

Università Ca' Foscari di Venezia

Dottorato di Ricerca in Filosofia, XXIII° ciclo  
Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche  
(a.a. 2009/2010)

**PLATONE E LA SCRITTURA DI DIALOGHI SOCRATICI:**

**STRATEGIE, INTERLOCUTORI E FINALITÀ**

SETTORE SCIENTIFICO - DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

Tesi di dottorato di LAURA CANDIOTTO, matricola 955441

Direttore della Scuola di dottorato  
Ch.mo Prof. CARLO NATALI

Tutore della dottoranda  
Ch.mo Prof. LUIGI VERO TARCA  
Co-tutore della dottoranda  
Ch.mo Prof. LUC BRISSON



*Al "Piudee"*

*e a ciò che rappresenta*



δίειμι μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐγὼ ὡς ἂν μοι δοκῆ ἔχειν· ἐὰν δὲ τῷ ὑμῶν  
μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ  
ἐλέγχειν. οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἅ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ  
μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τὶ φαίνηται λέγων ὁ ἀμφισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ  
πρῶτος συγχωρήσομαι. λέγω μὲντοι ταῦτα, εἰ δοκεῖ χρῆναι  
διαπεραινεῖν τὸν λόγον· εἰ δὲ μὴ βούλεσθε, ἔωμεν ἤδη χαίρειν  
καὶ ἀπίωμεν.

Io dunque seguirò a esporre il mio punto di vista; ma se a qualcuno di voi  
sembra che io conceda a me stesso quel che non è, deve interrompermi e  
confutarmi. Oh sì, perché quello che dico non lo dico perché già so, ma io cerco, e  
cerco insieme a voi, per cui se il contraddittore sembrerà dire cosa giusta, sarò il  
primo ad essere d'accordo con lui. Certo, ho così parlato nel caso vi sembri che il  
discorso debba trovare una sua conclusione, ma se non volete lasciamo stare e  
andiamocene via.

Platone, *Gorgia*, 506 a

## Indice generale

Nota.....	8
Abbreviazioni (opera platonica) .....	9
INTRODUZIONE.....	13
CAPITOLO 1: Le interpretazioni sullo stile dialogico.....	19
Premessa.....	19
1.1 Interpretazione tradizionale, analitica, esoterica e maieutica.....	20
1.2 La lettura maieutica ristretta all'epoca storica di Platone.....	27
1.3 Dottrinalismo o scetticismo.....	30
1.4 Unitarismo o evoluzionismo.....	35
1.5 Interpretazione letterario o filosofica.....	36
1.5.1 La trasformazione attraverso il dialogo.....	41
1.5.2 L'implicito.....	43
1.5.3 La forma ed il contenuto.....	44
1.5.4 I personaggi.....	45
CAPITOLO 2: Dialogo, retorica, dialettica.....	51
Premessa.....	51
2.1 Le caratteristiche del dialogo socratico.....	51
2.2 Dialogo e retorica.....	60
2.3 Dialogo e dialettica.....	76
CAPITOLO 3: I vari usi della forma dialogica.....	85
Premessa.....	85
3.1 Il background.....	87
3.1.1 Commento critico.....	96
3.2 Aspetti letterari dei dialoghi socratici.....	102
3.2.1 Gli interlocutori.....	103
3.2.2 Catalogazioni.....	113
3.2.2.1 Catalogazione delle tipologie degli interlocutori di Socrate.....	113
3.2.2.2 Catalogazione delle tipologie di strategie.....	114
3.2.2.3 Catalogazione del contesto spazio temporale.....	126
3.2.2.4 Catalogazione della cornice narrativa.....	127
3.2.2.5 Catalogazione della modalità espositiva.....	127
3.2.2.6 Catalogazione dei contenuti.....	128
3.2.3 Interpretazione dei dati delle catalogazioni.....	128
CAPITOLO 4: Analisi testuali.....	137
Premessa.....	137
4.1 Lachete.....	137
4.2 Carmide.....	146
4.3 Gorgia.....	167
CAPITOLO 5: L'Epistola VII e la pratica dialogica in comunità.....	215
Premessa.....	215
5.1 Filosofia in prima persona.....	217
5.2 Filosofia: pratica comune.....	219
5.3 Degenerazione della politica.....	222
5.4 La prova e lo stile di vita filosofico.....	226
5.5 Analisi del passo 340 b5- 341 a6.....	230
5.6 La natura della conoscenza filosofica.....	237

5.7 Vita politica e vita teoretica.....	247
5.7.1 Un confronto con Aristotele.....	248
5.7.2 Le finalità platoniche.....	260
CONCLUSIONE.....	267
BIBLIOGRAFIA.....	271
Bibliografia di opere antiche.....	271
Bibliografia di strumenti di consultazione.....	272
Bibliografia della letteratura secondaria .....	274

## **Nota**

Le traduzioni dal greco antico sono tratte da un costante confronto tra le traduzioni presenti nelle edizioni italiane e francesi indicate in bibliografia. Nei casi dove ho ritenuto apportare delle modifiche, esse sono mie (dal greco).

Le traduzioni delle opere in lingua francese e inglese sono mie. Per i testi in lingua straniera per i quali esiste una traduzione in lingua italiana, ho indicato in nota le pagine dell'edizione italiana.



## Abbreviazioni (opera platonica)

<i>Alc. I</i>	Alcibiade I
<i>Alc. II</i>	Alcibiade II
<i>Amat.</i>	Amanti
<i>Apol.</i>	Apologia di Socrate
<i>Axioch.</i>	Assioco
<i>Charm.</i>	Carmide
<i>Clit.</i>	Clitofonte
<i>Crat.</i>	Cratilo
<i>Crit.</i>	Critone
<i>Criti.</i>	Crizia
<i>De just.</i>	Sul giusto
<i>De virt.</i>	Sulla virtù
<i>Def.</i>	Definizioni
<i>Demodoc.</i>	Demodoco
<i>Epinom.</i>	Epinomide

<i>Epist.</i>	Lettere
<i>Eryx.</i>	Erissia
<i>Euthyd.</i>	Eutidemo
<i>Euthyphr.</i>	Eutifrone
<i>Gorg.</i>	Gorgia
<i>Hipp. M.</i> I	Ippia M.
<i>Hipp. m.</i>	Ippia m.
<i>Hypparch.</i>	Ipparco
<i>Ion.</i>	Ione
<i>Lach.</i>	Lachete
<i>Leg.</i>	Leggi
<i>Lys.</i>	Liside
<i>Men.</i>	Menone
<i>Menex.</i>	Menesseno
<i>Minos.</i>	Minosse
<i>Parm.</i>	Parmenide

<i>Phaed.</i>	Fedone
<i>Phaedr.</i>	Fedro
<i>Phil.</i>	Filebo
<i>Polit.</i>	Politico
<i>Protag.</i>	Protagora
<i>Resp.</i>	La Repubblica
<i>Sisyph.</i>	Sisifo
<i>Soph.</i>	Sofista
<i>Symp.</i>	Simposio
<i>Theaet.</i>	Teeteto
<i>Theag.</i>	Teage
<i>Tim.</i>	Timeo



## INTRODUZIONE

"Platone e la scrittura di dialoghi socratici: strategie, interlocutori, finalità" si muove su due piani paralleli e, al contempo, intrecciati fra loro.

Il primo riguarda l'individuazione, per quanto riguarda Platone, di:

- regole di scrittura;
- scelta dello stile, della forma letteraria e drammaturgica;
- finalità filosofiche, etiche e politiche.

Il secondo prende in considerazione l'individuazione delle strategie dialogiche che Socrate mette in atto in relazione ai differenti interlocutori e alle finalità che si propone di raggiungere.

Sono due piani paralleli e la ricerca tende a individuare in essi gli stessi concetti: "strategie", "interlocutori", "finalità".

Sono due piani che si intrecciano perché quello socratico è creato dallo stesso scrittore Platone essendo da lui costruito con la finalità di rendere testimonianza alla vita di Socrate. Tuttavia Platone, scrivendo i dialoghi, persegue anche un altro obiettivo: porre le basi per un metodo ed una teoria filosofica che potessero migliorare la vita della sua *polis*.

Ho scelto di non dividere l'esposizione in una sezione tendente ad esporre il piano platonico e una tendente ad esporre il piano socratico, ma ho deciso di tenere presente, costantemente, entrambi i piani.

Le parole presenti nel titolo sono parole chiave della ricerca.

Innanzitutto la parola "scrittura". Platone scrive i dialoghi in un momento storico nel quale si stava compiendo il passaggio dall'oralità alla scrittura. Nei dialoghi è possibile rintracciare spesso questo aspetto che va ad incidere sulla scelta stessa dello stile di scrittura. Inoltre si tende a ricercare quali siano le regole di scrittura platonica e quali siano le scelte di stile adottate dallo scrittore per poter realizzare al meglio le proprie finalità.

Una delle finalità è indicata dalle parole "dialoghi socratici". Platone, infatti, si inserisce all'interno del genere letterario dei *logoi sokratikoi* tendente a costruire la memoria storica di Socrate ed inserisce in esso alcune specificità.

Platone costruisce il proprio personaggio Socrate come esempio di "maestro anti-

tradizionale" e di filosofo, donando dignità al metodo del dialogo socratico ed istituendo il significato di filosofia come ricerca.

I "dialoghi socratici" rappresentano la prima produzione platonica e sono l'oggetto della presente ricerca.

Le parole "strategie", "interlocutori", "finalità" rappresentano gli elementi chiave dei "dialoghi socratici" su cui si concentra la presente ricerca.

Per "strategie" si intendono le tecniche che Socrate utilizza per mettere in atto la sua azione educativa nei confronti degli interlocutori e degli uditori. Esse non vanno confuse con le strategie proprie dei retori e dei sofisti, anche se dal punto di vista tecnico hanno alcuni elementi in comune, dal momento che sono utilizzate all'interno di un processo maieutico. Per "strategie" si intendono anche i differenti stili utilizzati dallo scrittore Platone per rendere nella scrittura il metodo socratico e per poter incidere sul pubblico.

Gli "interlocutori" sono un elemento fondamentale dei dialoghi socratici perché rappresentano ciò a cui il metodo si riferisce. Gli "interlocutori" dei dialoghi socratici sono personaggi storici e nella presente ricerca si pone una grande attenzione a far emergere questo aspetto perché si ritiene che esso incida sulla modalità dialogica socratica. Socrate, a seconda dell'interlocutore, adotta strategie diverse e mette in atto un particolare atteggiamento. Gli "interlocutori" di Socrate non sono solo gli interlocutori attivi ma anche gli uditori. Gli "interlocutori" di Platone, invece, sono il pubblico che assiste alla lettura dei dialoghi.

Essendo gli "interlocutori" dei personaggi storici, essi rappresentano la cultura, la morale, la politica, l'educazione, la tecnica dell'Atene del quinto-quarto secolo a.C. sulla quale Platone voleva incidere.

Platone, infatti, scrivendo "dialoghi socratici" non voleva solo costruire la memoria di Socrate ma voleva anche agire per un cambiamento della società.

Questa rappresenta la "finalità" principale della scrittura platonica che è in linea con la finalità dello stesso Socrate che intendeva rendere migliore il proprio interlocutore.

In alcuni casi, se gli interlocutori erano retori, sofisti e politici, la finalità del dialogo andava oltre gli stessi interlocutori ma si riferiva, principalmente, agli uditori (interni ed esterni) i quali, tramite la confutazione dei personaggi,

potavano rendersi conto che essi non erano dei punti di riferimento adeguati. Era in atto l'"*elenchos* retroattivo": con questo termine si propone di intendere l'azione di disvelamento che viene esercitata nei confronti degli uditori.

L'epigrafe tratta dal *Gorgia* è una delle molte "professioni di fede" che Socrate pronuncia nei confronti del metodo dialogico. Essa rappresenta la fede di Socrate nei confronti della possibilità di ricercare insieme grazie al dialogo ma, al contempo, agisce a livello strategico. Socrate infatti utilizza le "professioni di fede" nel momento in cui il proprio interlocutore dubita di lui sostenendo che lo vuole ingannare; esse hanno quindi la funzione di ribadire all'interlocutore ciò in cui Socrate crede per fare in modo che prosegua il dialogo. L'interlocutore in parte ha ragione nel sostenere che Socrate lo vuole ingannare; Socrate, sapendolo, cerca di rassicurarlo con la "professione di fede" in modo che, continuando a dialogare, possa emergere chiaramente la contraddizione. Se essa emerge è positivo per l'interlocutore - anche se egli non lo ammette perché, secondo Socrate, il primo passo verso il miglioramento è riconoscere i propri errori - ma, specialmente, per gli uditori che, agli occhi di Socrate e Platone, possono rendersi conto (tramite l'*elenchos* retroattivo) che l'interlocutore di Socrate non è una persona virtuosa.

Si è scelta questa citazione come epigrafe perché rappresenta l'ambivalenza di Socrate che non va mai, però, intesa come atto disonesto. Essa è rivolta ad un miglioramento del proprio interlocutore, anche se questo significa confutarlo ed esporre pubblicamente i suoi errori. In questa ricerca si tengono sempre presenti questi due aspetti dell'agire socratico ed essi vengono evidenziati testualmente. Si sottolinea che per Platone questo significava poter mettere in atto un processo maieutico sulla società, la quale, grazie alla confutazione degli interlocutori socratici, poteva rendersi conto degli errori. La confutazione (*elenchos*) riveste un ruolo principale all'interno del metodo socratico; nell'epigrafe Socrate sottolinea come lui stesso sia disposto ad essere confutato e richiede agli interlocutori e agli uditori di farlo. Il metodo del dialogo socratico non è, quindi, un metodo di cooperazione tra interlocutori che devono sempre andare d'accordo, bensì, grazie ad un accordo preventivo e a un'amicizia che li lega, un metodo dove la confutazione fa da regina. Socrate ritiene che si debba cercare e proseguire il

discorso fino a trovare una conclusione; tuttavia non può portare avanti il discorso da solo (non può cioè compiere un monologo) ma devono esserci degli interlocutori disposti a ricercare insieme a lui.

Questo elemento sottolinea come la ricerca della verità possa essere svolta solo all'interno di un contesto collettivo grazie a una dimensione dialogica. La verità viene partorita (assumendo il linguaggio maieutico) o colta (assumendo il linguaggio dialettico) da un singolo individuo ma per poterlo fare è necessaria una propedeutica dialogica.

In sintesi la presente ricerca pone l'attenzione sulla situazione, sul contesto politico-sociale, sulla struttura narrativa, sui personaggi, sulle strategie e sullo stile dei dialoghi socratici, ritenendo che questi elementi non siano accessori ma che siano fondamentali per comprendere l'argomentazione filosofica.

