_\_. 2004. «The *Sokratikoi logoi* as a literary barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues». In V. Karasmanis (ed.), *Socrates: 2400 years since his death (399 B.C.-2001 A.D.) International symposium proceedings, Athens-Delphi 13-21 July 2001*, European Cultural Centre of Delphi, Athena, Kardamitsa.
- \_\_\_\_\_. 1984. «Rhétorique des sophistes - rhétorique de Socrate». In K. Boudouris (ed.), *H APXAIA ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ - The Sophistic Movement*, Athens 1984.
- \_\_\_\_\_. 1975. «Alla ricerca dei *logoi sokratikoi* perduti II», *Rivista di Studi Classici* 23: 87-99.
- ROSSITTO, C. 1989. «Sull'uso dialettico e retorico del termine 'exetasis' nella tradizione platonico-aristotelica». In E. BERTI/ L. NAPOLITANO VALDITARA (eds.), *Etica, politica, retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*. L'Aquila, L. U. Japadre: 163-200.
- ROUSSEL, P. 1942. *Études sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du Ve siècle av. J. C. à l'époque romaine*. Paris, Imprimerie Nationale.
- RYLE, G. 1966. *Plato's Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SAETTA COTTONE, R. 2005. *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*. Roma, Carocci editore.
- SAID, S. 2001. «Entre l'artisan et le politique. Le statut social des poètes tragiques dans la démocratie athénienne». In M. Woronoff, S. Follet, J.

- Jouanna (eds.), *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*. Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité: 65-96.
- SAINT GIRONS, B. 2013. «Les pouvoirs esthétiques du maître». In C. NOACCO/C. Bonnet/P. Marot/ Ch. Orfanos (eds.), 2013: 69-83.
- SANSONE, D. 1996. «Plato and Euripides», *Illinois Classical Studies* 21: 35-67.
- SARTORI, F. 1958. «Platone e le eterie», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 7 (2): 157-171.
- \_\_\_\_\_. 1957. *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.* Roma, Bretschneider.
- SCHIROLLO, L. 1961. «Διαλέγεσθαι – dialettica», *Atene e Roma* 6 (2): 1-14.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. 1994. *Introduzione a Platone*. Ed. Giuliano Sansonetti. Brescia: Morcelliana.
- SCHOENTJES, P. 2001. *Poétique de l'ironie*. Seuil, Paris.
- SCOLNICOV, S. 2004. «Plato's Ethics of Irony». In M. Migliori/L. M. Napolitano/D. Del Forno(eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- SCOTT, G. A. / WELTON, W.A. 2000. «Eros as Messenger in Diotima's Teaching». In G. A. PRESS (ed.) 2000: 147-159.
- SEDLEY, D. 2002. «Socratic Irony in the Platonist Commentators». In J. ANNAS/Ch. ROWE (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. Cambridge(MA), Harvard University Press: 37-57.
- SHOREY, P. 1917. «A Lost Platonic Joke», *Classical Philology* 12 (3): 308-310.
- SLINGS, S. R. 2000. *Speech and ideology: two hermeneutical issues in early Greek lyric, with special reference to Mimnermus*. Amsterdam, Koninklijke nederlandse akademie van Wetenschappen.
- SPATHARAS, D. 2006. «Persuasive ΓΕΛΩΣ: Public Speaking and the Use of Laughter», *Mnemosyne* 59 (3): 374-387.
- STELLA, M. 1998. «Socrate, Adimanto, Glaucone. Racconto di ricerca e rappresentazione comica». In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. II, libri II e III. Napoli, Bibliopolis: 233-279.
- STRAUSS, L. 1978 [1964]. *The City and the man*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
- SVENBRO, J. 1988. *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris, La Découverte.
- SZEMERENYI, O. 1967. «The History of Attic οὔς and some of its Compounds», *Studi micenei ed egeo-anatolici* 3: 47-88.
- SZLEZÁK, T. A. 1996 [1993] *Le plaisir de lire Platon*. Paris, Les Éditions du Cerf.

- TARRANT, D. (1951), «Plato's use of Quotations and Other Illustrative Material», *The Classical Quarterly*, 1 (1), pp. 59-67.
- \_\_\_\_\_. 1996. «Orality and Plato's Narrative Dialogues». In I. WORTHINGTON (ed.), *Voice into text. Orality and literacy in Ancient Greece*. Leiden/New York/Köln, E.J.Brill: 129-147.
- TELOH, H. 1986. «The Importance of Interlocutors' Characters in Plato's Early Dialogues», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2: 25-38.
- THIRWALL, C. 1833. «On the Irony of Sophocles», *The Philological Museum* 2: 483-537.
- THOMAS, R. «Writing, Reading, Public and Private 'Literacies'. Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece». *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009. 13-45.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORDESILLAS, A. 1992. «Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle». In L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- TOSI, R. 1995. «Il pensiero greco dai Presocratici al Peripato». In U. Mattioli (ed.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico. Vol. I. Grecia*. Bologna, Pàtron Editore: 193-229.
- TRABATTONI, F. 2004. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Edizione digitale a cura di Simona Chiodo.
- VALLE, M. 2016. *Un'antica discordia. Platone e la poesia: Ione, Simposio, Repubblica e Sofista*. Napoli, Loffredo.
- VASILIOU, I. 1999. «Conditional Irony in the Socratic Dialogues», *The Classical Quarterly*, 49 (2): 456-472.
- VATRI, A. 2017. *Orality and Performance in Classical Attic Prose: A Linguistic Approach*. Oxford/New York, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2012. «The physiology of Ancient Greek reading», *Classical Quarterly* 62 (2012): 633-47.
- VEGETTI, M. 2016 [2009]. *Un paradigma in cielo: Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma.
- \_\_\_\_\_. 2008. «Elenchos e intertestualità nei dialoghi di Platone». In F. ALESSE et al. (eds.) 2008. *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di G. Giannantoni*. Napoli, Bibliopolis: 69-77.

- \_\_\_\_\_. 2006. «La letteratura socratica e la competizione fra generi letterari». In F. ROSCALLA (a cura di), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica: atti del convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005)*. Pisa, ETS: 119-131.
- \_\_\_\_\_. 2003a. «Dialettica». In M. Vegetti (ed.), *Platone, Repubblica, Libri VI-VII*, vol. V. Napoli, Bibliopolis: 405-433.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Quindici lezioni su Platone*. Torino, Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 2000a. «Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)». In G. CASERTANO 2000: 74-85.
- \_\_\_\_\_. 2000b. «Introduzione». In M. VEGETTI (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. IV, libro V. Napoli, Bibliopolis: 13-38.
- \_\_\_\_\_. 2000c. «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*». In M. VEGETTI (ed.) *Platone, La Repubblica*, vol. IV, libro V. Napoli, Bibliopolis: 107-147.
- \_\_\_\_\_. 1998a. «Trasimaco». In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. I, libro I. Napoli, Bibliopolis: 233-256.
- \_\_\_\_\_. 1998b. «Glaucone». In M. VEGETTI (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. II, libri II e III. Napoli, Bibliopolis: 151-172.
- \_\_\_\_\_. 1988. «Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon». *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Ed. Marcel Detienne. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille. 387-419.
- VELARDI, R. 2011. «Metodi di insegnamento nelle scuole di retorica in Grecia tra V e IV secolo a. C.». In A. ROSELLI & R. VELARDI (eds.) 2011: 109-124.
- VENTRELLA, G. 2005. «L'etopea nella definizione degli antichi retori. Antologia di testi in traduzione italiana a cura di Gianluca Ventrella». In E. Amato e J. Schamp (eds.), *ἩΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno, Helios.
- VERNANT, J.-P. 1982. «La belle mort et le cadavre outragé». In G. Gnoli / J.-P. Vernant (eds.), *Le mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 45-76.
- \_\_\_\_\_. 1966. «L'individu dans la cité». In J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard: 211-232.
- VERNHES, J.-V. 2002a. «L'ironie socratique: une étymologie pour εἶρων, εἰρωνεία?». *Connaissance Hellénique* 93: 48-58.
- \_\_\_\_\_. 2002b. «Une étymologie pour ἀκροάομαι?». *Connaissance Hellénique* 91, version remaniée, [https://www.academia.edu/10099970/Etymology\\_of\\_%C3](https://www.academia.edu/10099970/Etymology_of_%C3)