Gli obiettivi sono:

- illuminare gli aspetti caratteristici del dialogo socratico adottando un'analisi letteraria che tenga conto del contesto socio-politico, sottolineando i punti di vicinanza e divergenza che esso intrattiene con la retorica e la dialettica;
- indicare gli aspetti per i quali il dialogo riveste un ruolo importante all'interno della filosofia di Platone;
- sottolineare alcuni aspetti della gnoseologia platonica collegati allo stile dialogico;
- dare rilievo ad un'interpretazione etico-politica delle finalità della scrittura platonica e del dialogare.

Nel capitolo 1, "Le interpretazioni sullo stile dialogico", vengono presentate le principali interpretazioni in merito allo stile dialogico, fornendo una lettura critica ed indicando nella lettura "maieutica ristretta ai tempi di Platone" la linea interpretativa adottata.

Nel capitolo 2, "Dialogo, retorica, dialettica", sono indicati gli elementi caratterizzanti il dialogo socratico e vengono espressi gli elementi di vicinanza e di divergenza tra il dialogo socratico e la retorica e il dialogo socratico e la dialettica.

Nel capitolo 3, "I vari usi della forma dialogica", viene presentato un *excursus* di passi tratti dall'intera produzione platonica in merito alla ricerca dialogica e,



successivamente, vengono presentate delle catalogazioni degli interlocutori, delle strategie, del contesto spazio-temporale, della cornice narrativa, della modalità espositiva, dei contenuti, utili per produrre un'interpretazione letteraria.

Nel capitolo 4, "Analisi testuali", vengono presentate tre letture che mettono a frutto i risultati delle catalogazioni dimostrandoli testualmente. Esse tendono ad identificare le strategie usate da Socrate con i diversi interlocutori in base alle finalità che persegue. I testi che vengono commentati sono il *Lachete*, il *Carmide* ed il *Gorgia*.

Nel capitolo 5, "L'*Epistola VII* e la pratica dialogica in comunità", si evidenzia come il metodo dialogico trovi attuazione all'interno di una comunità filosofica e come esso sia strettamente collegato a finalità gnoseologiche ed etico-politiche. Grazie ad un confronto con la posizione aristotelica, il capitolo si conclude con il porre in rilievo la compartecipazione di una vita teoretica e di una vita politica come costituenti della vita filosofica.

Vorrei ringraziare prima di tutto i due professori che mi hanno accompagnato in questa emozionante ricerca e cioè il Professor Luigi Vero Tarca ed il Professor Luc Brisson. Il loro sostegno e la loro fiducia nel presente lavoro, la loro disponibilità nella lettura delle bozze e nel rispondere a svariate domande, i loro suggerimenti e le loro domande "maieutiche" hanno reso possibile il presente lavoro. Li ringrazio perché, in maniera diversa, mi hanno insegnato a filosofare. Ringrazio la Professoressa Claudia Baracchi, la quale mi ha spinto ad esporre una bozza della presente ricerca in un seminario presso l'Università Bicocca di Milano da lei promosso, che mi ha permesso di ricevere utili spunti dall'uditorio (specialmente in merito al tema della vergogna) e che mi ha aiutato a chiarire alcuni aspetti sui quali volevo puntare; la ringrazio anche per avermi invitato ad un convegno della *Ancient Philosophy Society* (New York 2008) da lei organizzato, dove ho potuto aprire i miei orizzonti in merito all'ermeneutica platonica. La ringrazio specialmente per le nostre conversazioni mosse da una comune passione per la filosofia socratico-platonica. Ringrazio la Professoressa Cristina Viano per avermi stimolato ad approfondire la tematica riguardante i rapporti tra dialogo socratico e retorica e per avermi indicato una valida

bibliografia. Ringrazio il Direttore della scuola di Dottorato, il Professor Carlo Natali per avermi spinto, all'inizio del dottorato, ad approfondire la tematica dello stile dialogico con la quale mi stavo confrontando e a recarmi all'estero per compiere la ricerca. La possibilità, infatti, di ricercare presso il CNRS di Parigi (Centre Jean Pépin UPR 76) e di collaborare con il Professor Brisson, ha dato nuovi stimoli e motivazioni alla ricerca. Presso il campus ho potuto conoscere due validi colleghi, il Dott. Daniel Pons Olivares e il Dott. Abdirachid M. Ismail, che ringrazio per i confronti in merito alla metodologia e alla prospettiva interpretativa. Ringrazio il Dott. Iouseok Kim che gentilmente mi ha fornito una copia della sua tesi di laurea che mi ha profondamente ispirato.

Ringrazio i seminari di pratiche filosofiche di Venezia, Lecco e Milano, la Cooperativa Sociale Insieme di Morbegno e la compagnia teatrale RibaltaMenti-TeatroperAzioni perché insieme a loro ho potuto praticare la filosofia e cercare di mettere in atto, grazie ad un impegno educativo e sociale, un cambiamento nella realtà dove vivo.

Da ultimo ringrazio coloro che fanno parte del mio cuore e che con il loro affetto, entusiasmo e amore mi hanno accompagnato in questi tre anni di ricerca: i miei genitori, mio fratello Marco e la Zeby, il mio compagno Emilio, gli amici degli accampamenti nel bosco, le amiche Chiara e Elisa e l'ultima arrivata, la mia cagnolina Tibèt.

## CAPITOLO 1: Le interpretazioni sullo stile dialogico

### Premessa

In questa ricerca ho deciso di operare un'interpretazione letteraria dei dialoghi socratici<sup>1</sup>, tendente a mettere in luce gli elementi stilistici e drammaturgici delle opere platoniche, associata ad un'interpretazione storica-sociologica che prevede l'individuazione biografica dei personaggi e scopre le finalità dello scrivere platonico all'interno del contesto politico-sociale nel quale operava. Ritengo che queste due matrici interpretative vadano associate perché lo stile che Platone sceglie di adoperare non è dettato da ragioni puramente estetiche ma è intimamente connesso con le finalità che si propone e che ritiene di poter ottenere attraverso l'uso di un determinato stile. L'attenzione agli aspetti letterari e politici-sociali dei dialoghi platonici è strettamente collegata ad un'interpretazione filosofica che si arricchisce e diviene più completa grazie a questi due elementi.

La forma dialogica, secondo Aristotele<sup>2</sup>, è stata inventata da Alexamenos di Teos. Essa era presente nella poesia epica, nel ditirambo, nella poesia drammatica (specialmente nella tragedia), nella storiografia. Tuttavia, il dialogo conquistò la sua autonomia strutturale e tematica nei dialoghi filosofici, dei quali Platone è il rappresentante peculiare. Diogene Laerzio<sup>3</sup>, infatti, sostiene, pur essendo d'accordo con la testimonianza aristotelica, che il vero inventore del dialogo, pur non essendo stato il fondatore, fu Platone, il quale diede a questa forma letteraria la massima bellezza. Platone, quindi, non ha inventato né la forma dialogica né i dialoghi socratici; essi si inseriscono all'interno del genere letterario dei *logoi sokratikoi* apparso subito dopo la morte di Socrate per rendere testimonianza. Ma, Platone, fu l'unico tra i socratici che utilizzò questo genere letterario per presentare una completa visione filosofica del mondo<sup>4</sup> e per poter incidere su di

---

<sup>1</sup> Per un'introduzione alla letteratura sui dialoghi socratici e per una bibliografia di riferimento, cfr. M. Bonazzi, L.-A. Dorion, T. Hatano, N. Notomi, M. Van Ackeren, ""Socratic Dialogues", in *Plato, The electronic Journal of the International Plato Society*, 9 (2009).

<sup>2</sup> Aristotele, *Poet.* 1447 b11 dove Aristotele inserisce i *logoi sokratikoi* nel genere della poesia a fronte del loro carattere mimetico. Cfr. anche Aristotele, *Rhet.* 1417 a 21.

<sup>3</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 48.

<sup>4</sup> C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, Preface XIV.

esso grazie a questa.

Presento qui di seguito le principali correnti di ricerca in merito allo stile dialogico.

### **1.1 Interpretazione tradizionale, analitica, esoterica e maieutica**

L'attenzione allo stile platonico e alla forma di scrittura del *corpus platonicum* nasce, per quanto riguarda gli studi moderni<sup>5</sup>, nell'ottocento con Schleiermacher<sup>6</sup>, il quale pone le basi per il metodo ermeneutico moderno.

Gill, in un recente studio<sup>7</sup>, ripercorre la storia degli studi su Platone ed indica queste modalità principali di approccio al testo:

- "tradizionale": attenzione ai contenuti e alle dottrine, i dialoghi sono il veicolo esplicito della filosofia di Socrate e di Platone, l'interlocutore principale è il portavoce delle tesi platoniche. Non si pone attenzione allo stile. Gli interpreti principali di questa corrente, che è collegata anche all'unitarismo, sono Shorey, Cherniss, Brisson, Pradeau<sup>8</sup>;

- "analitica": l'attenzione è direzionata verso l'argomentazione e i suoi metodi. Si studia il metodo filosofico e si propone un'analisi logica e concettuale, spesso scissa dal contesto nel quale esso è messo in campo. Questo approccio è influenzato dalla svolta linguistica operata da Frege, Russell e Wittgenstein; gli esponenti principali per quanto riguarda l'ermeneutica platonica sono Owen e Vlastos.

- "esoterica"<sup>9</sup>: le dottrine più profonde non sono esposte nei dialoghi. Si dà

---

<sup>5</sup> Sottolineo "studi moderni", perché nell'antichità già Diogene Laerzio aveva portato l'attenzione sul fatto che lo stile dialettico fosse la rappresentazione viva della filosofia platonica.

<sup>6</sup> Schleiermacher sottolinea come la forma letteraria del dialogo è un costitutivo essenziale del filosofare platonico. Per un lettura dell'opera ermeneutica di Schleiermacher, cfr. H. G. Gadamer, *Schleiermacher platonico*, in H. G. Gadamer, *Studi Platonici 2*, Genova 1983, pp. 291-301.

<sup>7</sup> C. Gill, "Le dialogue platonicien", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 53-75. Rinvio a questo articolo per la bibliografia di riferimento.

<sup>8</sup> Gill opera una schematizzazione a grandi linee, che per sua natura non può tenere conto delle dovute differenze tra i vari interpreti. Non ha così potuto sottolineare che Brisson e Pradeau, nelle interpretazioni dei dialoghi platonici, sono molto più sensibili alla forma letteraria.

<sup>9</sup> Per una ricognizione critica della lettura esoterica, cfr. F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, pp. 100-148, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 43-73.

importanza al fatto che Platone scrivesse dialoghi ma si reputa che le dottrine scritte abbiano solo un ruolo preliminare per introdurre al vero insegnamento che è quello orale. Le dottrine non possono essere espresse nel testo per non comprometterne la verità e per non esporle a menti inadatte. Si ricercano, nei dialoghi, i "passi di omissione", dove l'autore deliberatamente non espone chiaramente e completamente la dottrina. Gli esponenti principali sono Gaiser, Kramer, Slezack e Reale.

A queste modalità di approccio al testo platonico, Gill affianca una modalità che definisce "maieutica"<sup>10</sup>, della quale si fa portavoce. Questa lettura ritiene che Platone abbia scelto la forma dialogica per stimolare il lettore verso una ricerca filosofica in prima persona; Socrate (e così Platone) non indirizza le sue domande solo agli interlocutori presenti all'interno del dialogo, ma anche al lettore, sia antico, sia contemporaneo<sup>11</sup>.

I caposaldi concettuali dell'interpretazione "maieutica", ritrovati all'interno dei dialoghi platonici, sono:

- la conoscenza oggettiva più alta può essere raggiunta attraverso una partecipazione dialettica;

---

<sup>10</sup> "Dans cette perspective, les dialogues ne sont ni une explication complète des doctrines ou de méthodes philosophiques, ni une version délibérément incomplète et préliminaire d'un système d'enseignement oral. Les dialogues sont écrits de façon à stimuler le lecteur, afin qu'il en vienne à réfléchir, par lui-même, aux idées discutées. Les dialogues présentent un authentique exercice de philosophie (et non seulement un exercice propédeutique), mais ils ne sont pas censés offrir des conclusions complètement élaborées, marquées au coin de l'autorité. Il revient au lecteur de pousser le raisonnement plus avant, en répondant soit par un travail d'interprétation, soit par un enquête philosophique autonome.", "In questa prospettiva, i dialoghi non sono né un'esplicazione completa delle dottrine o dei metodi filosofici, né una versione deliberatamente incompleta e preliminare di un sistema di insegnamento orale. I dialoghi sono scritti per stimolare il lettore affinché egli possa riflettere, in prima persona, alle idee discusse. I dialoghi sono un autentico esercizio di filosofia (e non solamente un esercizio propedeutico), essi non offrono delle conclusioni completamente elaborate, marcate con un segno di autorità. È lasciato al lettore il compito di portare ad un livello successivo il ragionamento, sia da un punto di vista di un lavoro interpretativo, sia da un punto di vista di una ricerca filosofica autonoma.", C. Gill, "Le dialogue platonicien", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 53-75, p. 57.

<sup>11</sup> "as we watch Socrates manipulate his interlocutors, we ourselves are being manipulated by Plato.", "come vediamo Socrate manipolare i propri interlocutori, noi stessi siamo manipolati da Platone.", A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998, p.48, "al contrario del testo monologico, quello dialogico - riattivando ad ogni incontro le dinamiche di identificazione - continua in ogni tempo a rendere i lettori in certo modo disponibili alle intenzioni dell'autore, e a rendere questo sempre di nuovo "presente ai suoi lettori, anche a distanza di generazioni - o, noi potremmo dire, di millenni.", M. Vegetti, "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85, p. 76.

- la dialettica produce risultati solo se i suoi partecipanti hanno un comportamento appropriato dal punto di vista del temperamento e delle qualità intellettuali;
- la comprensione di un problema filosofico esige che essa sia collocata in relazione ai principi fondamentali della realtà e ai principi del metodo;
- ogni dialogante ha la sua propria identità e questo è il contesto all'interno del quale vengono fatti i progressi nella conoscenza.

L'interpretazione maieutica permette di trovare una motivazione "pedagogica" alla scelta di Platone di adottare questo particolare stile al contrario di considerarlo come accessorio o rinvenendo in esso unicamente ragioni storiche<sup>12</sup>. Inoltre, essa permette di cogliere un elemento importante della gnoseologia platonica: la conoscenza che viene attinta è sì oggettiva, ma essa, affinché possa essere colta, necessita di un contesto dialogico-relazionale<sup>13</sup>. Gill definisce questo aspetto come una posizione "partecipante-oggettiva", o "inter-oggettiva"<sup>14</sup>.

Interpretazioni filo-maieutiche sono identificabili anche all'interno di altre linee interpretative, specialmente all'interno delle letture esoteriche<sup>15</sup>, avendo però caratteristiche proprie e differendo in alcuni punti dalla lettura di Gill.

La proposta metodologica di Gill, a mio parere, è estremamente interessante perché, in primo luogo, permette di comprendere che lo stile scelto da Platone ha un significato filosofico e quindi permette di cogliere il significato della filosofia come "filosofare" e perché, in secondo luogo, permette di trasportare la finalità

---

<sup>12</sup> Una delle ragioni storiche più importanti e che condivido (ma che a mio parere non esclude la possibilità che ci fosse anche lo scopo maieutico) è ritenere che Platone abbia scelto lo stile dialogico per portare una testimonianza del metodo socratico, inserendosi all'interno della forma letteraria dei *logoi sokratikoi*. Hermann nel 1838 (e prima, nel 1792-1795, Tennemann) sostenne che i dialoghi socratici esprimessero le idee del Socrate storico. Ritengo importante la sottolineatura del carattere storico dei primi dialoghi, ma mi sembra azzardato ritenere che le idee che siano espresse sono puramente socratiche. Vi è infatti l'opera di costruzione della memoria del proprio maestro da parte dello scrittore Platone e, successivamente, l'intento del filosofo Platone di porre le basi per la ricerca filosofica: Socrate diviene così un personaggio di Platone. Ritenere che il Socrate di Platone sia l'immagine perfetta del Socrate storico produrrebbe una serie di problemi e di incoerenze rispetto alle altre testimonianze socratiche.

<sup>13</sup> Cfr. analisi di *Epistola VII*.

<sup>14</sup> Cfr. C. Gill, "Le dialogue platonicien", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 53-75, p. 72, C. Gill, M. M. McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 284-286.

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio il lavoro di Michel Erler. "Al lettore doveva essere lasciato libero spazio per la ricerca attiva e un'indipendente capacità di giudizio", M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 34.

educativa del metodo socratico ai giorni nostri<sup>16</sup>. Tuttavia, per quanto riguarda questo secondo aspetto, questa lettura è, a mio parere, un po' anacronistica e troppo attualizzante. È necessario considerare il contesto storico nel quale Platone si trovava ad operare; in Grecia, infatti, è il momento del passaggio dall'oralità alla scrittura. Difficilmente poteva esserci un lettore che da solo leggeva un libro. I dialoghi platonici, probabilmente, erano letti in pubblico in una dimensione di cittadinanza partecipata<sup>17</sup>.

Ryle<sup>18</sup> ipotizzò che i dialoghi platonici venissero messi in scena e non solo letti, dal momento che il teatro era una delle forme educative principali della *polis* e dal momento che ad Atene si svolgevano spesso agoni e manifestazioni dove venivano rappresentate commedie e tragedie (ricordiamo che Platone aveva un passato di tragediografo). Anche per questa interpretazione affascinante non abbiamo prove<sup>19</sup>. Tuttavia dobbiamo tenere presente che l'uditorio, dal momento che i dialoghi venivano letti pubblicamente, aveva un ruolo nella lettura dei testi<sup>20</sup>. Una questione più complessa è determinare quale fosse l'uditorio, se cioè un pubblico amico, interno all'Accademia o un pubblico ampio e variegato. È una questione complessa perché è collegata alla domanda generale "perché Platone scrisse dialoghi?"<sup>21</sup> e perché, a mio parere, richiede risposte differenti per ciascun

---

<sup>16</sup> Cfr. A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998.

<sup>17</sup> Cfr., ad esempio, il rimando platonico in merito alla lettura pubblica di un testo di Anassagora, nel *Fedone* (Platone, *Phaed.*, 97 b8-c1) o quanto riporta Diogene Laerzio in merito alla lettura pubblica del *Liside* (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 35). Non è verosimile che Socrate abbia partecipato alla lettura di questo dialogo (il genere dei *logoi sokratikoi* è infatti nato immediatamente dopo la morte di Socrate), tuttavia questo riferimento è traccia delle letture pubbliche dei dialoghi, come anche il riferirsi, da parte di Diogene Laerzio al pubblico e agli uditori.

<sup>18</sup> G. Ryle, *Per una lettura di Platone*, Milano 1991. Questa lettura provocò grande discussione nell'ambiente accademico e dura tutt'oggi, cfr. ad esempio G. E. L. Owen, "Notes on Ryle's Plato", in G. Fine, *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, p. 298-319.

<sup>19</sup> "Ovviamente non sappiamo come i dialoghi siano stati divulgati al pubblico; l'ipotesi delle letture pubbliche formulate da G. Ryle, non ha trovato molti sostenitori nella forma in cui è stata presentata. Ma un qualche tipo di declamazione pubblica deve aver avuto luogo. Anche in questo caso, il dialogo deve essere sembrato molto ordinario; se i dialoghi di Euripide vengono parodiati senza pietà da Aristofane per la loro semplicità per il loro aspetto quotidiano, quale maggiore stupore dovevano suscitare i discorsi di Platone?" M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, p. 279, nota 23.

<sup>20</sup> A. M. Bowery, "Know Thyself: Socrates as Storyteller", in G. A. Scott, *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. 82-110, p. 83.

<sup>21</sup> Per un elenco delle svariate possibili risposte ad una domanda di questo tipo, cfr. G. A. Scott, "Introduction", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. IX-XXXII, p. XVI.

dialogo<sup>22</sup>. Una possibile risposta di carattere generale la fornisco nella presente ricerca grazie ad una individuazione delle finalità dei primi dialoghi compiuta attraverso un'analisi degli interlocutori<sup>23</sup>. Ipotizzo che Platone, oltre che per uno scopo apologetico e di memoria storica, scrisse i primi dialoghi con la finalità di incidere su un pubblico che era composto da varie tipologie di persone che detenevano ruoli differenti ad Atene, non solo da amici (ed in questo mi oppongo alla lettura esoterica). Posso ipotizzarlo, in primo luogo, attraverso un'analisi dei personaggi dei primi dialoghi, contestualizzandoli storicamente e analizzando le loro reazioni alle domande socratiche e il loro grado di partecipazione attiva<sup>24</sup> nelle risposte e, in secondo luogo, attraverso una contestualizzazione dell'*elenchos* e delle strategie socratiche messe in atto con particolari interlocutori (retori, politici, sofisti) tendenti a smascherare l'ipocrisia di questi ultimi. Questo smascheramento non poteva avere effetto sugli interlocutori stessi perché non accettavano l'*elenchos* (a causa di una loro incapacità di vergognarsi in pubblico) ma poteva incidere retroattivamente (*elenchos retroattivo*) sul pubblico. Il pubblico cioè poteva prendere coscienza che i propri rappresentanti politici ed educativi non erano all'altezza e, al contempo, se nutrivano posizioni simili alle loro, potevano essere purificati attraverso l'*elenchos*. Il pubblico, inoltre, poteva cogliere l'inganno al quale erano sottoposti alcuni interlocutori e poteva scegliere di evitarlo<sup>25</sup>. Vegetti sottolinea, analizzando la *Repubblica*, come il pubblico, identificandosi in Trasimaco e riconoscendo in lui le proprie posizioni, poteva essere confutato e quindi poteva ripensare criticamente alla propria esperienza storico-culturale<sup>26</sup>. Ovviamente l'*elenchos retroattivo* è meno potente

---

<sup>22</sup> Cfr. R. Velardi, "Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 108-139, dove l'autore individua il pubblico a seconda degli interlocutori, del contesto e specialmente attraverso l'individuazione di chi chiede, nei dialoghi narrati, a Socrate o ad un altro narratore, di riportare il dialogo. In questo modo individua che nel *Simposio* l'uditorio era sì costituito da un gruppo di amici ma per i quali Apollodoro (il narratore) provava un certo disprezzo. L'uditorio era cioè costituito dai ricchi uomini di affari. Velardi sottolinea anche che il pubblico del dialogo narrato poteva essere diverso dal pubblico presente nel dialogo (i simposiasti).

<sup>23</sup> Cfr. per l'interpretazione contestualizzata, l'analisi che compio del *Gorgia*.

<sup>24</sup> È da sottolineare, infatti, che alcuni importanti argomenti provengono dagli interlocutori. Gli interlocutori dei dialoghi socratici, cioè, sono attivi e portatori di conoscenze; non sono una spalla grazie alla quale Socrate e Platone possono dipanare la loro filosofia. Cfr. Platone, *Men.* 81 a, Platone, *Charm* 156d-157 c.

<sup>25</sup> Cfr. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 76.

<sup>26</sup> M. Vegetti, "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la



dell'*elenchos* che si rivolge direttamente all'interlocutore perché non può andare ad agire specificatamente sulla personalità e sulle convinzioni di un interlocutore in carne ed ossa, ma ha la possibilità di agire a livello di presa di coscienza pubblica degli errori dell'interlocutore di Socrate e di conseguenza permettere un cambiamento di prospettiva da un punto di vista etico-politico ed un'eventuale presa di decisione di cambiamento di stile di vita. Erler<sup>27</sup> sottolinea chiaramente la consapevolezza platonica della presenza del pubblico e come a lui si rivolga; elementi che a noi, ora, possono apparire oscuri, al pubblico contemporaneo di Platone apparivano chiari e ricchi di rimandi di senso e di conoscenze prerequisite. Agiva sul pubblico, secondo Erler, l'"ironia tragica" come risultato "di una discrepanza tra il livello di conoscenza dei personaggi del dramma e le maggiori informazioni possedute dagli spettatori e conferisce ad alcune affermazioni dei primi un significato ambiguo, accessibile solo ai secondi"<sup>28</sup>. Esempi tipici di "ironia tragica" sono le profezie, interne ai dialoghi, della morte di Socrate<sup>29</sup>.

Questi elementi richiamano alla necessità di tenere presente, in un'ermeneutica dei dialoghi socratici, la duplicità dei piani (il dialogo interno tra Socrate, gli interlocutori, gli uditori e il dialogo esterno che intrattiene Platone con il pubblico) e la loro compresenza.

Tornando alla questione dell'anacronismo della lettura maieutica, sottolineo con Brisson<sup>30</sup> che ciò non è causato solo dalla questione della lettura solitaria ma, anche, dal fatto che, nell'antichità, lo stile di vita veniva orientato da una dottrina. L'idea che Platone lasciasse libero il lettore di proseguire da sé il dialogo per partorire la propria verità è un porre a Platone concezioni moderne e contemporanee in merito allo statuto della verità. Brisson, tuttavia, sottolinea come ciò non significhi che Socrate e Platone forniscano dogmaticamente delle

---

*Repubblica*", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85, p. 76.

<sup>27</sup> M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 35. Erler, come Szlezak, sostiene che all'interno dei dialoghi ci siano dei "rimandi letterari" e delle "omissioni" che servivano da orientamento per il pubblico.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>29</sup> Cfr., ad esempio, Platone, *Resp.* 515 d-e, *Men.* 94 e.

<sup>30</sup> L. Brisson, "The relations between the interpretation of a dialogue and its formal structure: the example of the *Theaetetus*", in A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (II)*, Barcelona 2010, pp. 67-79, p.69.

dottrine; esse, infatti, vengono scoperte maieuticamente dagli interlocutori. Ciò che può essere scoperto maieuticamente può essere errato, ma ciò che va conservato è la verità unica (le Forme e l'anima separata dal corpo); se così non fosse Socrate non potrebbe sostenere di essere in grado di decifrare se il "bambino" appena partorito è degno di vivere o se vada abortito<sup>31</sup>.

È importante considerare (come fatto, ad esempio, dalla Nussbaum<sup>32</sup>) per quanto riguarda la questione della lettura pubblica, gli aspetti di vicinanza e di divergenza che sussistono tra i dialoghi platonici e le forme teatrali<sup>33</sup>. I dialoghi sono una specie di teatro ma, al contempo essi sono totalmente differenti da ogni scritto teatrale greco di nostra conoscenza. I dialoghi platonici, come le opere del teatro tragico, parlano a più voci attraverso l'enunciazione di tesi differenti proferite da vari personaggi. Sia nei dialoghi platonici, sia nelle tragedie e nelle commedie troviamo una discussione attiva e continua, piuttosto che una lista di conclusioni o una proclamazione di verità ricevute. Inoltre, secondo Nussbaum, il dialogo, mantenendo aperto il finale, costruisce una relazione dialettica con il lettore e lo invita ad entrare in uno scambio critico ed attivo, come lo spettatore della tragedia è invitato a riflettere. Tuttavia Nussbaum sostiene che i dialoghi non siano opere teatrali, specialmente per quanto riguarda il loro stile: in essi viene adoperata una prosa attica, semplice e piana, che manca di metro ed è deliberatamente antiretorica (quindi non viene messo in campo l'aspetto emotivo). Inoltre non vi è azione nel senso che non vi è un susseguirsi di eventi.

Sicuramente è vero che manca l'aspetto di una trama che preveda uno svolgimento della storia, tuttavia, a mio parere, assistiamo nei dialoghi platonici ad un'azione dove vi sono cambiamenti di posizione, punti di svolta, colpi di scena, etc. Questa azione è l'azione che si svolge a livello intellettuale e cioè lo svolgersi dei pensieri, la loro concatenazione ed argomentazione, attraverso lo scambio di battute tra i dialoganti. Inoltre, per quanto riguarda l'aspetto della messa in gioco del piano emotivo, non sono d'accordo con la Nussbaum, almeno

---

<sup>31</sup> In merito ai ruoli di Socrate levatrice, cfr. *Ibidem*, p. 72.

<sup>32</sup> M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, pp. 257-279.

<sup>33</sup> La Blondell sottolinea l'importanza di effettuare un raffronto non solo con le forme teatrali ma anche con le altre forme letterarie greche, specialmente l'epica, l'oratoria e la lirica. R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, p. 14.

per quanto riguarda i dialoghi socratici. Infatti, in essi, il piano emotivo è presente ed è molto valorizzato specialmente per quanto riguarda le possibilità o meno degli interlocutori di accettare l'*elenchos*. In relazione a questo, non sono d'accordo nemmeno per la questione di uno stile non retorico, infatti (e rimando al capitolo successivo) Socrate utilizza spesso tecniche retoriche con finalità filosofiche.