%A9tymologie\_de\_%E1%BC%80%CE%BA%CF%81%CE%BF%CE%AC%CE  
%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B9.

- VESPERINI, P. 2015. «La poésie didactique dans l'Antiquité: une invention des Modernes», *Anabases*, 21: 25-38.
- VIDAL-NAQUET, P. 1996 [1984]. «La società platonica dei dialoghi». In P. Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*. Milano, Il Saggiatore: 93-116.
- \_\_\_\_\_. 1988 [1985]. «Étude d'une ambiguïté: les artisans dans la cité platonicienne». In J.-P. Vernant / P. Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Bruxelles, Éditions Complexe: 149-175.
- \_\_\_\_\_. 1983 [1981]. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris, Maspero.
- VILLACÈQUE, N. 2013. *Spectateurs de paroles! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- VLASTOS, G. 1987. «Socratic Irony», *The Classical Quarterly*, 37 (1): 79-96.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Studi socratici*. Milano, Vita e Pensiero.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge university press.
- VON REDEN/GOLDHILL. 1999. «Plato and the performance of dialogue». In S. Goldhill e R. Osborne, *Performance, culture and Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press: 267-292.
- WAKKER, G. 2000. «Platon *Gorgias* 509e et le verbe *homologeîn*». In B. Jacquinod (ed.). Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne: 355-365.
- WAUGH, J. 2000, «Socrates and the Character of Platonic Dialogue». In G. A. PRESS (ed.) 2000, pp. 39-52.
- \_\_\_\_\_. 1995. «Neither Published Nor Perished: The Dialogues as Speech, not Text». In F. J. GONZALEZ (ed.) 1995: 61-77.
- WEIGEL, M. 2016. *Labor of Love: The Invention of Dating*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- WEST, E.J.M. 2000, «Why Doesn't Plato Speak?». In G. A. PRESS (ed.) 2000, pp. 99-111.
- \_\_\_\_\_. 1995. «Plato's audiences, or How Plato Replies to the Fifth-Century Intellectual Mistrust of Letters». In F. J. GONZALEZ (ed.) 1995: 41-60.
- WILLIAMS, B. 2007 [1993]. *Vergogna e necessità*. Bologna, Il Mulino.
- WILSON, J.R.S. 1995. «Thrasymachus and the *thumos*: a further case of prolepsis in *Republic I*». *The Cambridge Quarterly*, 45(1): 58-67.

- WOERTHER, F. 2007. *L'Éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*. Paris, Vrin.
- WOHL, V. 2012. «The Eye of the Beloved: *Opsis* and *Eros* in Socratic Pedagogy». In M. Johnson e H. Tarrant, *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. London, Bristol Classical Press: 45-60.
- WOLFSDORF, D. 2008. «Εἰρωνεία in Aristophanes and Plato», *The Classical Quarterly*, 58 (2): 666-672.
- \_\_\_\_\_. 1998. «The Historical Reader of Plato's *Protagoras*», *The Classical Quarterly*, 48 (1): 126-133.
- WOODBURY, L. 1986. «The Judgement of Dionysus: Books, Taste, and Teaching in *The Frogs*». In M. Cropp / E. Fantham / S. E. Scully (eds.), *Greek Tragedy and Its Legacy. Essays Presented to D. J. Conacher*. Calgary (Canada), University of Calgary Press: 241-257.
- ZUCKERT, C. 2010. «Why Socrates and Thrasymachus Become Friends», *Philosophy & Rhetoric*, 43 (2): 163-185.

### 3. *Opere di consultazione*

- CHANTRAINE, P. 1933. *La formation des noms en grec ancien*. Paris, Champion.
- DELG = CHANTRAINE, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Parigi, Klincksieck.
- DENNISTON, J.D. 1996 [1934]. *The Greek Particles*. Londres, Duckworth; Indianapolis (Ind.), Hackett.
- DES PLACES, E. 1989 [1964]. *Platon. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris, Les Belles lettres.
- LSJ = LIDDELL, H. G./ Scott, R. 1996 *A Greek-English lexicon. A Greek-English Lexikon – Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press.
- HUMBERT, J. 2004 [1945]. *Syntaxe grecque*. Paris, Klincksieck.
- SCHWYZER, E. 1988 [1950]. *Griechische Grammatik. Iler Band. Syntax und Syntaktische Stilistik*. München, C. H. Beck.





## INDEX LOCORUM

### Platone

Vengono indicati anche i dialoghi spuri. Nei paragrafi dedicati all'analisi di un dialogo specifico si segnalano soltanto i passi citati estesamente e i loci paralleli.