## 1.2 La lettura maieutica ristretta all'epoca storica di Platone

Tornando alla lettura maieutica, nella presente ricerca, accolgo le linee generali analizzando gli aspetti retorici del dialogo, sottolineando la consapevolezza stilistica di sortire un effetto attraverso la parole e, specialmente, la forma nella quale è espressa. Tuttavia, ridimensiono la sua incidenza togliendo l'aspetto della consapevolezza platonica di incidere sul lettore. Questo, ovviamente, accade e credo che tutti coloro che approccino un'opera platonica ne facciano esperienza, tuttavia non credo che ciò potesse essere negli intenti platonici.

Intendo quindi la proposta di Gill in un senso ristretto (che posso denominare "lettura maieutica ristretta all'epoca storica di Platone"): Socrate era consapevole di indirizzare le sue domande anche agli uditori presenti nel dialogo e non solo all'interlocutore diretto, Platone voleva che ciò che veniva espresso nei dialoghi andasse ad influenzare il pubblico che assisteva alla lettura<sup>34</sup>. Fornisco ora degli esempi testuali come prova per il primo aspetto.

Nei dialoghi ci si riferisce all'uditorio (quando è presente) che assiste al dialogo, il quale è inteso essere composto da interlocutori passivi che ad un certo punto possono intervenire attivamente, attraverso un cambio dell'interlocutore o

---

<sup>34</sup> Sono in disaccordo con Rowe ( cfr. C. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2009, p. 9) che sostiene che nel dialogo reale non vi sia la presenza dell'autore e dell'*audience* e che questi due elementi, invece, diano la peculiarità dei dialoghi scritti. Infatti ritengo che Platone potesse avere la consapevolezza dell'incidenza dei suoi testi su un possibile uditorio solo perché, da allievo di Socrate, aveva esperito l'incidenza del dialogare sugli interlocutori e sugli uditori. Nel periodo di transizione dall'oralità alla scrittura, le produzioni artistiche venivano esperite principalmente nell'ascolto e non nella lettura. Nell'interpretazione di Rowe, ritenere che Platone avesse una così alta consapevolezza del proprio lettore e che essa fosse scissa dalla reale esperienza dell'influenza che il dialogo reale ha sugli interlocutori, significherebbe non considerare il tipo di società nella quale Platone viveva. Si produce, quindi, un anacronismo.

interrompendo Socrate se ciò che sta dicendo non è corretto<sup>35</sup>. In alcuni dialoghi (*Fedone*, *Protagora*, *Eutidemo*, *Menesseno*) vi è una presenza attiva dell'uditorio dal momento che il dialogo è raccontato grazie alla richiesta di un destinatario. Ad esempio, la prima battuta del *Fedone* è effettuata da Echerate che chiede a Fedone se era stato testimone delle ultime ore di Socrate e, ricevuta risposta affermativa, gli chiede di raccontargli come è andata. Questo esempio sottolinea anche il fatto che i dialoghi vogliono anche essere una testimonianza in merito alla figura di Socrate. Nel *Protagora* Socrate si rivolge ad un conoscente che chiede con insistenza di essere informato e si fa portavoce di un gruppo di amici (la cui allusione è fatta all'interno del dialogo con pronomi di prima persona plurale<sup>36</sup> usati dal conoscente anonimo e dalla seconda persona plurale del verbo *akouo*<sup>37</sup> usato da Socrate). All'interno del dialogo narrato, Socrate si rivolge direttamente all'anonimo interlocutore del dialogo introduttivo nel passo 339 e 3-4, istituendo una connessione tra i due piani dialogici e sottolineando il fatto che ci fosse un uditorio presente al racconto del dialogo narrato. Nel caso in cui gli uditori citati non sono anonimi, è interessante, per poter comprendere meglio il ruolo dell'uditorio e della dimensione pubblica dei dialoghi, sapere chi fossero concretamente, mettendo in atto un'analisi storica tesa ad individuare la biografia ed i ruoli sociali di questi personaggi. Non è un caso che Critone, nell'*Eutidemo*, che nel dialogo è anche interlocutore oltre che rappresentante di un pubblico di uditori, faccia la richiesta a Socrate di riferirgli il dibattito avvenuto il giorno prima tra lui, Eutidemo e Dionisodoro. Critone è infatti un personaggio che appare anche in altri dialoghi (*Critone*, *Apologia*, *Fedone*) e rappresenta un pubblico amico a Socrate. La dimensione pubblica dei dialoghi platonici spesso appare nelle cornici narrative dei dialoghi indiretti, dove un personaggio racconta di aver udito Socrate dialogare con altri personaggi e riporta ciò che si ricorda<sup>38</sup>. L'azione socratica sull'uditorio emerge anche nei momenti in cui le strategie socratiche sembrano essere dirette non al suo interlocutore diretto ma ad

---

<sup>35</sup> Cfr. analisi del *Gorgia* dove sottolineo come Socrate, nel momento in cui è costretto a compiere un monologo perché Callicle non vuole più rispondere, chiede agli uditori di interromperlo se si contraddice.

<sup>36</sup> Platone, *Prot.* 310 a2, 310 a6.

<sup>37</sup> Platone, *Prot.* 310 a5, 310 a 7.

<sup>38</sup> Cfr. ad esempio la cornice narrativa del *Parmenide*. Platone, *Parm.*, 126 c.

altri che possono, al contrario dell'interlocutore diretto, essere suscettibili all'*elenchos* socratico e quando Socrate si rivolge direttamente ad un uditorio facendo commenti sui suoi interlocutori diretti<sup>39</sup>.

Prova per il secondo aspetto è il fatto che la filosofia platonica ha una profonda finalità etica-politica e che i dialoghi stessi, attraverso la loro lettura pubblica e attraverso la loro stessa forma stilistica, potevano avere un ruolo protettivo e formativo verso il pubblico. Le ragioni, quindi, risiedono sulla natura sociale della cultura greca e sulle finalità della scrittura platonica.

Vidal-Naquet<sup>40</sup>, seguendo le interpretazioni di Grote, Burnet e Taylor, studia la società (con metodo prosografico) che crea i personaggi di Platone i quali rispondono, nel modo di dialogare con Socrate, alle istanze dell'Atene democratica e pone attenzione alla data drammatica dei dialoghi (e non a quella di composizione), la quale rappresenta il contesto socio-politico nel quale Platone voleva collocare i suoi personaggi.

Il problema posto da questi autori è quello di individuare il rapporto che sussiste tra il mondo evocato nei dialoghi e l'Atene democratica. Vidal-Naquet parla così della "società platonica dei dialoghi" o "società del dialogo" che deve essere confrontata con la società greca "reale" ed i cui personaggi devono essere rintracciati all'interno di figure reali vissute ad Atene<sup>41</sup> (a parte alcuni fittizi ed altri anonimi).

Ritengo che questo approccio sia fondamentale e basilare per lo studio dei dialoghi socratici, essendo quelli nei quali lo scopo di testimonianza e di difesa della vita di Socrate è maggiore ed essendo essi un'immagine dell'Atene a cavallo tra il quinto e il quarto secolo<sup>42</sup>, ma che sia utile anche per i successivi, dal

---

<sup>39</sup> Anche su questi due aspetti rimando all'analisi del *Gorgia*, dove essi emergono chiaramente.

<sup>40</sup> P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990. Per un approfondimento, dal punto di vista storico, della democrazia ateniese, cfr. D. Stockton, *La democrazia ateniese*, Milano 1993.

<sup>41</sup> "Prendre les personnages de Platon pour ce qu'ils sont, une création, et confronter cette création à la société grecque, et ici, pour l'essentiel, à la société athénienne.", "Considerare i personaggi di Platone per quello che sono, una creazione, e confrontare questa creazione con la società greca, e specialmente, alla società ateniese.", P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, p. 101.

<sup>42</sup> "Tout cela fait des dialogues platoniciens d'incomparables documents sur la vie concrète à Athènes (...)", "Tutto questo fa dei dialoghi un incomparabile documento sulla vita concreta di Atene (...)", L. Brisson, "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 43-73, p. 70.

momento che la finalità etico-politica dei dialoghi platonici (e la possibilità di incidere su un pubblico attraverso di essi) non è mai scomparsa.

Da un punto di vista generale è stato ribadito spesso la finalità etico-politica della filosofia platonica; è importante però, per me, sottolineare come questa finalità possa realizzarsi anche grazie alla forma stessa e ai personaggi che Platone ha deciso di adottare per i suoi testi. Kahn sottolineò molto bene questo aspetto, dicendo che le finalità riformatrici insite nella concezione della filosofia di Platone si ritrovano all'interno della sua stessa modalità di scrittura. Platone scrittore e Platone filosofo perseguono uno stesso fine<sup>43</sup>.

In merito ai caposaldi concettuali dell'interpretazione "maieutica" è necessario, a mio parere, fare delle distinzioni ed analizzare le specificità in ogni singolo dialogo. È vero che è richiesto un determinato atteggiamento nell'interlocutore, ma esso, in alcuni casi, non basta affinché si possa raggiungere la conoscenza<sup>44</sup>. È vero che Platone ritiene che il metodo dialettico sia l'unico che permetta di raggiungere la verità, ma sembra anche che esso ad un certo punto non basti più e vada superato<sup>45</sup>. Accolgo in pieno, invece, il quarto punto ("ogni dialogante ha la sua propria identità e questo è il contesto all'interno del quale vengono fatti i progressi nella conoscenza") e offro, nella presente ricerca, un'esempio di analisi filosofica di tre dialoghi platonici che tenga conto di questo aspetto.

### 1.3 Dottrinalismo o scetticismo

Un'altra modalità importante nell'approccio al testo platonico è quella di intendere o meno il testo platonico portavoce di dottrine.

Su questo tema si apre la diatriba tra chi sostiene un Platone portatore di un

---

<sup>43</sup> "Plato was the first author to offer a systematic definition of the goals and methods of philosophy. But he was also a social reformer and an educator, whose conception of philosophy entailed a radical transformation of the moral and intellectual culture of his own time and place. Much of his writing is designed to serve this larger cause.", "Platone fu il primo autore che offrì una definizione sistematica dei fini e dei metodi della filosofia. Ma fu anche un riformatore sociale ed un educatore le cui concezioni filosofiche hanno portato ad una radicale trasformazione della cultura morale ed intellettuale dei suoi tempi. La maggior parte dei suoi scritti è chiamata a rispondere a questo fine.", C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, Preface XIII.

<sup>44</sup> Cfr. analisi di *Lachete*, *Carmide* e *Gorgia*.

<sup>45</sup> Cfr. analisi di *Epistola VII*.

sistema e tra chi sostiene un Platone scettico. In base alle diverse convinzioni accade che si cerchino all'interno della forma dialogica degli indizi di teorie platoniche (ad esempio si muove in questo modo la scuola straussiana), delle allusioni che rimandano a teorie che non sono espresse direttamente nei dialoghi (la scuola delle dottrine non scritte), o, al contrario, chi, ritenendo che Platone non si facesse portavoce di particolari dottrine e che nella forma dialogica esprimesse la ricerca di esse, senza però giungervi, pone particolare attenzione al ruolo rivestito dall'aporia e ai finali aperti (questa interpretazione tuttavia emerge fin dall'antichità<sup>46</sup>). Queste questioni sono collegate anche al tema dell'anonimato platonico<sup>47</sup> e alla ricerca delle ragioni di esso.

La lettura scettica, nell'antichità, è stata strettamente connessa con una lettura di tipo maieutico<sup>48</sup> perché sosteneva che così facendo Platone lasciasse lo spazio al lettore di partorire la propria verità.

La lettura maieutica contemporanea ritiene che Platone deliberatamente avesse scelto di non esporre teorie positive, per fare in modo che fosse il lettore a trovarle<sup>49</sup>. Per la lettura maieutica, cioè, i dialoghi sono, da un lato, testimonianza

---

<sup>46</sup> dove vi è la discussione sull'intendere Platone *poluphonos* (con molte voci) o *poludoxos* (con molte dottrine. Cfr. per una ricognizione storica, J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press 1999. Per un'interpretazione attuale di Platone in chiave scettica cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998.

<sup>47</sup> Cfr. G. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000.

<sup>48</sup> "By writing in the dialogue form Plato is able to distance himself from the positions presented and the arguments put forward for them. He does not present his positions from an authoritative position, but puts forward arguments in a way which leaves the reader inevitably thrown back on her own resources for understanding what has been proposed. This way of proceeding privilege argument and rational support over the mere statement of a position. I suggest that, just as our understanding of Plato's methods has been greatly helped by recovery of the ancient skeptical tradition of Platonism, our understanding of Plato's ethics may be aided by our turning also to other ancient traditions of interpreting him", "Scrivendo in forma dialogica, Platone era in grado di distanziare se stesso dalla tesi che presentava e dalle dimostrazioni in ragione di essa. Egli non presentava la propria posizione in modo autoritario, ma disponeva delle argomentazioni attraverso le quali il lettore, appellandosi alle proprie risorse di comprensione, potesse cogliere ciò che veniva proposto. Questo modo di procedere privilegia l'argomentazione ed il sostegno razionale invece che la mera dichiarazione di una teoria.

Ritengo che una corretta comprensione della metodologia platonica possa derivare dal ricorrere all'antica transizione scettica platonica, che la nostra conoscenza delle etiche platoniche possa essere aiutata volgendosi alle antiche tradizioni interpretative.", J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca NY 1999, p. 10.

<sup>49</sup> "Lo ha fatto perché solo un *logos* anonimo e senza data può evitare di "continuare a ripetere sempre una sola e identica cosa", e può invece spostarsi, rispondere in modo diverso a chi chiede in modo diverso, crescere e moltiplicare, generare. L'irrigidimento, l'indifferenza, l'impotenza caratterizzano solo la scrittura dello scrittore, di colui che fa della scrittura il mezzo privilegiato della sua immortalità. A chi non considera l'immortalità come l'eterna vita della

della metodologia educativa socratica, dall'altro, il tentativo di riprodurla nel momento in cui essi vengono letti (sia dal lettore del passato, sia dal lettore contemporaneo).

Ritengo che il legame tra lettura maieutica e scetticismo vada riconsiderato perché ritengo plausibile e più conforme alla concezione della verità antica che Platone avesse costruito dei dialoghi dove Socrate potesse condurre "maieuticamente" l'interlocutore alla ricerca della verità (e così anche gli uditori ed il pubblico) e, al contempo, che conoscesse già quale fosse quella verità alla quale voleva condurre.

A mio parere, la lettura maieutica deve poter essere collegata al fatto che, negli stessi dialoghi socratici ma specialmente nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, Platone potesse inserire nel testo delle teorie positive. La maieutica in questo modo verrebbe ad essere il metodo educativo messo in atto da Socrate e Platone affinché gli interlocutori possano scoprire la verità, la quale è unica ed invariabile. A mio parere ciò non è contraddittorio con la finalità maieutica perché si inserisce all'interno della finalità formativa che rivestivano i dialoghi socratici. Se, attraverso lo stile dialogico (specialmente attraverso l'*elenchos*), Platone aveva fatto sì che gli interlocutori attivi e passivi ed il pubblico, potessero eventualmente essere ripuliti dagli errori, ciò creava le condizioni per fornire delle posizioni filosofiche che potessero essere considerate come delle alternative rispetto alle concezioni errate. Queste posizioni non sono esposte nei dialoghi della maturità e della vecchiaia come partorite direttamente dagli interlocutori dell'interlocutore principale (come richiede la "maieutica") ma l'esigenza di una formazione filosofica che andasse ad agire sui piani etico e politico era la medesima. Vi è sicuramente un'incidenza maggiore della presenza di questi momenti teorici nei dialoghi successivi ai dialoghi socratici, ma, a mio parere, momenti di questo tipo sono rintracciabili negli stessi dialoghi del primo periodo<sup>50</sup>.

---

sua dottrina o dei suoi testi e la pensa invece come fecondità-fecondazione del logos attraverso il pensiero, del pensiero attraverso la verità – il nome che più conviene è quello di “filosofo” o qualcosa di analogo.”, M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, Napoli 2003, p. 32.

<sup>50</sup> cfr. analisi del *Gorgia*.



Rowe<sup>51</sup> contrappone all'interpretazione che collega lettura maieutica (pur non usando questo termine) e scetticismo, una lettura dottrinalista che sostiene che anche all'interno di una forma dialogica dove si vuol far sì che il lettore abbia un ruolo attivo, ci possa essere la trasmissione di dottrine. Il lettore è però vincolato dalle risposte che danno gli interlocutori socratici per lui.

Possiamo notare, quindi, che la lettura maieutica non è necessariamente connessa ad una lettura scettica ma può essere o di tipo scettico o di tipo dottrinale, dove il discrimine è dato da che cosa si pensa che Platone si aspettasse attraverso la forma dialogica. Platone, cioè, si aspettava, che grazie alla forma dialogica, gli interlocutori potessero imparare a pensare con la propria testa e capire che o non c'era nessuna verità o ognuno creava la propria o, invece, usava la forma dialogica come dispositivo pedagogico per far scoprire in prima persona la verità che Platone veicolava?

Le finalità di tipo etico e politico e la concezione della verità di Platone mi permettono di affermare che non fosse possibile che Platone avesse in mente una visione maieutica di tipo scettico (come richiede la prima domanda) e anzi, mi inducono a riformulare la stessa lettura maieutica di tipo dottrinale. Non credo che fosse necessario che Platone inserisse implicitamente delle dottrine da veicolare senza che gli interlocutori se ne rendessero conto (questa tesi è abbastanza condivisa dai dottrinali, i quali mettono in atto un metodo ermeneutico per scovare le dottrine nascoste nei dialoghi platonici) ed usando il metodo dialogico per fargli credere di averle scoperte da soli. Ritengo che Platone fosse saldamente convinto del metodo maieutico socratico e dell'esistenza di un'unica verità che poteva essere appresa grazie al contesto dialogico e che quindi non dovesse usare questi stratagemmi dal momento che l'interlocutore che accettava il metodo elentico e che fosse pronto a partorire, avrebbe raggiunto la conoscenza dell'unica verità che è comune a tutti gli uomini. Questo almeno per i dialoghi socratici. Successivamente, nel momento in cui troviamo l'espressione di dottrine, da parte di Socrate o di altri interlocutori principali, esse non sono nascoste o mediate in modo implicito, ma vengono espresse abbastanza chiaramente. Le ragioni di questo cambiamento vanno

---

<sup>51</sup> Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2009.

rintracciate, dal punto di vista educativo, in quest'elemento: quanto Platone credeva nelle possibilità o meno degli interlocutori di apprendere maieuticamente? La conseguente convinzione platonica, sorta successivamente ai dialoghi socratici ed a causa di episodi concreti<sup>52</sup>, che per educare la popolazione, non bastasse il metodo maieutico, penso abbia un peso importante nella scelta di come rispondere alla precedente domanda. Lascio, comunque, quest'ultima riflessione aperta, dal momento che ho deciso di circoscrivere la presente ricerca ai dialoghi socratici.

Tornando a Rowe, sottolineo che egli, pur ritenendo che la complessità e la sofisticatezza dello stile platonico resista ad ogni tipo di interpretazione di qualsiasi corrente<sup>53</sup>, si definisce più vicino ad una lettura dottrinale e ritiene che la domanda principale da porsi nel momento in cui ci si accosti alla forma dialogica sia "perché Platone scrisse in così tanti modi diversi?". Egli sostiene che Platone avesse delle posizioni e delle dottrine, solo che riteneva necessario che i dialoganti effettuassero un processo attivo per coglierle, altrimenti sarebbero state delle conoscenze sterili; inoltre lo stile dialogico rappresentava la concezione gnoseologica platonica: solo attraverso il dialogo è possibile cogliere la verità<sup>54</sup>. Rowe, da dottrinalista, sostiene che le dottrine fossero mediate agli interlocutori anche nei primi dialoghi; da maieutico, sottolinea che il metodo filosofico come ricerca dialogica ed una concezione gnoseologica ad esso collegata permanesse in tutto il *corpus platonicum*. Per entrambe queste ragioni Rowe indica una continuità essenziale tra i dialoghi socratici e quelli della maturità e propone di non suddividere più il *corpus platonicum* in fasi.

---

<sup>52</sup> Cfr. commento a *Epistola VII*.

<sup>53</sup> Rowe dice di riallacciarsi, in questo modo, alle interpretazioni di Paul Shorey tra gli anglofoni e di Auguste Diès, Joseph Moreau e di Monique Dixsaut tra i francofoni.

<sup>54</sup> "But why should dialogue be so important for the philosopher? The answer, it seems, has something and everything to do with Socrates, and Plato's recognition of the need for *questioning*: only if we go on questioning our ideas can we ever hope to reach the truth, if we can reach it at all.", "Ma perché il dialogo dovrebbe essere così importante per il filosofo? La risposta, sembra, ha a che fare con Socrate e la ricognizione platonica della necessità di fare dialoghi (con domande e risposte). Solo se noi continuiamo a discutere le nostre idee possiamo sperare di raggiungere la verità, se questa è raggiungibile.", Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2009, p. 7.

## 1.4 Unitarismo o evolucionismo

Notiamo, quindi, che insita all'interno della discussione tra un Platone sistematico ed un Platone scettico vi è anche la diatriba in merito ad unitarismo ed evolucionismo<sup>55</sup>. La prima categoria si riferisce all'intendere la filosofia platonica come unitaria, come espressione di un'unica filosofia e procede attraverso comparazioni tra dialoghi scritti, probabilmente, in periodi diversi (non dà così molto peso alla cronologia desunta con il metodo stilometrico); la seconda, invece, ritiene che vi sia un'evoluzione del pensiero platonico con un distacco dal metodo e dal pensiero socratico che avviene nel passaggio dai dialoghi socratici ai dialoghi della maturità e con una rivisitazione (a volte, addirittura, critica) della teoria delle idee dai dialoghi della maturità a quelli della vecchiaia<sup>56</sup>. La differenziazione di stile tra i dialoghi segna per la prima, se viene considerata, un approccio pedagogico e letterario per presentare il tema, per la seconda è prova di un distanziamento temporale tra i dialoghi scritti in un modo ed i dialoghi scritti in un altro<sup>57</sup>.

L'interpretazione maieutica, in un certo senso, media tra le due, sostenendo che vi è unitarismo per quanto riguarda il metodo (e non le teorie) e che sia possibile fornire una visione evolutiva attraverso un'analisi delle variazioni dell'uso del dialogo (e quindi, non solo attraverso la stilometria).

Nails<sup>58</sup> ritiene che i due approcci contemporanei di lettura dei dialoghi platonici siano suddivisibili in "analitici-evolucionisti" ed in "letterari-contestualisti",

---

<sup>55</sup> Agli inizi del diciannovesimo secolo, c'erano due interpretazioni principali in merito alle differenze stilistiche e dottrinali che si riscontravano nei dialoghi platonici: la lettura unitaria di Schleiermacher e la lettura evolucionistica di Hermann. Al primo filone si collegano Ritter, Brandis, Ridding e successivamente, Arnim, Shorey, Jaeger, Friedlander, Scuola di Tubinga; al secondo si collegano Schwegler, Steinhart, Michelis e, successivamente, Campbell, Guthrie e Vlastos. La lettura di Schleiermacher si definisce anche come "pedagogica", la lettura di Hermann come "biografica-psicologica". La sintesi della prima fase della storiografia moderna su Platone è compiuta da Zeller che propende maggiormente verso una tesi "evolutiva".

<sup>56</sup> Il progetto di tracciare le tappe dell'evoluzione del pensiero platonico è di stampo analitico inglese ed è reso possibile grazie alla periodizzazione delle opere con metodo stilometrico. Vlastos, così, poté suddividere i dialoghi platonici in dialoghi elenctici, di transizione, della maturità e della vecchiaia. Owen ha mostrato come i dialoghi della vecchiaia criticano le tesi del periodo della maturità, specialmente la dottrina delle Forme e l'epistemologia dualista. Vi sono, comunque, alcuni interpreti anglosassoni contrari alla periodizzazione, ad esempio Cooper, Kahn e Rowe.

<sup>57</sup> In questo senso si inserisce lo studio di Campbell e il successivo studio stilometrico.

<sup>58</sup> D. Nails, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht and Boston 1995.

proponendo così un'associazione netta tra gli studi di stampo anglosassone e la posizione evoluzionista e gli studi che, adottando una prospettiva in primo luogo letteraria, ritengono che ogni teoria vada interpretata all'interno del singolo dialogo. Questa seconda posizione, quindi, ritiene che non si debba presupporre un'evoluzione tra i vari dialoghi che sono come un organismo compiuto in se stesso. Essa opponendosi all'interpretazione evoluzionista non è per questa ragione "unitarista", bensì vuole analizzare le teorie all'interno del contesto dove sono esposte (è quindi "contestualista").

Io noto una profonda continuità tra i dialoghi platonici, ritengo che le ascendenze socratiche siano presenti in tutti i dialoghi; tuttavia, noto profonde differenze metodologiche e stilistiche tra i dialoghi socratici ed i successivi (specialmente nel passaggio dallo stile dialogico allo stile dialettico), dovute in parte ad un cambiamento delle possibilità educative degli individui e della società che Platone intravedeva ed in parte a seconda dei particolari interlocutori con i quali Socrate si trovava a dialogare<sup>59</sup>. La differenza nello stile dialogico dovuta alle differenti caratteristiche degli interlocutori, non vi è solo tra dialoghi di periodi differenti, ma anche all'interno dei dialoghi dello stesso periodo. È vero, vi è uno sfondo di riferimento comune dato dalla modalità di ricerca dialogica, ma esso si modifica a seconda dei vari interlocutori che lo agiscono e del contesto nel quale viene operato. In questa ricerca mostro come lo stile e le strategie socratiche cambino notevolmente a seconda di chi sia l'interlocutore socratico, di come fattori drammaturgici o contestuali influenzino la modalità di ricerca e di come il riconoscerli permetta di comprendere meglio quali siano le finalità platoniche nello scrivere quel determinato dialogo. Non è possibile pensare un evoluzionismo su questa base perché le differenze accadono sia tra i singoli dialoghi sia all'interno dei dialoghi stessi nel momento in cui cambia l'interlocutore di Socrate.

## **1.5 Interpretazione letterario o filosofica**

Per quanto riguarda il secondo aspetto e cioè se preferire un'interpretazione

---

<sup>59</sup> Cfr. cap. 2, paragrafo "Dialogo e dialettica".

letteraria o filosofica, a mio parere, su questo discrimine, soggiace una divisione tra discipline che, nello studio di autori come Platone (il quale oltre ad essere un grande filosofo è un grande letterato), andrebbe superata.

Già nei primi cinquant'anni del novecento vi erano degli interpreti che indicavano la necessità di una lettura filosofica e letteraria; ad esempio, un interesse particolare alla struttura dialogica, in relazione all'elaborazione concettuale, è rintracciabile nelle opere di Goldschmith<sup>60</sup>, Schaerer<sup>61</sup>, Merlan<sup>62</sup> e Tarrant<sup>63</sup>.

Nella presente ricerca ho voluto dare molto spazio ad una lettura letteraria intendendo Platone in primo luogo come scrittore, ben consapevole di non volerlo ridurre solo a questo. La ricognizione di concetti filosofici che hanno a che fare con la metodologia filosofica, l'educazione filosofica, le possibilità di conoscenza da parte degli individui e le finalità politiche, a mio parere non può essere effettuata se non si approcciano i dialoghi anche da un punto di vista letterario. Nello stile, infatti, troviamo i dispositivi che Platone metteva in atto per far sì che gli interlocutori potessero intraprendere una forma di vita filosofica. Non intendo, quindi, lo stile solo da un punto di vista estetico, ma da un punto di vista eminentemente filosofico e strettamente connesso con i contenuti che veicola. Per "stile filosofico" intendo uno stile capace di operare una trasformazione degli interlocutori, considerando che uno degli aspetti principali della filosofia antica è la sua capacità trasformativa della vita di chi la praticava<sup>64</sup>. Su questo aspetto rinvio al punto successivo.

Lo stesso Platone era ben consapevole di adottare un certo stile ed era pronto ad analizzare i pro e i contro di uno stile invece che un altro. Prove di questa consapevolezza platonica sono le sue critiche allo stile retorico, l'adozione di alcuni stili tradizionali (ad esempio l'elogio funebre nel *Menesseno* o gli encomi in prosa nel *Simposio*) ma specialmente la proposta di una lettura critica di alcune

---

<sup>60</sup> V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris 1947.

<sup>61</sup> R. Schaerer, *La question platonicienne: études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Neuchâtel 1938.

<sup>62</sup> P. Merlan, "Form and Content in Plato's Philosophy", in *Journal of the History of Ideas*, VII (1947), pp. 406-430.

<sup>63</sup> D. Tarrant, "Plato ad Dramatist", in *Journal of Hellenic Studies*, LXXV (1955), pp. 82-89.