|                            |                         |                           |               |
|----------------------------|-------------------------|---------------------------|---------------|
| <i>Alc. I</i> 106a6-8      | 167                     | <i>Apol.</i> 25d8-e3      | 77            |
| <i>Alc. I</i> 106b11-c3    | 168                     | <i>Apol.</i> 26a4-7       | 152           |
| <i>Alc. I</i> 106b7-8      | 140                     | <i>Apol.</i> 32a9-e1      | 48; 115       |
| <i>Alc. I</i> 106b8-11     | 167                     | <i>Apol.</i> 33a5-6       | 150           |
| <i>Alc. I</i> 108c6-7      | 169                     | <i>Apol.</i> 33b1-3       | 138           |
| <i>Alc. I</i> 109a5-8      | 169                     | <i>Apol.</i> 37e3-38a1    | 304           |
| <i>Alc. I</i> 109c1-5      | 170                     | <i>Apol.</i> 38b6-9       | 234           |
| <i>Alc. I</i> 109d3-112d4  | 153                     | <i>Apol.</i> 33b9-c3      | 90            |
| <i>Alc. I</i> 111a2        | 150                     | <i>Charm.</i> 155a2-3     | 54            |
| <i>Alc. I</i> 112d4-10     | 172                     | <i>Charm.</i> 158c5-6     | 197           |
| <i>Alc. I</i> 112e10-b7    | 137                     | <i>Charm.</i> 160d5-e1    | 185           |
| <i>Alc. I</i> 114b2        | 138                     | <i>Charm.</i> 160e2-5     | 186           |
| <i>Alc. I</i> 114b3-4      | 218                     | <i>Charm.</i> 161b3-c6    | 187           |
| <i>Alc. I</i> 114d10-e11   | 173; 187                | <i>Charm.</i> 161b6       | 107; 116      |
| <i>Alc. I</i> 116d5        | <b>136</b>              | <i>Charm.</i> 161c8-d6    | 187           |
| <i>Alc. I</i> 116e2-6      | 140; 174                | <i>Charm.</i> 162b8-d3    | 108; 196; 339 |
| <i>Alc. I</i> 118c1-2      | 48                      | <i>Charm.</i> 164e5-7     | 52            |
| <i>Alc. I</i> 124c5-d2     | 176                     | <i>Charm.</i> 169c2-d1    | 116           |
| <i>Alc. I</i> 127d9-e8     | 177                     | <i>Charm.</i> 172d3-5     | 160           |
| <i>Alc. I</i> 130d8-e6     | 104                     | <i>Charm.</i> 176a6-b4    | 188           |
| <i>Alc. I</i> 132e7-133b10 | 106; 340                | <i>Charm.</i> 155a2-3     | 180           |
| <i>Alc. I</i> 132b1-5      | 178                     | <i>Crat.</i> 383b8-384a5  | 300           |
| <i>Alc. II</i> 141 d5-e1   | 319                     | <i>Crat.</i> 390c10-11    | 139           |
| <i>Alc. I</i> 108b1-7      | 168; 193; 194; 266; 337 | <i>Crat.</i> 391b10-11    | 75            |
| <i>Apol.</i> 19c1-5        | 233                     | <i>Crat.</i> 421d7-e5     | 139           |
| <i>Apol.</i> 21b9-d1       | 50                      | <i>Crit.</i> 43b1-2       | 275           |
| <i>Apol.</i> 21c7-d1       | 112                     | <i>Crit.</i> 49a10        | 149           |
| <i>Apol.</i> 22a8-c6       | 51                      | <i>Criti.</i> 106b1-3     | 308           |
| <i>Apol.</i> 22b5-8        | 113                     | <i>Criti.</i> 106b8-108a4 | 103           |
| <i>Apol.</i> 22c9-e1       | 62                      | <i>Criti.</i> 108c5-d8    | 103; 140      |
| <i>Apol.</i> 22d4-e1       | 212                     | <i>Epin.</i> 991c3        | 140           |
| <i>Apol.</i> 23a3-4        | 112                     | <i>Eryx.</i> 403d4-6      | 97            |
| <i>Apol.</i> 23c2-7        | 90                      | <i>Euth.</i> 15e3-4       | 231           |
| <i>Apol.</i> 24e10         | 97                      | <i>Euth.</i> 2b8-9        | 43            |

|                           |          |                           |               |
|---------------------------|----------|---------------------------|---------------|
| <i>Euth.</i> 5a3-4        | 152      | <i>Grg.</i> 473e6-474a1   | 48; 115       |
| <i>Euth.</i> 5a5-b5       | 152      | <i>Grg.</i> 480c1-d7      | 127           |
| <i>Euthd.</i> 276b10-c2   | 109      | <i>Grg.</i> 482c4-5       | 225; 333      |
| <i>Euthd.</i> 276b6-c1    | 151      | <i>Grg.</i> 483e4-484a2   | 72; 175       |
| <i>Euthd.</i> 279c1-2     | 108      | <i>Grg.</i> 484c4-485e2   | 49; 66        |
| <i>Euthd.</i> 287a1-b1    | 151      | <i>Grg.</i> 485d6-e2      | 269           |
| <i>Euthd.</i> 290e1-293a7 | 121      | <i>Grg.</i> 485e2-486d1   | 127           |
| <i>Euthd.</i> 293e1       | 138      | <i>Grg.</i> 486a6-b4      | 319           |
| <i>Euthd.</i> 296a1       | 138      | <i>Grg.</i> 486c8-d1      | 144           |
| <i>Euthd.</i> 302b3-8     | 186; 302 | <i>Grg.</i> 486e2-487b7   | 126           |
| <i>Euthd.</i> 303b1-3     | 112      | <i>Grg.</i> 489b6-c1      | 227; 233      |
| <i>Euthd.</i> 304c6-307c4 | 121      | <i>Grg.</i> 489b7-e9      | 233; 299      |
| <i>Euthyd.</i> 273d8-9    | 56       | <i>Grg.</i> 489d7         | 152           |
| <i>Euthyd.</i> 274a3-4    | 56       | <i>Grg.</i> 491a1-b4      | 62            |
| <i>Euthyd.</i> 274e3      | 151      | <i>Grg.</i> 494b3-8       | 330           |
| <i>Grg.</i> 447c9-d3      | 133      | <i>Grg.</i> 494b7-d1      | 331           |
| <i>Grg.</i> 449a2-b3      | 211      | <i>Grg.</i> 499b4-d9      | 277           |
| <i>Grg.</i> 449b4-5       | 135      | <i>Grg.</i> 502a7-c1      | 101           |
| <i>Grg.</i> 449b4-8       | 148      | <i>Grg.</i> 502b1-c1      | 60            |
| <i>Grg.</i> 450b6-c2      | 64       | <i>Grg.</i> 502c12-d1     | 59            |
| <i>Grg.</i> 450c6-e2      | 64       | <i>Grg.</i> 502d2-3       | 101           |
| <i>Grg.</i> 451d5-e1      | 212      | <i>Grg.</i> 505e6-506a5   | 115; 138; 143 |
| <i>Grg.</i> 453a2         | 64       | <i>Grg.</i> 506c1-3       | 197           |
| <i>Grg.</i> 454c1-5       | 214      | <i>Grg.</i> 513c7-d1      | 188; 259; 266 |
| <i>Grg.</i> 457a2-460d4   | 154      | <i>Grg.</i> 514d3-e6      | 64            |
| <i>Grg.</i> 457c4-e1      | 318      | <i>Grg.</i> 515e2-7       | 49            |
| <i>Grg.</i> 457e1         | 96       | <i>Grg.</i> 519c3-d1      | 56            |
| <i>Grg.</i> 458a3-5       | 144      | <i>Grg.</i> 519c5         | 151           |
| <i>Grg.</i> 458a3-b1      | 192      | <i>Grg.</i> 519d5-7       | 142           |
| <i>Grg.</i> 458b4-c2      | 215      | <i>Grg.</i> 519e2-8       | 56            |
| <i>Grg.</i> 458c2-5       | 117      | <i>Grg.</i> 521d6-8       | 48            |
| <i>Grg.</i> 458c3-7       | 113      | <i>Grg.</i> 456b1-c7      | 64            |
| <i>Grg.</i> 459e3         | 151      | <i>Grg.</i> 456c7-457c3   | 77            |
| <i>Grg.</i> 461c5-8       | 111      | <i>Grg.</i> 464b2-465e3   | 20            |
| <i>Grg.</i> 461e1-462a5   | 218      | <i>Grg.</i> 466a9-b2      | 219           |
| <i>Grg.</i> 462a3         | 138      | <i>Grg.</i> 482c4-7       | 142           |
| <i>Grg.</i> 462a3-5       | 135      | <i>Grg.</i> 489 d7-e7     | 227           |
| <i>Grg.</i> 462b1-467c4   | 133      | <i>Hipp. Ma.</i> 286d9-10 | 152           |
| <i>Grg.</i> 462b1-5       | 140      | <i>Hipp. Mi.</i> 364c1    | 152           |
| <i>Grg.</i> 466a6-7       | 74       | <i>Hipp. Ma.</i> 282b5-d5 | 64            |
| <i>Grg.</i> 466b11-c6     | 220      | <i>Hipp. Mi.</i> 364b5-c2 | 111; 142      |
| <i>Grg.</i> 473e4-5       | 114; 172 | <i>Hipp. Mi.</i> 369 b-c  | 311           |
| <i>Grg.</i> 473e6         | 48       | <i>Hipp. Mi.</i> 369d1-e8 | 13            |