<sup>64</sup> Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata ed. A. Davidson, Torino 2005, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998, *La filosofia come modo di vivere*, Torino 2008.

espressioni necessarie per riportare i dialoghi nel *Teeteto*.

Vegetti<sup>65</sup> sottolinea come la "società del dialogo"<sup>66</sup> (l'insieme degli interlocutori) ed il movimento argomentativo formino nel dialogo un insieme solidale e da ciò deriva la necessità che un'interpretazione letteraria ed un'interpretazione filosofica operino insieme<sup>67</sup>.

I personaggi dei primi dialoghi di Platone sono personaggi storici facenti parte la vita culturale e politica dell'Atene a Platone contemporanea. Naturalmente essi rappresentano anche una rivisitazione critica da parte di Platone; i dialoghi di Platone non possono essere considerati delle fonti storiche. Tuttavia, questi personaggi erano riconoscibili dal pubblico che conservavano la memoria del personaggio storico.

Nonvel Pieri<sup>68</sup> sottolinea come le interpretazioni letterarie non debbano operare isolatamente su un unico dialogo e che non sia possibile nemmeno concentrarsi su un aspetto letterario particolare senza che esso rimandi continuamente ad altri aspetti all'interno dello stesso dialogo. Questa sottolineatura è molto importante perché permette di tenere a mente la stessa concezione platonica, esposta nel *Fedro*, di testo come organismo (e di *corpus platonicum* come un insieme unitario di dialoghi, al di là di tesi evoluzioniste) e fa sì che un'interpretazione letteraria, per tenere presente alcuni aspetti che nelle interpretazioni tradizionali non venivano considerati, non diventi una lettura sterile perché troppo analitica e specialistica.

Le interpretazioni letterarie possono essere condotte puntando l'attenzione su aspetti particolari della forma narrativa o drammaturgica ponendo l'attenzione anche a quegli aspetti che nelle interpretazioni filosofiche solitamente vengono tralasciati (prologhi, introduzioni, digressioni, cornici narrative, finali, etc.<sup>69</sup>).

<sup>65</sup> M. Vegetti, "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85.

<sup>66</sup> Assumendo l'espressione da Vidal-Naquet.

<sup>67</sup> "Voglio dire con questo che gli sviluppi teorici via via sostenuti sono funzionali ai personaggi attivi nel dialogo, che ad un mutamento di teoria corrisponde un mutamento di personaggi e che reciprocamente interlocutori diversi comportano elementi teorici diversi, almeno nei casi in cui sia marcata e rilevante la differenza tipologica fra personaggi e quella teorica fra movimenti argomentativi.", *Ibidem*, p. 74.

<sup>68</sup> S. Nonvel Pieri, "Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 140-170, p. 143.

<sup>69</sup> Cfr. ad esempio i lavori di Desclos e Loraux: M. L. Desclos, *La fonction des prologues dans*

Bowery<sup>70</sup>, ad esempio, propone di individuare la relazione che sussiste tra il Socrate narratore ed il Socrate personaggio nei dialoghi indiretti. Infatti, è possibile suddividere i dialoghi in dialoghi diretti (la maggior parte) dove la scena si svolge nel dialogo e dialoghi indiretti dove vi è il racconto da parte di Socrate o di un altro personaggio di un dialogo svoltosi precedentemente. Sottolinea inoltre di prestare molta attenzione alla cornice narrativa perché fornisce una guida al pubblico per poter cogliere il registro di come interpretare ciò che viene esposto successivamente. Secondo Bowery nei cinque dialoghi raccontati da Socrate (*Liside*, *Repubblica*, *Carmide*, *Protagora*, *Eutidemo*), grazie a questa forma narrativa è possibile avere informazioni in più in merito all'attitudine di Socrate personaggio nei confronti dei suoi interlocutori attraverso la mediazione di Socrate narratore. È possibile, cioè, cogliere quegli aspetti collegati ai pensieri e alle emozioni (e come ha risposto a quelle determinate emozioni) vissuti da Socrate in quella determinata situazione grazie al racconto di essa, a posteriori, fatto da Socrate stesso. Socrate raccontando il dialogo avvenuto tra lui e alcuni interlocutori dona agli ascoltatori (che secondo Bowery, seguendo l'interpretazione di Tarrant<sup>71</sup>, è un uditorio amico) informazioni in più rispetto a quelle che potevano avere gli interlocutori stessi. Essendo un uditorio amico si permette di esporsi in prima persona, raccontando le sue impressioni, pensieri ed emozioni. Inoltre, mette in atto a livello esemplare (ed invitando così il pubblico a fare altrettanto), un processo di conoscenza di sé attraverso il ricordo e la narrazione di un dialogo passato.

Nei dialoghi diretti è possibile cogliere questi aspetti nel momento in cui Socrate utilizza la strategia dell'"interlocutore immaginario" o quando racconta eventi passati .

Erlor<sup>72</sup> sottolinea come, nei dialoghi diretti, il lettore ed il pubblico si sentano

---

*les dialogues de Platon*, in D. Vernant (ed.), *Du dialogue* ("Recherches sur la philosophie et le langage", XIV), Paris 1992, pp. 15-29, P. Loraux, "L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire", in M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* ("Cahiers de Philologie", XIV), Lille 1988, pp. 229-262.

<sup>70</sup> A. M. Bowery, "Know Thyself: Socrates as Storyteller", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. 82-110.

<sup>71</sup> Secondo Tarrant i dialoghi venivano letti ad alta voce all'interno dell'Accademia. Cfr. A. Tarrant, "Orality and Plato's Narrative Dialogues", in I. Worthington (ed.), *Voice into Text*, Leiden 1996, pp. 129-47, A. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Ithaca 2000.

<sup>72</sup> M. Erlor, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 42.

parte della scena e divengano testimoni della conversazione e come, nei dialoghi indiretti, invece, si crei maggiore distanza tra autore e pubblico.

Rotondaro<sup>73</sup> e Velardi<sup>74</sup> sottolineano come nei dialoghi dove il narratore è Socrate, Platone faccia uso di una esposizione (*lexis*) mista, mescolando narrazione (*dieghesis*) ed imitazione (*mimesis*), recuperando queste categorie dal terzo libro della *Repubblica* ed avvicinandosi alla tradizione antica (che risale già a Diogene Laerzio<sup>75</sup>) che catalogava i dialoghi a seconda della loro forma espositiva.

Bowery cita i passi, presenti in questi cinque dialoghi, nei quali è possibile ritrovare queste informazioni forniteci dal Socrate narratore che molto spesso hanno a che fare con la risposta emotiva di Socrate a determinate situazioni e alla sua consapevolezza in merito alle emozioni vissute dai suoi interlocutori. Bowery suddivide le risposte emotive in tre categorie: erotiche, di riso, di vergogna.

La sottolineatura dell'aspetto erotico fa sì che il pubblico divenga consapevole che all'interno di un dialogo filosofico è presente *eros* come spinta alla ricerca e come possibile relazione tra gli interlocutori. La risata può indicare alleanza tra gli interlocutori, una particolare disposizione dell'interlocutore nei confronti di Socrate, uno stato di aporia. La vergogna o l'arrossire indica modestia, imbarazzo rispetto al desiderio erotico ma anche vergogna ad ammettere alcune posizioni o perché alcune convinzioni personali sono state messe a nudo. Gli interlocutori arrossiscono anche quando devono ammettere ciò che non vorrebbero o quando si manifesta la vergogna di non saper rispondere. Queste varie manifestazioni di rossore manifestano, secondo Bowery, che si è in un punto di svolta del dialogo dove emergono le possibilità concrete di avere un'evoluzione dialogica<sup>76</sup>. Un'interpretazione letteraria di questo tipo permette di evitare un'interpretazione

---

<sup>73</sup> S. Rotondaro, "Strutture narrative e argomentative del *Carmide*", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 213-224.

<sup>74</sup> R. Velardi, "Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 108-139.

<sup>75</sup> Diogene Laerzio, pur riportando questa modalità di classificazione, ne proponeva una personale basata sulla differenza tra dialoghi dove si istituisce la questione (*hypheghetikos*) e i dialoghi dove si indaga (*zetetikos*). Questa prima differenziazione a sua volta è composta da altre differenziazioni che ho riportato nel cap. 2.1. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 50.

<sup>76</sup> Cfr. su questo punto le conclusioni che nella presente ricerca vengono espone in merito al nesso che sussiste tra *elenchos* e vergogna, specialmente nel commento al *Gorgia*.



di Socrate come puro razionalista e negatore delle emozioni<sup>77</sup> e, inoltre, dà la possibilità di comprendere perché Socrate agisse in un determinato modo scegliendo di utilizzare anche il piano emotivo per guidare la ricerca filosofica. Essa permette anche di cogliere l'aspetto performativo dei dialoghi<sup>78</sup> dal momento che Platone era ben consapevole<sup>79</sup> che le forme diegetiche-mimetiche dei dialoghi permettevano al pubblico di identificarsi con i personaggi messi in scena.

### 1.5.1 La trasformazione attraverso il dialogo

Hadot ha evidenziato fortemente l'aspetto trasformativo della filosofia antica e al contempo, all'interno di una lettura tendente a rintracciare gli "esercizi spirituali" dell'antichità, indica come i dialoghi platonici siano dei veri e propri esercizi filosofici. Con una prospettiva simile troviamo anche Dixsaut, la quale sostiene che non sia un caso che Platone abbia scelto lo stile dialogico e ritiene che esso sia conforme al contenuto stesso della filosofia. Il dialogo è un esercizio, è un'attività che produce un cambiamento: far diventare l'anima pensante e quindi filosofica<sup>80</sup>. A differenza di Hadot, la Dixsaut non sottolinea l'aspetto comunitario del dialogo, ma predilige l'aspetto del dialogo dell'anima con se stessa. Per lei la teoria è una fissità di concetti e la pratica è la generazione, il prodursi dialettico dei concetti. Per Hadot, invece, la teoria è essa stessa una pratica che fa parte di uno stile di vita filosofico condiviso con altri. Hadot,

---

<sup>77</sup> Questa interpretazione è tipica della lettura nietzschiana e di gran parte della letteratura secondaria.

<sup>78</sup> "(...) perché il dialogo svolga la sua funzione retorica-educativa. Esso intende indurre il suo fruitore a rivisitare intellettualmente la "grande società" che ne costituisce l'ambiente, a prendere coscienza tanto degli errori che hanno condotto alla sua crisi e alla catastrofe della sua cultura, quanto delle possibilità intellettuali e morali che vi erano latenti e che sono rimaste inesplorate.", M. Vegetti, "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85, p. 76.

<sup>79</sup> Cfr. Platone, *Resp.* III, 395b sgg.

<sup>80</sup> "Un *logos* è vivente se e solo se si iscrive in un'anima e la costituisce anima pensante, sia se fatto dall'anima stessa sia se essa interiorizza il discorso di un altro a lei indirizzato per mezzo del soffio modulato o del papiro" M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, Napoli 2003, p. 27. "Senza *logos*, niente *philosophia*; e il dialogo è l'esercizio bello, libero e difficile della *philosophia*. Non è un divertimento e bisogna acconsentire ad ascoltarlo (*Repubblica* 6 498a). Ascoltarlo non vuol dire sottomettersi ad una voce estranea, bensì sottomettersi alla prova mettendolo alla prova.", *Ibidem*, p. 35 "Il Dialogo platonico ha invece solo la funzione di mantenere aperta la dimensione interrogativa nel cuore stesso della risposta e la dimensione creativa nel cuore stesso della domanda." *Ibidem*, p. 37.

specialmente per l'ellenismo, sottolinea il carattere terapeutico degli esercizi spirituali; Dixsaut, invece, sottolineando che non è l'ignoranza o l'errore che filosofa in noi, bensì il desiderio, sostiene che gli esercizi dialogici non siano terapeutici<sup>81</sup>. Bisognerebbe, naturalmente, intendersi sul significato di "terapia", tuttavia rintraccio il carattere di cura nello stesso Socrate quando si pone come medico attraverso l'*elenchos* e nello stesso Platone nella tensione di curare la *polis*. Dixsaut, probabilmente, nega l'aspetto curativo perché non rintraccia nemmeno l'aspetto pedagogico dei dialoghi, creando però, a mio parere, una contraddizione con la sua stessa posizione. Infatti dice, del dialogo, che "la sua finalità non è né retorica né pedagogica, è ironica. Ciò implica che il dialogo non va inteso come un semplice scambio di domande e risposte; non è né conversazione né controversia e si sottrae alla forma del monologo alternato se riesce a portare ad unità il domandare e il rispondere. Se viene condotto retoricamente, la domanda è sempre fittizia e la risposta prevedibile; se persegue uno scopo pedagogico, le domande vengono poste solo per ottenere buone risposte o fornirle"<sup>82</sup>, ma anche "Non c'è qui pertanto la proposta di una lettura, di un'interpretazione, perché la questione non si pone in questo senso. Leggere, rileggere i dialoghi non è farne una lettura, è patire, essere liberati, essere alterati da loro."<sup>83</sup>. L'essere liberati e alterati dai dialoghi non è forse una cura, l'effetto di un'azione pedagogica, pur dovendo, anche qui, intendersi sul termine "pedagogia"?

Anche Kahn sottolinea l'aspetto trasformativo operato dai dialoghi, specialmente i primi dialoghi socratici, con la loro tensione alla provocazione verso l'interlocutore ed il lettore.<sup>84</sup> Sostiene che i primi dialoghi siano protettivi e preparatori alle tesi esposte nei dialoghi della maturità. Kahn, accoglie così una

---

<sup>81</sup> "il fatto che non è l'ignoranza, anche delimitata e circoscritta, ciò che filosofa in noi, significa innanzi tutto che l'esercizio del filosofare non è una terapeutica: in quanto tale infatti dipenderebbe dalla dialettica del male e del rimedio. Filosofare sarebbe allora filtro, liberazione, guarigione da un male originale, da un male del vivere e dell'essere; filosofare sarebbe per l'uomo una forma di salvezza non sarebbe per l'anima il "superiore godimento" (*Simp.* 173 c). Non sono infatti il male o ignoranza (*agnoia*) che filosofano in noi: *il desiderio di sapere*, come dice il *Liside*, ha come sola origine il desiderio.", *Ibidem*, p. 146.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>84</sup> C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996. Preface XIV-XV.

tesi evoluzionista ma la ridimensiona: non è che Platone cambi idea dai dialoghi giovanili ai dialoghi della maturità (è, così, anche unitarista) ma, consapevole che non poteva esprimere subito il pensiero non convenzionale dei dialoghi della maturità, prepara il lettore ed il pubblico ad esso tramite i dialoghi socratici e tramite l'identificazione del lettore e del pubblico con Socrate. In questo senso troviamo una finalità pedagogica dei primi dialoghi socratici intesi come "avviamento" alla filosofia dei dialoghi della maturità. Personalmente, pur essendo questa interpretazione molto affascinante, mi sembra anacronistica e non supportata da testimonianze. Kahn ritiene di individuare all'interno dei primi dialoghi degli elementi che rinviano ai dialoghi successivi, degli aspetti che vengono esposti in modo allusivo e che hanno funzione protettiva. Perché questo dovrebbe essere prova di un "piano" platonico? Non potrebbe semplicemente indicare una continuità tra i dialoghi del primo periodo e quelli della maturità?

Vicina alla lettura di Kahn, troviamo la lettura esoterica di Szlezàk che sostiene che l'esotericità non significhi segretezza<sup>85</sup>, ma che richiami al fatto che non tutto è presente nel testo perché Platone sta attento ad esprimere solo ciò che il lettore può comprendere; Platone adatta ciò che può dire in base agli uditori: vige, cioè, il principio che per uditori diversi bisogna proporre livelli di contenuti diversi. Da questo Szlezàk fa derivare che è nell'orale che le cose maggiori emergono (se l'uditore è adatto) dal momento che Platone può avere chiaro chi è l'uditore che gli sta di fronte.

### **1.5.2 L'implicito**

Notiamo, quindi, che la tendenza a cercare l'implicito presente nei dialoghi platonici, è una tendenza comune a varie scuole (che arrivano a conclusioni differenti) ed è collegata all'affinamento del metodo ermeneutico proposto da Strauss. C'è chi, da questo lavoro ermeneutico, collegato ad un lavoro sulle fonti aristoteliche, ritiene di poter trarre delle dottrine esoteriche (la scuola di

---

<sup>85</sup> T. Szlezàk, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, Napoli 1991.

Tubinga<sup>86</sup>), c'è chi, invece, opera questo lavoro per trovare la protettività (Kahn) o chi opera in questo modo per trovare, all'interno della struttura dialogica, degli elementi che vanno ricostruiti attraverso un'operazione ermeneutica ed un dialogo tra lo scrittore ed il lettore (la scuola ermeneutica gadameriana<sup>87</sup>).

A mio parere è fondamentale un lavoro esegetico ed ermeneutico ma esso non deve mai avere la presunzione di esprimere tesi non dette esplicitamente da Platone o attribuire a Platone scopi e finalità da lui non dichiarate, ma, invece, deve chiarire ciò che viene detto. I testi possono essere sicuramente assunti come pretesti o punti di partenza per la creazione di nuove dottrine (ed in esso troviamo il loro ruolo attivo e performativo) ma non bisogna sostenere che i testi di partenza esprimessero già, implicitamente, quelle dottrine.

### 1.5.3 La forma ed il contenuto

Blondell<sup>88</sup> ritiene che una delle cause per le quali nella storia della filosofia si sia dato poco peso all'aspetto letterario dei dialoghi platonici, sia ascrivibile allo stesso Platone e alla critica che compie nei confronti della poesia e al dualismo che pone tra la poesia e la filosofia in *Repubblica X* 607b.

Accetto in parte questa posizione di Blondell perché, in primo luogo, la critica alla poesia compiuta da Platone non è critica alla poesia *tout court* ma ai contenuti che essa veicola ed, anzi, prevede una riforma della poesia, la quale possa, grazie alla sua forma estetica che è in grado di toccare il piano emotivo degli ascoltatori, veicolare contenuti filosofici; in secondo luogo perché ritengo che il considerare unicamente l'aspetto teorico della filosofia di Platone sia cifra di un atteggiamento filosofico che è diventato imperante nel corso della storia

---

<sup>86</sup> "i dialoghi lasciano trasparire con estrema chiarezza il fatto di non essere stati concepiti come opere autarchiche che contengono già in sé medesime tutti gli strumenti concettuali atti a risolvere le questioni poste in ciascuna di esse", *Ibidem*, p. 23.

<sup>87</sup> Ad esempio, Migliori sottolinea l'importanza dell'esercizio di lettura (riallacciandosi al lasciarsi interrogare dal testo gadameriano) e dell'esercizio ermeneutico (riallacciandosi, di nuovo, alla consapevolezza della propria precomprensione, sottolineata anch'essa da Gadamer). I dialoghi sono dei giochi, dei *puzzle*, delle *fictions*, con determinate regole che vanno rintracciate. Cfr. M. Migliori, *Tra polifonia e puzzle. esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone*, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 171- 212.

<sup>88</sup> R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press 2002.

della filosofia occidentale che cancella l'aspetto del "filosofare" come filosofia vissuta in prima persona, come stile di vita del filosofo. La forma in cui sono esposte le teorie perse di valore nel momento in cui non si considerò più l'aspetto performativo dei testi<sup>89</sup>, nel momento in cui la forma e lo stile divennero accessori e non essenziali nell'esposizione di ciò che era importante (la teoria). Come il corpo fu messo in secondo piano dal pensiero<sup>90</sup>, così lo stile (che è il corpo della scrittura) fu messo in secondo piano rispetto alle teorie.

Blondell sostiene che la forma dialogica (l'"aspetto letterario") ed i contenuti esposti (l'"aspetto filosofico") siano interdipendenti e che il luogo migliore per cogliere questo aspetto sia la caratterizzazione dei personaggi<sup>91</sup>. In questa ricerca fornisco una lettura del contesto che dà risalto ai singoli interlocutori socratici, ma sottolineo che la forma dialogica non è solo un "aspetto letterario" ma che è un anche "aspetto filosofico", dal momento che rappresenta la metodologia filosofica, rappresenta la spinta della filosofia a farsi prassi.

#### 1.5.4 I personaggi

Rispetto all'interpretazione di Vidal-Naquet che tende a leggere nei personaggi platonici una rappresentazione dell'Atene contemporanea a Platone, Blondell sottolinea che i personaggi platonici sono chiamati a trascendere la propria situazione socio-politica per emanciparsi da essa<sup>92</sup>. Ritengo che questa questione vada contestualizzata e che non possa essere attribuita a tutti i dialoghi platonici. Mi sembra chiaro l'intento platonico, in alcuni dialoghi socratici, di rappresentare, tramite certi personaggi (retori, sofisti, politici), la negatività dello stato attuale; vi è in Platone una tendenza didascalica (pur all'interno di una finzione letteraria) di rendere veri e concreti i propri personaggi. Tuttavia, se consideriamo la spinta socratica (attraverso i vari tipi di *elenchos*) di mettere in

---

<sup>89</sup> Naturalmente questa è una generalizzazione. Per avere un'indicazione in merito agli autori che non seguirono questa linea, cfr. P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A. Davidson*, Torino 2008.

<sup>90</sup> Su questo aspetto, cfr., per esempio, M. Onfray, *La cura dei piaceri. Costruzione di un'erotica solare*, Milano 2009.

<sup>91</sup> R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, p. 2.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 3

atto un cambiamento dei propri interlocutori e del pubblico e la finalità di Platone di mettere in atto, attraverso i dialoghi, una trasformazione etico-politica del suo uditorio, possiamo accogliere la lettura generale<sup>93</sup> della Blondell, senza però cadere nell'errore di credere che i personaggi di Platone non vogliono rappresentare effettivamente determinate persone. Erler inserisce la descrizione platonica dei personaggi all'interno di una consapevolezza letteraria e drammaturgica, presente nella cultura greca già da Omero, capace di rendere i personaggi storici delle figure teatrali e di rendere i dialoghi delle mescolanze di storicità e finzione.

È possibile dire, ponendoci nella prospettiva della presente ricerca, che vi è il tentativo pedagogico di innescare nei personaggi, nell'uditorio e nel pubblico un cambiamento rispetto al loro modo di essere che incarnano e alla società ateniese che rappresentano. Adkins<sup>94</sup> individua con chiarezza quali siano i valori ai quali rispondono i personaggi ateniesi e di che tipo di *psyche* siano dotati; Platone, partendo da questa caratterizzazione psicologica e valoriale, che non è solo del singolo personaggio, ma, attraverso di lui, è della società ateniese, dimostra la necessità di un suo superamento per poter arrivare ad una forma di vita felice<sup>95</sup>.

Nella mia prospettiva il dialogo si caratterizza a seconda degli interlocutori con i quali Socrate si trova a dialogare, esso assume stili differenti<sup>96</sup> perché Socrate

---

<sup>93</sup> Infatti, se andiamo ad un livello più analitico dell'interpretazione della Blondell, notiamo come lei abbia di mira specialmente il personaggio Socrate (ed analizza i vari personaggi "Socrate" dei differenti dialoghi) e non gli altri personaggi e come spinga l'interpretazione della pedagogia platonica attraverso i dialoghi su un piano della "riproducibilità" di Socrate. Cfr. *Ibidem* p. 3.

<sup>94</sup> A.W.H. Adkins, *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London 1970, pp. 127-169.

<sup>95</sup> "They and the ordinary man desire *eudaimonia*, a fully satisfactory life with no regrets, which they interpret in terms of political power, wealth and self-gratification. Socrates and Plato agree with them in desiring a fully satisfactory life with no regrets, and in terming it *eudaimonia*; but disagree in their interpretation of its necessary constituents.", "Loro e l'uomo comune desiderano l'*eudaimonia*, una vita piena, soddisfacente e senza rimpianti e la interpretano in termini di potere politico, salute e soddisfazione di sé. Socrate e Platone sono d'accordo con loro nel desiderare una vita piena, soddisfacente e senza rimpianti (per caratterizzare l'*eudaimonia*), ma sono in disaccordo nel determinare quali sono i costituenti necessari per determinarla.", *Ibidem*, p. 147.

<sup>96</sup> "C'è un aspetto essenziale del pensiero di Platone che, a mio giudizio, non è stato finora valorizzato adeguatamente dalla critica; forse nemmeno individuato con la necessaria chiarezza sul piano teorico: è il suo studio attento, costante, dei diversi tipi di discorso, visti in rapporto ai diversi tipi di uditorio presenti nel panorama della città greca e dalle diverse modalità di trasmissione e ricezione dei vari messaggi.", G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, p. 5.

deve mettere in atto strategie differenti con interlocutori differenti<sup>97</sup>. L'analisi dei personaggi permette di cogliere il significato di queste differenziazioni stilistiche. Questo tema ci conduce ad un aspetto del capitolo successivo e cioè al rapporto che sussiste tra il dialogo e la retorica.

Esso pone anche le differenze che soggiacciono tra la presente ricerca ed una lettura esoterica. Szlezàk sostiene che "I dialoghi, che sono drammi in prosa, manifestano costantemente, nella trama e nel modo in cui sono costruiti i personaggi, il fatto di volere mettere in scena solo una forma di fare filosofia strettamente circoscritta a coloro cui si rivolge, vale a dire esoterica."<sup>98</sup> ed aggiunge che un'interpretazione anti-esoterica è possibile solo se non si considerano i dialoghi platonici come drammi.

La presente ricerca vuole mostrare la possibilità di un'interpretazione letteraria che tenga conto dell'adeguazione socratica ai singoli interlocutori (assumendo così una lettura maieutica ristretta), che non assume però le conclusioni dottrinali (teoria dell'uno e della diade infinita) dell'interpretazione esoterica; esse infatti sono un aggiungere una teoria a ciò che il testo non dice e non sono direttamente implicate da una lettura maieutica che tenga conto della forma drammatica e della presenza di particolari interlocutori. Ovviamente se per "esoterico" intendiamo "che comunichi al suo interlocutore solo ciò che questi sia in grado di comprendere, a partire dal livello di conoscenza filosofica di cui al momento dispone"<sup>99</sup>, si può trovare un accordo anche se manca l'indicazione della spinta socratica, attraverso la maieutica, di far progredire il proprio interlocutore, ma l'interpretazione esoterica non si è fermata a questo perché ha tratto delle conclusioni dottrinali.

Giannantoni<sup>100</sup> sottolinea come i dialoghi socratici possano essere suddivisi in

---

<sup>97</sup> Da notare come lo stesso Socrate sia un "personaggio" di Platone. Nella presente ricerca tendo ad analizzare in particolar modo i personaggi interlocutori di Socrate e le strategie che Socrate mette in atto con loro; questo però non significa che lo stesso Socrate non sia un personaggio della drammaturgia platonica. Cfr. per un'analisi di Socrate personaggio (anzi, secondo la prospettiva di Blondell, dei vari personaggi "Socrate") R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.

<sup>98</sup> T. Szlezàk, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, trad. it. N. Scotti, Napoli 1991, pp. 28-29.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>100</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, pp. 23-24.

base alle idee morali degli interlocutori e in base alla modalità con la quale partecipano al dialogo; vi sono i dialoghi nei quali gli interlocutori, a causa di un'incapacità argomentativa, non riescono a portare avanti la ricerca (Ippia, Carmide e Cefalo) e i dialoghi nei quali gli interlocutori sono abbastanza aperti ed intelligenti per partecipare attivamente alla discussione (Menone, Alcibiade, Polemarco, Trasimaco e Protagora).

Da notare che i personaggi indicati da Giannantoni non appartengono ad una medesima categoria o ruolo sociale; la capacità o meno di argomentare non è il solo discrimine che soggiace al buono o cattivo esito del dialogo. Un sofista come Protagora, pur sapendo argomentare, non partecipa in modo adeguato al dialogo socratico. A mio parere, il discrimine principale non è tanto la capacità argomentativa (la quale può essere propria anche di un sofista) ma la biografia del personaggio, chi è concretamente e che stile di vita conduce.

In nome di questa ragione, non credo che si possano suddividere i dialoghi in base alle capacità argomentative degli interlocutori o in base alla loro buona disposizione verso il dialogo; la suddivisione, invece, in base alle idee morali è fondamentale dal momento che queste ultime vanno ad incidere sulla forma di vita e sulla biografia del personaggio. A mio parere è necessario compiere un'analisi degli interlocutori all'interno di ogni singolo dialogo e non uniformare l'atteggiamento degli interlocutori nemmeno per un singolo dialogo perché all'interno di esso, essendoci spesso più personaggi, cambiano gli atteggiamenti di ciascuno e cambia l'atteggiamento di Socrate nei loro confronti.

Socrate considera l'interlocutore che ha di fronte nella sua concretezza, non attacca un gruppo di persone (ad esempio i sofisti o i retori), ma dirige la confutazione verso l'interlocutore concreto in carne ed ossa che ha di fronte a sé.