|                          |                  |                        |               |
|--------------------------|------------------|------------------------|---------------|
| <i>Io.</i> 532c8         | 58               | <i>Lg.</i> 797c1-6     | 72            |
| <i>Io.</i> 534c3-4       | 51               | <i>Lg.</i> 797d4-5     | 97            |
| <i>Io.</i> 535d1-10      | 100              | <i>Lg.</i> 798b6-d1    | 72            |
| <i>Io.</i> 540d2-541e1   | 57               | <i>Lg.</i> 800d6-e3    | 98            |
| <i>Io.</i> 541a1-b6      | 61               | <i>Lg.</i> 804c8-d6    | 155           |
| <i>Io.</i> 541c7-d4      | 80               | <i>Lg.</i> 808c7-d4    | 155           |
| <i>Lach.</i> 185e5-189d6 | 153              | <i>Lg.</i> 808d4-7     | 72            |
| <i>Lach.</i> 186b8-c5    | 152              | <i>Lg.</i> 811d5-812a1 | 155           |
| <i>Lach.</i> 188a6-188c2 | 145              | <i>Lg.</i> 813e3-7     | 155           |
| <i>Lach.</i> 188a6-b4    | 73               | <i>Lg.</i> 816d3-e10   | 348           |
| <i>Lach.</i> 189a6       | 73               | <i>Lg.</i> 817b1-c1    | 133           |
| <i>Lach.</i> 180d1       | 151              | <i>Lg.</i> 817c1-d3    | 59            |
| <i>Lg.</i> 634d6-e8      | 117              | <i>Lg.</i> 830c8       | 132           |
| <i>Lg.</i> 634e4-635a5   | 111              | <i>Lg.</i> 834b7       | 132           |
| <i>Lg.</i> 635a3-6       | 117              | <i>Lg.</i> 855d4-8     | 98            |
| <i>Lg.</i> 636e4-6       | 279              | <i>Lg.</i> 876a9-b6    | 101           |
| <i>Lg.</i> 637d1         | 133              | <i>Lg.</i> 887d5-e1    | 147           |
| <i>Lg.</i> 644d7-9       | 265; 322         | <i>Lg.</i> 892d5-893a7 | 135           |
| <i>Lg.</i> 646a4-5       | 73               | <i>Lg.</i> 898b2-3     | 325           |
| <i>Lg.</i> 653a5-c4      | 163; 251         | <i>Lg.</i> 898c9-d1    | 197           |
| <i>Lg.</i> 653a7-8       | 74               | <i>Lg.</i> 908d7-e2    | 230; 301      |
| <i>Lg.</i> 658c3         | 132              | <i>Lg.</i> 917a4-6     | 74            |
| <i>Lg.</i> 659a4-b2      | 101              | <i>Lg.</i> 929c5-6     | 72            |
| <i>Lg.</i> 659b8-c3      | 101              | <i>Lg.</i> 929d3-e8    | 73            |
| <i>Lg.</i> 659c1-2       | 60               | <i>Lg.</i> 931b5-d9    | 98            |
| <i>Lg.</i> 659d1-4       | 74               | <i>Lg.</i> 935d3-e6    | 327           |
| <i>Lg.</i> 665c2-7       | 156              | <i>Lg.</i> 951b4-c4    | 83            |
| <i>Lg.</i> 668b9-c2      | 97               | <i>Lg.</i> 951e3-5     | 73            |
| <i>Lg.</i> 669d6-e1      | 206              | <i>Lg.</i> 653a5-c4    | 58; 72        |
| <i>Lg.</i> 682a1-5       | 53               | <i>Lys.</i> 208c1-d1   | 155           |
| <i>Lg.</i> 715d8-e1      | 74               | <i>Men.</i> 72c9       | 139           |
| <i>Lg.</i> 719c1-d1      | 60               | <i>Men.</i> 75d5-7     | 21            |
| <i>Lg.</i> 730b5-7       | 58; 99; 156; 251 | <i>Men.</i> 80a8-b2    | 279           |
| <i>Lg.</i> 730b5-c1      | 55               | <i>Men.</i> 82b1-e2    | 84            |
| <i>Lg.</i> 760c1-2       | 73               | <i>Men.</i> 82c4-5     | 84            |
| <i>Lg.</i> 766a1-4       | 73               | <i>Men.</i> 85c10-12   | 188; 259; 266 |
| <i>Lg.</i> 766a1-b1      | 163              | <i>Men.</i> 89d8-e4    | 153           |
| <i>Lg.</i> 767d4-e3      | 98               | <i>Men.</i> 89e6-9     | 152           |
| <i>Lg.</i> 770c7-e1      | 73               | <i>Men.</i> 89e9-95a6  | 46; 49        |
| <i>Lg.</i> 789d8-792a6   | 69               | <i>Men.</i> 90a1-b1    | 65            |
| <i>Lg.</i> 791d1-9       | 72               | <i>Men.</i> 90b3-6     | 152           |
| <i>Lg.</i> 792e1-2       | 163              | <i>Men.</i> 90b4-95a1  | 153           |
| <i>Lg.</i> 793e3-5       | 72               | <i>Men.</i> 90c11-d4   | 67            |

|                          |          |                            |                   |
|--------------------------|----------|----------------------------|-------------------|
| <i>Men.</i> 91c1-5       | 66       | <i>Phaedr.</i> 257a5-6     | 22                |
| <i>Men.</i> 92b3-4       | 66       | <i>Phaedr.</i> 257d4-8     | 56                |
| <i>Men.</i> 92e3-6       | 68       | <i>Phaedr.</i> 261a7-b2    | 20                |
| <i>Men.</i> 93a4-6       | 75       | <i>Phaedr.</i> 262a5-7     | 325               |
| <i>Men.</i> 95a2-96e5    | 153      | <i>Phaedr.</i> 264c2-5     | 268               |
| <i>Men.</i> 95b1-10      | 56       | <i>Phaedr.</i> 265c8-266c1 | 139               |
| <i>Men.</i> 95b6-7       | 150      | <i>Phaedr.</i> 267c7-d4    | 232               |
| <i>Men.</i> 95c9         | 49; 60   | <i>Phaedr.</i> 268a8-269b9 | 53                |
| <i>Men.</i> 95c9-d1      | 60       | <i>Phaedr.</i> 269d2       | 132               |
| <i>Men.</i> 96b3-4       | 150      | <i>Phaedr.</i> 270b1-5     | 20; 111           |
| <i>Men.</i> 99b5-e2      | 52       | <i>Phaedr.</i> 270c1-5     | 184               |
| <i>Men.</i> 99c11-d4     | 53       | <i>Phaedr.</i> 271c10-b2   | 162               |
| <i>Min.</i> 320e2-321a5  | 55       | <i>Phaedr.</i> 272b4-6     | 117               |
| <i>Mnx.</i> 234a4-b2     | 77       | <i>Phaedr.</i> 273d7-e4    | 95                |
| <i>Mnx.</i> 235b1        | 97       | <i>Phaedr.</i> 276d3-4     | 74                |
| <i>Mnx.</i> 235e4        | 153      | <i>Phaedr.</i> 277b5-c6    | 162               |
| <i>Mnx.</i> 236a1        | 153      | <i>Phlb.</i> 15d7-16a3     | 145               |
| <i>Mnx.</i> 247d1-4      | 98       | <i>Phlb.</i> 52d10-e5      | 145               |
| <i>Phaed.</i> 102a2-10   | 121      | <i>Phlb.</i> 11c7-8        | 279               |
| <i>Phaed.</i> 102a3-9    | 121      | <i>Phlb.</i> 13e2          | 138               |
| <i>Phaed.</i> 103a4      | 115; 138 | <i>Phlb.</i> 14b5-7        | 253; 256          |
| <i>Phaed.</i> 113e1-6    | 230      | <i>Phlb.</i> 14c7-18d2     | 140               |
| <i>Phaed.</i> 118a15     | 151      | <i>Phlb.</i> 15d8-16a3     | 90                |
| <i>Phaed.</i> 58c6-d6    | 119; 244 | <i>Phlb.</i> 16a4-5        | 111               |
| <i>Phaed.</i> 58d4-9     | 90       | <i>Phlb.</i> 16e2-b9       | 139               |
| <i>Phaed.</i> 58e1-59b1  | 144      | <i>Phlb.</i> 18d3-e4       | 310               |
| <i>Phaed.</i> 59a1-b1    | 118      | <i>Phlb.</i> 19a3-b2       | 310               |
| <i>Phaed.</i> 59b10      | 117      | <i>Phlb.</i> 20a1-8        | 311               |
| <i>Phaed.</i> 75c10-d4   | 135      | <i>Phlb.</i> 20b1-e2       | 244; 249          |
| <i>Phaed.</i> 77d6-e7    | 73       | <i>Phlb.</i> 21c6-d5       | 329               |
| <i>Phaed.</i> 78d1-3     | 135; 139 | <i>Phlb.</i> 21d4-7        | 279               |
| <i>Phaed.</i> 78d1-3.    | 139      | <i>Phlb.</i> 23c1-7        | 259               |
| <i>Phaed.</i> 84c1-5     | 275      | <i>Phlb.</i> 25b7-8        | 98                |
| <i>Phaed.</i> 88c1-89a9  | 121      | <i>Phlb.</i> 28b7-10       | 52; 246; 260; 271 |
| <i>Phaed.</i> 88c1-d3    | 121      | <i>Phlb.</i> 36c6-d8       | 262               |
| <i>Phaed.</i> 89c12-90d8 | 146      | <i>Phlb.</i> 37e12-38a5    | 243               |
| <i>Phaed.</i> 89c-91c    | 139      | <i>Phlb.</i> 41a6-b10      | 263               |
| <i>Phaed.</i> 91a7-b1    | 113      | <i>Phlb.</i> 44a12-d7      | 132               |
| <i>Phaed.</i> 97b8-98b6  | 154      | <i>Phlb.</i> 46d7-47a9     | 331               |
| <i>Phaedr.</i> 230c2-3   | 108      | <i>Phlb.</i> 47d5-50e2     | 327               |
| <i>Phaedr.</i> 235c2-d3  | 338      | <i>Phlb.</i> 54b1-4        | 248; 266          |
| <i>Phaedr.</i> 247a7     | 108      | <i>Plt.</i> 257d1-258a3    | 107               |
| <i>Phaedr.</i> 250b5-1   | 108      | <i>Plt.</i> 265b8-c6       | 327               |

|                           |               |                          |               |
|---------------------------|---------------|--------------------------|---------------|
| <i>Plt.</i> 286e1-4       | 95; 215       | <i>Resp.</i> 341a5-b2    | 236           |
| <i>Plt.</i> 291a1-4       | 110           | <i>Resp.</i> 341b3-7     | 236           |
| <i>Plt.</i> 291a5-6       | 110           | <i>Resp.</i> 341b8-c4    | 237           |
| <i>Plt.</i> 291b6-c6      | 110           | <i>Resp.</i> 343a1-8     | 334           |
| <i>Plt.</i> 291c6         | 110           | <i>Resp.</i> 344e5-345a2 | 130           |
| <i>Plt.</i> 303c8         | 110           | <i>Resp.</i> 345b5-7     | 334           |
| <i>Prm.</i> 126a1-3       | 241           | <i>Resp.</i> 347e4-348b7 | 113; 242      |
| <i>Prot.</i> 311a8-e6     | 54            | <i>Resp.</i> 350c12-d3   | 240           |
| <i>Prot.</i> 312a1-2      | 116           | <i>Resp.</i> 350d2-3     | 116           |
| <i>Prot.</i> 312a7-b6     | 64            | <i>Resp.</i> 350d8-e4    | 142           |
| <i>Prot.</i> 315a5-b8     | 109           | <i>Resp.</i> 350e1-9     | 130           |
| <i>Prot.</i> 315a6-b8     | 99            | <i>Resp.</i> 350e2-9.)   | 256           |
| <i>Prot.</i> 315b2-8      | 108           | <i>Resp.</i> 351d8-352a9 | 123           |
| <i>Prot.</i> 319a3-7      | 56            | <i>Resp.</i> 358c6-d7    | 228; 243; 263 |
| <i>Prot.</i> 319c8-d7     | 153           | <i>Resp.</i> 358c7       | 98            |
| <i>Prot.</i> 319e3        | 48            | <i>Resp.</i> 368a1-4     | 241           |
| <i>Prot.</i> 325d7-326c8  | 153           | <i>Resp.</i> 373b6-8     | 107           |
| <i>Prot.</i> 329b1-5      | 148           | <i>Resp.</i> 374d3       | 132           |
| <i>Prot.</i> 331c3-d1     | 168           | <i>Resp.</i> 377a11-b2   | 72            |
| <i>Prot.</i> 333c9        | 135           | <i>Resp.</i> 383c1-5     | 151           |
| <i>Prot.</i> 334c7-8      | 112           | <i>Resp.</i> 392d8       | 151           |
| <i>Prot.</i> 334e4-335c7  | 148           | <i>Resp.</i> 395b8-c1    | 68            |
| <i>Prot.</i> 336b2-3      | 142           | <i>Resp.</i> 395e6-396a6 | 327           |
| <i>Prot.</i> 336c1-6      | 135           | <i>Resp.</i> 421b-c      | 68            |
| <i>Prot.</i> 337c5-6      | 112           | <i>Resp.</i> 423e5-424a3 | 248           |
| <i>Prot.</i> 337c5-7      | 114           | <i>Resp.</i> 424 c3-6    | 54            |
| <i>Prot.</i> 338b2        | 112           | <i>Resp.</i> 434a9       | 65            |
| <i>Prot.</i> 338b3        | 138           | <i>Resp.</i> 434c7-10    | 65; 107       |
| <i>Prot.</i> 338c6-347c4  | 133           | <i>Resp.</i> 441a1       | 65            |
| <i>Prot.</i> 338d7        | 140           | <i>Resp.</i> 441a7-b1    | 73            |
| <i>Prot.</i> 342d6-e4     | 149           | <i>Resp.</i> 449a7-c5    | 307           |
| <i>Prot.</i> 348c1-4      | 113; 117; 234 | <i>Resp.</i> 450a5-b5    | 131; 281      |
| <i>Prot.</i> 349a3        | 151           | <i>Resp.</i> 450d8-451a4 | 125           |
| <i>Resp.</i> 453c7-9      | 246; 260; 271 | <i>Resp.</i> 451b1       | 125           |
| <i>Resp.</i> 412c3-4      | 74            | <i>Resp.</i> 453c7-9     | 52            |
| <i>Resp.</i> 336b1-d4     | 129           | <i>Resp.</i> 454a3-b9    | 139           |
| <i>Resp.</i> 336b7-d4     | 233           | <i>Resp.</i> 454a4-8     | 198           |
| <i>Resp.</i> 336e4-337a7  | 303           | <i>Resp.</i> 457c10-d3   | 248           |
| <i>Resp.</i> 337a3-7      | 129; 140      | <i>Resp.</i> 457e1-7     | 249           |
| <i>Resp.</i> 337a8-c1     | 129           | <i>Resp.</i> 459a1-c1    | 76            |
| <i>Resp.</i> 337e1-338ab4 | 218           | <i>Resp.</i> 463e2-3     | 124           |
| <i>Resp.</i> 338a2-3      | 152           | <i>Resp.</i> 466e4-467a9 | 68            |
| <i>Resp.</i> 338a4-b1     | 140           | <i>Resp.</i> 474a6-b2    | 253           |

|                          |     |                             |                   |
|--------------------------|-----|-----------------------------|-------------------|
| <i>Resp.</i> 474a6-c3    | 342 | <i>Resp.</i> 494a10-d9      | 179               |
| <i>Resp.</i> 487b1-d5    | 128 | <i>Resp.</i> 485a4-487a5    | 172               |
| <i>Resp.</i> 487b4       | 140 | <i>Soph.</i> 217d1-3        | 28; 148; 217; 278 |
| <i>Resp.</i> 487e1-488a3 | 325 | <i>Soph.</i> 217d4-5        | 197               |
| <i>Resp.</i> 492b6-c2    | 101 | <i>Soph.</i> 217d4-7        | 114               |
| <i>Resp.</i> 497e9-458b1 | 128 | <i>Soph.</i> 217d8-e1       | 148               |
| <i>Resp.</i> 498a5       | 96  | <i>Soph.</i> 218a1-3        | 149               |
| <i>Resp.</i> 498b2-c4    | 73  | <i>Soph.</i> 230b8-c4       | 143               |
| <i>Resp.</i> 498d1-5     | 129 | <i>Soph.</i> 230c8-d4       | 144; 347          |
| <i>Resp.</i> 499a4-9     | 99  | <i>Soph.</i> 231a6-b1       | 325               |
| <i>Resp.</i> 500b1-d9    | 325 | <i>Soph.</i> 234c2-7        | 93                |
| <i>Resp.</i> 519a1-b5    | 179 | <i>Soph.</i> 237b10-c4      | 97                |
| <i>Resp.</i> 519c8-520d6 | 253 | <i>Soph.</i> 259c7-d7       | 145               |
| <i>Resp.</i> 520d6       | 144 | <i>Soph.</i> 263e3-5        | 33; 278           |
| <i>Resp.</i> 528a4-5     | 135 | <i>Soph.</i> 264a1-2        | 33                |
| <i>Resp.</i> 528a9-d10   | 191 | <i>Soph.</i> 267ea7-268b3   | 301               |
| <i>Resp.</i> 534d3-535a2 | 135 | <i>Soph.</i> 268b1-5        | 149               |
| <i>Resp.</i> 536b8-d1    | 98  | <i>Soph.</i> 268c8-d4.      | 301               |
| <i>Resp.</i> 536c7       | 48  | <i>Symp.</i> 173a5-6        | 101               |
| <i>Resp.</i> 536c9-d2    | 74  | <i>Symp.</i> 173b3-4        | 151               |
| <i>Resp.</i> 536e5-537a2 | 73  | <i>Symp.</i> 175c2-e4       | 338               |
| <i>Resp.</i> 537c9-d6    | 28  | <i>Symp.</i> 189a8-b7       | 327; 334          |
| <i>Resp.</i> 538c6-539a3 | 28  | <i>Symp.</i> 193b6-c3       | 327; 334          |
| <i>Resp.</i> 539a8-c3    | 140 | <i>Symp.</i> 194a5-c6       | 102; 173; 215     |
| <i>Resp.</i> 539a9-b6    | 146 | <i>Symp.</i> 194c7-d8       | 103               |
| <i>Resp.</i> 539b1-7     | 90  | <i>Symp.</i> 198a1-2        | 112               |
| <i>Resp.</i> 539b8-c3    | 146 | <i>Symp.</i> 198a1-3        | 77                |
| <i>Resp.</i> 539e3-540b7 | 74  | <i>Symp.</i> 206b5-6        | 154               |
| <i>Resp.</i> 548d8-9     | 252 | <i>Symp.</i> 207a5-6        | 154               |
| <i>Resp.</i> 568b8-d1    | 54  | <i>Symp.</i> 207c6          | 154               |
| <i>Resp.</i> 600c3-e3    | 54  | <i>Symp.</i> 215e4-5        | 48                |
| <i>Resp.</i> 600d4-e2    | 60  | <i>Symp.</i> 216a3-c2       | 176               |
| <i>Resp.</i> 602b1-11    | 60  | <i>Symp.</i> 219e1-221b1    | 179               |
| <i>Resp.</i> 605c10      | 97  | <i>Symp.</i> 221c8          | 48                |
| <i>Resp.</i> 605c5-606d9 | 348 | <i>Symp.</i> 221e1-222a1    | 62                |
| <i>Resp.</i> 605c9-d5    | 100 | <i>Theaet.</i> 143d6-8      | 78                |
| <i>Resp.</i> 607a4-5     | 55  | <i>Theaet.</i> 143e7-144b6  | 191               |
| <i>Resp.</i> 607b2-4     | 151 | <i>Theaet.</i> 144 b8-c4    | 111               |
| <i>Resp.</i> 608b1       | 97  | <i>Theaet.</i> 144d1-4      | 270               |
| <i>Resp.</i> 615d2-e4    | 230 | <i>Theaet.</i> 144d8-e1     | 106               |
| <i>Resp.</i> 618b8-c5    | 157 | <i>Theaet.</i> 144e1-145a14 | 106               |
| <i>Resp.</i> I 332b9c3   | 52  | <i>Theaet.</i> 145b1-7      | 92                |
| <i>Resp.</i> 400d6-7     | 163 | <i>Theaet.</i> 145e8-146a8  | 93; 113           |

|                            |          |                            |          |
|----------------------------|----------|----------------------------|----------|
| <i>Theaet.</i> 147b11-c1   | 138      | <i>Theaet.</i> 179a10      | 151      |
| <i>Theaet.</i> 148d4-5     | 266      | <i>Theaet.</i> 187b4-8     | 202      |
| <i>Theaet.</i> 152c9       | 52       | <i>Theaet.</i> 187d9-11    | 202      |
| <i>Theaet.</i> 154e7-155a1 | 113; 215 | <i>Theaet.</i> 187e1-3     | 203      |
| <i>Theaet.</i> 158a8-b4    | 195      | <i>Theaet.</i> 189e4-190a7 | 33; 278  |
| <i>Theaet.</i> 160e6-161a4 | 144; 332 | <i>Theaet.</i> 196c7-200c6 | 197; 338 |
| <i>Theaet.</i> 161b1-3     | 148      | <i>Theaet.</i> 196d2-e2    | 205      |
| <i>Theaet.</i> 161b9-d1    | 332      | <i>Theaet.</i> 200d5-7     | 206; 242 |
| <i>Theaet.</i> 161d7-e3    | 151      | <i>Theaet.</i> 202d1-3     | 207; 258 |
| <i>Theaet.</i> 164c4-d2    | 132      | <i>Theaet.</i> 204b2-b6    | 208      |
| <i>Theaet.</i> 166a7       | 135      | <i>Theaet.</i> 206e4-c4    | 139      |
| <i>Theaet.</i> 166c7-d3    | 333      | <i>Theaet.</i> 210d2-4     | 43       |
| <i>Theaet.</i> 167e3-168a2 | 147      | <i>Theat.</i> 161b2-6      | 196      |
| <i>Theaet.</i> 168d9-e2    | 135      | <i>Theat.</i> 162a4-b9     | 231      |
| <i>Theaet.</i> 169d10-e6   | 117      | <i>Tim.</i> 17a1-3         | 117      |
| <i>Theaet.</i> 170a6-b5    | 155      | <i>Tim.</i> 26b7-c5        | 72       |
| <i>Theaet.</i> 172c8-173a1 | 113; 215 | <i>Tim.</i> 54a4-5         | 145      |
| <i>Theaet.</i> 173b7-c6    | 100; 242 | <i>Tim.</i> 54b1-2         | 145      |
| <i>Theaet.</i> 173c4-6     | 111      | <i>Tim.</i> 87a7-b4        | 179      |
| <i>Theaet.</i> 176d5-7     | 51       |                            |          |

#### ALTRI AUTORI ANTICHI

|                       |     |                       |     |
|-----------------------|-----|-----------------------|-----|
| <b>Alcmane</b>        |     | <i>Eq.</i> 717        | 335 |
| Alcm. fr. 10a 32 Page | 157 | <i>Eq.</i> 797-800    | 243 |
|                       |     | <i>Eq.</i> 1224       | 290 |
|                       |     | <i>Eq.</i> 1373-1383. | 72  |
| <b>Aristofane</b>     |     | <i>Nub.</i> 103       | 337 |
| <i>Ach.</i> 676-691   | 72  | <i>Pax</i> 182-187    | 290 |
| <i>Ach.</i> 703-718   | 72  | <i>Pax</i> 619-624    | 290 |
| <i>Av.</i> 904-957    | 54  | <i>Ra.</i> 71-72      | 56  |
| <i>Av.</i> 1208-1211  | 290 | <i>Ra.</i> 785-786    | 57  |
| <i>Av.</i> 1280-1283  | 181 | <i>Ra.</i> 799-802    | 65  |
| <i>Av.</i> 1701       | 211 | <i>Ra.</i> 1007-109   | 57  |
| <i>Eccl.</i> 635-651  | 72  | <i>Ra.</i> 1010-1017  | 57  |
| <i>Eq.</i> 269        | 289 | <i>Ra.</i> 1031-1036  | 57  |
| <i>Eq.</i> 534        | 155 | <i>Ra.</i> 1034-1046  | 61  |

|                                   |     |                                      |          |
|-----------------------------------|-----|--------------------------------------|----------|
| <i>Ra.</i> 1302                   | 43  | <i>Rhet.</i> 1414a17-18              | 114      |
| <i>Ra.</i> 1431b-1432             | 176 | <i>Rhet.</i> 1417a18-21              | 16       |
| <i>Thesm.</i> 53-57               | 65  | <i>Rhet.</i> 1419b8                  | 291      |
| <i>Thesm.</i> 904                 | 280 | <i>Rhet.</i> 1419b3-5                | 329      |
| <i>Thesm.</i> 1133                | 290 | <i>Rhet.</i> 1420a2                  | 291      |
| <i>Ve.</i> 168-175                | 290 | <i>Rhet.</i> 1420a1-3                | 314      |
| <i>Ve.</i> 421                    | 211 | <i>SE</i> 34, 183b7-8                | 135      |
| <i>Ve.</i> 1016-1022              | 340 |                                      |          |
| fr. 171 PCG (=166 CAF)            | 78  |                                      |          |
|                                   |     | <b>Diogene Laerzio [Diog. Laer.]</b> |          |
| <b>Aristotele</b>                 |     | <i>Diog. Laer.</i> 1.16              | 91       |
|                                   |     | <i>Diog. Laer.</i> 3.1               | 55       |
| <i>GA</i> 728a17-21 73            | 71  | <i>Diog. Laer.</i> 3.21-23.          | 55       |
| <i>Hist. An.</i> 491b17 313       | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 3.35.             | 26       |
| <i>EE</i> 1121a6                  | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 3.37              | 122      |
| <i>EE</i> 1221a25                 | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 3.46              | 86       |
| <i>EE</i> 1233b39                 | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 3.48              | 135      |
| <i>EE</i> 1234a1                  | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 3.48.7-11         | 159      |
| <i>EN.</i> 1108a22                | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 4.2               | 86       |
| <i>EN</i> 1124b30                 | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 9.18              | 54       |
| <i>EN</i> 1127a14                 | 291 | <i>Diog. Laer.</i> 58-61             | 166      |
| <i>EN</i> 1127a22                 | 291 |                                      |          |
| <i>EN</i> 1127b22                 | 219 | <b>Erodoto [Hdt.]</b>                |          |
| <i>EN</i> 1127b28                 | 288 | <i>Hdt.</i> 1.30.3-5                 | 318      |
| <i>EN</i> 1127b30                 | 291 | <i>Hdt.</i> 1.7ss.                   | 245      |
| <i>EN</i> 1127b31                 | 291 | <i>Hdt.</i> 3.50.3                   | 143, 147 |
| <i>Metaph.</i> A 2.982b11-17. 210 | 196 | <i>Hdt.</i> 5.78                     | 219      |
| <i>PA</i> 662a                    | 104 | <i>Hdt.</i> 7.236                    | 72       |
| <i>Poet.</i> 1447b9-10;           | 16  | <i>Hdt.</i> 8.115.11                 | 210      |
| <i>Poet.</i> 1451a36-1451b32      | 35  |                                      |          |
| <i>Pol.</i> 1275b27               | 291 | <b>Eschilo</b>                       |          |
| <i>Pol.</i> 1260b 27-1264b 25     | 250 | <i>Ag.</i> 716-732                   | 176      |
| <i>Pol.</i> 1265a10-12            | 265 |                                      |          |
| <i>Pol.</i> 1311b 7-21            | 320 | <b>Euripide</b>                      |          |
| <i>Pol.</i> 1311b 31-35           | 320 | <i>Hel.</i> 549                      | 280      |
| <i>Probl.</i> 955a32              | 163 | <i>Herc.</i> 515                     | 280      |
| <i>Rhet.</i> 1356a1               | 163 | <i>Iph. Aul.</i> 837                 | 280      |
| <i>Rhet.</i> 1358b6               | 141 | <i>Med.</i> 294-301                  | 226      |
| <i>Rhet.</i> 1366a8               | 163 | <i>Med.</i> 516-519                  | 164, 226 |
| <i>Rhet.</i> 1379b30-31           | 291 |                                      |          |
| <i>Rhet.</i> 1408b20              | 291 |                                      |          |
| <i>Rhet.</i> 1410b                | 164 |                                      |          |
| <i>Rhet.</i> 1413a28-b2           | 71  |                                      |          |

**Isocrate**

|                       |    |
|-----------------------|----|
| <i>Ad Nic.</i> 13.5   | 98 |
| <i>Ad Nic.</i> 48-49  | 61 |
| <i>Antid.</i> 181-184 | 68 |
| <i>Busir.</i> 11.4-6  | 44 |

**Olimpiodoro [Olymp.]**

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 4.13          | 213 |
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 11.7          | 219 |
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 12.7          | 220 |
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 18.10, 13, 15 | 322 |
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 19.11, 13     | 322 |
| Olymp. <i>In Gorg.</i> 32.13         | 322 |

**Omero [Hom.]**

|                        |     |
|------------------------|-----|
| <i>Il.</i> 3.108-110   | 70  |
| <i>Il.</i> 3.180       | 206 |
| <i>Il.</i> 4.322-325   | 70  |
| <i>Il.</i> 6.145-149   | 329 |
| <i>Il.</i> 11.511-515. | 64  |
| <i>Il.</i> 11.643      | 91  |
| <i>Il.</i> 13.663-670  | 210 |
| <i>Il.</i> 18.396      | 206 |
| <i>Od.</i> 4.145       | 206 |
| <i>Od.</i> 4.704       | 280 |
| <i>Od.</i> 8.319       | 206 |
| <i>Od.</i> 9.437-467   | 318 |
| <i>Od.</i> 11.424      | 206 |
| <i>Od.</i> 17.347      | 187 |
| <i>Od.</i> 17.383      | 53  |

**PCG**

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| Alexis fr. 1 PCG (= 1 CAF)     | 326 |
| Alexis fr. 46 PCG (=45 CAF)    | 73  |
| Archip. fr. 31 PCG (=30 CAF)   | 65  |
| Callia fr. 21 PCG (=15 CAF)    | 154 |
| Cratino fr. 313 PCG = 281 CAF  | 239 |
| Filemone fr. 93.6 PCG = 89 CAF | 306 |
| Theop. fr. 58 PCG (=57 CAF)    | 65  |

**Pindaro**

|                        |    |
|------------------------|----|
| fr. 150 M.             | 52 |
| <i>Pyth.</i> 3.113     | 53 |
| <i>Pyth.</i> 3.112-115 | 55 |
| <i>Nem.</i> 7.61-63    | 55 |

**Retorica ad Alessandro**

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| <i>Rhet. Alex.</i> 21 | 314 |
| <i>Rhet. Alex.</i> 35 | 336 |

**Saffo**

|                |     |
|----------------|-----|
| fr. 31 V.      | 186 |
| fr. 130.1-2 V. | 186 |

**Senofonte**

|                     |         |
|---------------------|---------|
| <i>Apol.</i> 29     | 65      |
| <i>Apol.</i> 30     | 67      |
| <i>Cyn.</i> 2.5     | 72      |
| <i>Mem.</i> 1.2.35  | 71      |
| <i>Mem.</i> 1.4.2   | 337     |
| <i>Mem.</i> 2.6.36  | 85      |
| <i>Mem.</i> 3.6.1   | 186     |
| <i>Mem.</i> 3.6.1-2 | 254     |
| <i>Mem.</i> 3.10.1  | 62      |
| <i>Mem.</i> 4.2.5   | 64      |
| <i>Mem.</i> 4.2.10  | 61, 193 |
| <i>Oec.</i> 3.14    | 85      |

**Sofocle**

|                        |     |
|------------------------|-----|
| <i>Oed. T.</i> 138-140 | 317 |
|------------------------|-----|

**Solone**

|                   |    |
|-------------------|----|
| Solon. 4.30-31 W. | 56 |
|-------------------|----|

**Teognide**

|                 |    |
|-----------------|----|
| Theogn. 1.35-36 | 56 |
|-----------------|----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| Theogn. 1.565-566 | 56  |
| Theogn.-1.963-970 | 164 |

### **Tucide**

|               |    |
|---------------|----|
| Thuc. 1.21.1  | 61 |
| Thuc. 2.37-41 | 47 |
| Thuc. 6.38.5  | 72 |

## INDEX VERBORUM

Si riportano soltanto alcune parole greche significative.

|             |  |                  |   |
|-------------|--|------------------|---|
| ἀκροατής    | 76, 97-99  | μειράκιον        | 69-71, 75, 77n, 166n, 182, 183n, 191n, 200n, 218n, 270n, 272n, 270-271, 275, 277, 345   |
| ἀκρώμενος   | 97-99  | μιμείσθαι        | 91, 92n, 169-170, 213n  |
| δημιουργοί  | 50, 53n, 62-67, 193, 214n, 221n  | μίμησις          | 16n, 29, 38, 40, 92n, 142n, 213n, 338, 348-350  |
| δημιουργός  | 51n, 63, 64n, 65, 67   | μιμούμενος       | 194   |
| διαλέγεσθαι | 24, 94, 105, 114, 118, 128, 142-148, 170n, 211, 213n, 222-223, 268, 294, 345, 346, 347   | νεανίσκος        | 69, 70n, 71, 75n, 78n   |
| εἴρων       | 150n, 285-294, 297, 306-307, 312.  | νέος             | 69-70, 71n, 73n, 91, 113, 156, 191n, 218n, 256, 270-272, 345  |
| εἴρωνεία    | 14n, 130, 235, 236n, 237n, 259n, 284-313, 317n, 323, 346   | προσδιαλεγόμενος | 24, 89, 135, 147-151, 197 298n.   |
| ἔλεγχος     | 25, 28, 82, 144, 145, 147, 197n, 241n, 294   | πρόσωπον         | 105-107, 182n, 341  |
| ἐπίκοιοι    | 99, 100, 111   | ρήτωρ            | 43n, 47, 48n, 49n, 60n, 137n, 212, 228n   |
| ἐπίκοος     | 99-101   | ὑποκριτής        | 108-109, 340  |
| ἠθοποιΐα    | 162-164, 231n  | φιλοσοφία        | 15n, 16, 28, 35n, 36n, 39, 44, 53n, 59n, 61, 62, 68n, 73, 74n, 76, 77n, 96, 98, 101, 110, 114n, 115, 154, 216n, 227, 272-275, 343, 350  |
| ἦθος        | 20, 23n, 92n, 161, 162-165, 187n, 242, 363   | φιλόσοφος        | 48n, 49, 53n, 59, 87, 101, 114, 115, 117n, 129, 150n, 154n, 177n, 182n, 183, 193n, 195n, 204, 205n, 246, 254-255, 262n, 270n, 283, 305, 306, 309n, 313, 327, 328n, 337, 343, 348, 350 |
| θεατής      | 101  | χορός            | 109   |
| θέατρον     | 101-103  |                  |   |
| θόρυβος     | 102, 216   |                  |   |
| λόγος       | 24n, 31, 57n, 64, 91, 94n, 102, 103, 105, 131, 142n, 144, 160, 163n, 166n, 199n, 208, 213n, 219, 224n, 230n, 237, 242n, 244, 247, 252, 253, 258, 265n, 268n, 276n, 277n, 286n, 297, 301, 302, 312, 317n, 328, 334n, 336, 349n. |                  |   |