Per un'analisi dei personaggi è certamente utile sapere quale ruolo sociale riveste l'interlocutore di Socrate; questo, tuttavia, non esaurisce la sua descrizione. È necessaria, infatti, un'analisi che tenga conto di chi è concretamente l'interlocutore e di che stile di vita conduce. Lo stesso Socrate, all'interno dei dialoghi analizza l'intera persona e non solo le sue teorie cercando di cogliere chi è veramente il suo interlocutore senza ritenere che sia solo ciò che dicono gli altri di lui. Per poter mettere in atto la purificazione, Socrate ha bisogno di rivolgersi



alla totalità della persona che ha di fronte, facendo sì che ella si metta in discussione; Socrate non si rivolge solo alla parte dell'interlocutore che rappresenta il suo ruolo sociale (pur essendo esso fondamentale).

οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὃς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἦ [λόγω ὥσπερ γένει] καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἔαν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιηγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν <ἂν> ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν· ἐπειδὴν δ' ἐμπέσῃ, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίση ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα. ἐγὼ δὲ συνήθης τέ εἰμι τῷδε καὶ οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα, καὶ ἔτι γε αὐτὸς ὅτι πείσομαι ταῦτα εὖ οἶδα·

Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa. E una volta che vi è finito, Socrate non lo lascerà andare prima di aver saggiato bene e in maniera esauriente tutte queste cose. Io ho consuetudine con quest'uomo e so che è necessità subire questo da lui e inoltre, che anch'io subirò questo, lo so bene.<sup>101</sup>

Ritengo, a fronte degli atteggiamenti che Socrate mette in atto specialmente con i sofisti, retori e politici, che il Socrate personaggio di Platone volesse incidere indirettamente anche sull'uditorio.

Platone, cioè, era interessato ad agire anche a livello più ampio; per fare questo mette in atto i meccanismi dell'*elenchos* retroattivo per poter incidere maggiormente sul piano etico-politico della sua città.

---

<sup>101</sup> Platone, *Lach.*, 187 e6-188 a5.



## CAPITOLO 2: Dialogo, retorica, dialettica

### Premessa

Scopo di questo capitolo è illuminare le relazioni che sussistono tra il dialogo socratico, la retorica (propria dei retori, dei sofisti, dei politici ma anche di Socrate) e la dialettica platonica. Il *focus* è diretto verso la forma stilistica che assumono i dialoghi nel momento in cui lo scrittore Platone sceglie di adoperare un determinato stile o una combinazione di stili, che sono propriamente quello dialogico socratico, quello retorico e quello dialettico. La scelta di uno stile da parte dello scrittore Platone risiede in ragioni di carattere filosofico, educativo e metodologico e, per quanto riguarda i primi dialoghi, anche apologetico e storico<sup>102</sup>.

La presente ricerca verte unicamente sui dialoghi cosiddetti "socratici" o del "primo periodo", tuttavia ritengo necessario operare questo confronto per mettere in luce gli elementi di continuità e discontinuità che sussistono tra lo stile dei dialoghi socratici e i successivi.

Da queste comparazioni è possibile osservare come il dialogo socratico rappresenti un genere specifico tra i dialoghi platonici, possedendo un metodo e delle specificità proprie.

### 2.1 Le caratteristiche del dialogo socratico

Dopo aver esposto nel capitolo precedente le interpretazioni in merito allo stile dialogico, riassumo quali sono le caratteristiche formali del dialogo socratico, sottolineando in particolar modo gli aspetti che giocano un ruolo importante nella presente ricerca.

Il dialogo è definito in questo modo da Diogene Laerzio:

"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

<sup>102</sup> "Storico" nel senso di fornire una testimonianza in merito alla vita e alla filosofia socratica.

una espressione stilistica accurata. La dialettica è l'arte della discussione per cui si confuta o si approva una tesi per mezzo delle domande e delle risposte degli interlocutori."<sup>103</sup>

In questa definizione troviamo gli elementi fondamentali del dialogo socratico: l'essere un sistema di domande e risposte su una questione filosofica o politica, l'aver una profonda caratterizzazione dei personaggi e dello stile, l'utilizzazione della dialettica come metodo di ricerca.

Diogene Laerzio è inoltre consapevole delle differenze che sussistono tra i vari dialoghi e non solo per quanto riguarda le tematiche ma anche per quanto riguarda il metodo.

Per quanto riguarda la nostra analisi incentrata sui dialoghi socratici e sulle differenti strategie che Socrate utilizza a seconda degli interlocutori, risulta interessante la differenziazione che Diogene Laerzio fa all'interno dei dialoghi di ricerca (*zetetikos*). Ci sono, infatti, dialoghi di ricerca nei quali prevale l'esercizio della discussione (chiamato "*ghimnastikos*") ed altri nei quali prevale la lotta delle idee (chiamato "*agonistikos*"). A sua volta questi due generi sono suddivisi, il primo, in maieutici e di messa alla prova dell'interlocutore e, il secondo, in accusatori ed eversivi.

Questa analisi è interessante<sup>104</sup> perché, oltre a sottolineare le differenze stilistiche tra i vari tipi di dialoghi socratici, fa sì che si possa compiere una differenziazione in base alle finalità socratiche nei confronti degli interlocutori. È così sottolineata la finalità pedagogica dei dialoghi socratici e al contempo la capacità socratica di adattarsi e di cambiare strategie a seconda degli interlocutori.

Tornando ad un livello più generale, sottolineo che la prima e fondamentale caratteristica del metodo è l'essere un metodo *maieutico*. La maieutica è quell'arte che agisce attraverso il dialogo (la modalità base del dialogo è quella delle domande e delle risposte) per far partorire all'anima le verità che ricerca. La

---

<sup>103</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 48.

<sup>104</sup> Essa, tuttavia va discussa per quanto riguarda la scelta operata da Diogene Laerzio di inserire certi dialoghi in una categoria e non in un'altra. Dell'interpretazione di Diogene Laerzio accolgo la suggestione di suddividere i dialoghi in base alle finalità nei confronti dell'interlocutore ma non concordo in merito ai dialoghi da lui individuati.

verità è già presente nell'anima di colui che ricerca: il domandare socratico è la modalità attraverso la quale Socrate aiuta il suo interlocutore a scoprire la verità che già possiede.

La maieutica socratica è diretta immediatamente al singolo interlocutore che dialoga con lui e, al contempo, è diretta retroattivamente all'uditorio e al pubblico.

Nel *Gorgia*<sup>105</sup> Platone sottolinea come il dialogo socratico si svolga di volta in volta con un singolo interlocutore. Tuttavia, per quanto riguarda il dialogo rappresentato dallo scrittore Platone, esso non è un dialogo privato ma è inserito all'interno di un contesto pubblico ed in una dimensione di ricerca comune. La stessa lettura ed esposizione dei dialoghi platonici era inserita in un contesto pubblico ed andava ad agire sul pubblico degli uditori. Questi elementi mi permettono di sostenere, sulla base di una interpretazione maieutica ristretta ai tempi di Platone, che la finalità del dialogo socratico non era diretta solo al singolo interlocutore socratico ma, anche, ed in alcuni casi specialmente<sup>106</sup>, agli uditori interni al dialogo e al pubblico che assisteva alla lettura pubblica dei dialoghi.

Il dialogo permette, all'interno di una ricerca comune, di avvicinarsi alla verità, di fare in modo che l'interlocutore scopra in prima persona la verità, evitando quindi un'esposizione dogmatica da parte del maestro. Se la conoscenza non fosse vissuta in prima persona dall'interlocutore, essa non sarebbe vera conoscenza perché verrebbe percepita dall'interlocutore come qualcosa di esterno e non avrebbe la forza di portarlo ad agire conformemente a quella conoscenza. La conoscenza maieutica è, quindi, tesa verso la sua messa in pratica attraverso una trasformazione dell'individuo che l'ha colta. La maieutica fa sì che, attraverso il continuo domandare e rispondere, l'anima dell'interlocutore sia pronta a generare ciò che già sa e che possa, successivamente ed eventualmente, portare nel linguaggio la conoscenza partorita.

Affinché l'anima sia pronta è necessario un preliminare lavoro di pulitura dagli errori, dalle false credenze, dagli stereotipi e pregiudizi; per fare questo Socrate

---

<sup>105</sup> Platone, *Gorg.* 473 d-e, 474, 475e-476a.

<sup>106</sup> Cfr. interpretazione del *Gorgia*.

utilizza l'*elenchos*, la confutazione.

L'*elenchos* è formato da due momenti: l'esame delle tesi dell'interlocutore e le obiezioni ad esse. L'esame e le obiezioni sono strettamente connessi e la loro interdipendenza fa sì che l'*elenchos* sia un movimento confutatorio tendente alla generazione di una tesi positiva. Esso è composto da un momento di analisi della tesi seguito da una rilevazione della contraddittorietà intrinseca alla tesi o, per la maggior parte, di conseguenze che derivano da essa e che portano alla sua negazione. Il movimento logico che porta alla negazione della contraddittorietà è accompagnato sempre, nel metodo socratico, dal movimento psicologico di presa di coscienza da parte dell'interlocutore della contraddittorietà della propria tesi. Se questa presa di coscienza non accade, l'*elenchos* è inefficace e non porta alla seconda fase della maieutica socratica e cioè alla ricerca e alla generazione di una tesi positiva. Molto spesso la purificazione mediante *elenchos* non accade perché l'interlocutore non accetta di vergognarsi in pubblico. Il meccanismo psicologico della vergogna era un meccanismo fondamentale per il buon esito dell'*elenchos* (e cioè, in primo luogo, riconoscere i propri errori e, in secondo luogo, produrre la conoscenza della verità) perché faceva sì che la persona si vergognasse dei propri errori e cercasse di eliminarli e di cercare la verità. Questo meccanismo psicologico molto spesso veniva celato (e si innescava il meccanismo di "vergogna della vergogna") perché l'interlocutore riconosceva se stesso all'interno di un riconoscimento sociale, di un'attribuzione, da parte della società, di un ruolo; difficilmente, quindi, poteva accettare di perdere la sua identità riconoscendo i propri errori. "L'*elenchos* retroattivo", però, fa sì che proprio quando l'interlocutore cerca di proteggere la propria immagine sociale, essa venga scalfita. Infatti l'uditorio, vedendo che non riconosce i propri errori, che sono emersi chiaramente nel dialogo grazie alla confutazione, capisce che non è una persona degna del ruolo che riveste. Questo meccanismo si instaura specialmente quando gli interlocutori sono i politici, i sofisti, i retori del tempo; rimando all'analisi del *Gorgia* per un approfondimento della presente tematica.

È possibile individuare vari tipi di *elenchos* che si differenziano in base alle finalità delle strategie socratiche. Nel *Gorgia*<sup>107</sup> Socrate dice a Polo che ci sono

---

<sup>107</sup> Platone, *Gorg.* 471e-472c).

due tipi di *elenchos*, quello retorico che è abitualmente adoperato nei tribunali e quello dialettico di cui Socrate si fa rappresentante. Il forte discrimine tra questi due tipi di *elenchos* risiede nel fatto che il primo, per avere valore, ha bisogno di un grande numero di testimoni, il secondo, invece, richiede solo che un testimone riconosca la verità. Questa differenza è collegata alla modalità di azione della maieutica socratica indirizzata di volta in volta ad un solo interlocutore e al rifiuto socratico di ricercare consenso e favori nel grande pubblico come facevano i retori ed i politici del tempo. Questa differenza non si basa, quindi, solo su una differenza metodologica, ma, specialmente, su una differenza di atteggiamento pubblico e la volontà da parte di Socrate di differenziarsi dai maestri e dai politici del suo tempo. Anche Socrate sa che l'azione del suo *elenchos* va a ricadere anche sull'uditorio (come lo sa Platone nei confronti del pubblico); in questo aspetto l'*elenchos* è *retroattivo* (altrimenti non si comporterebbe in un certo modo<sup>108</sup>), ma non lo vuole dire esplicitamente per potersi differenziare chiaramente dai sofisti, dai retori e dai politici del suo tempo.

La scelta metodologica è strettamente collegata ad una scelta etica, politica ed esistenziale<sup>109</sup>.

L'*elenchos* dialettico richiede la partecipazione attiva dell'interlocutore (a differenza dell'*elenchos* retorico dove gli interlocutori rimangono "incantati"); esso non può progredire se l'interlocutore non è d'accordo con la proposizione che gli viene proposta e se non accetta di vergognarsi della propria posizione errata. Questo aspetto segna una grande differenza dall'*elenchos* retorico che possiamo anche chiamare "giuridico", ponendo così uno stretto parallelismo tra la modalità retorica di condurre l'*elenchos* e quella messa in atto nei tribunali attici nel V e IV secolo a.C.. All'interno dei tribunali, lo scopo non era convincere la controparte, ma convincere una terza parte, il giudice, il cui esito dipendeva dal

---

<sup>108</sup> Cfr. i passi indicati nell'interpretazione del *Gorgia*.

<sup>109</sup> Cfr. su questo aspetto il fondamentale confronto tra il *Gorgia* e l'*Apologia* operato da Luis-André Dorion in L. Dorion, "Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie*" in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 284-289. Sulle differenze tra *elenchos* socratico ed *elenchos* giuridico cfr. L. Dorion, "La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*", in *Revue Phil. de Louvain*, LXXXVIII (1990), pp. 311-344.

voto della maggioranza dei presenti.

Giannantoni<sup>110</sup>, richiamandosi ad Aristotele, indica due tipi di *elenchos*, uno diretto ed uno indiretto.

Quello diretto deduce dalle premesse concesse dall'interlocutore una risposta contraddittoria rispetto alla risposta data precedentemente dall'interlocutore alla domanda principale; quello indiretto ottiene delle concessioni dall'interlocutore che sono contraddittorie rispetto alle conseguenze che derivano dalla risposta data dall'interlocutore alla domanda principale. Giannantoni dimostra che la maggioranza delle confutazioni socratiche sono del tipo *elenchos* indiretto. A mio parere, se ciò è corretto, questo è un indizio della volontà, da parte di Socrate, di mascherare all'interlocutore di volerlo confutare e può essere associata alle esplicite professioni di fede nei confronti del metodo usate a fine strategico.

Tuttavia Giannantoni, con cui concordo, sottolinea che l'*elenchos* non ha di mira solamente la negazione delle tesi dell'interlocutore (non ha, cioè, solo una funzione "negativa") ma che è strettamente collegato ad una tensione educativa e ad una cura del proprio interlocutore.

"La comune immagine (...) di un Socrate che, allo scopo di indurre l'interlocutore a esaminare che cosa sia la virtù, lo confuta per dimostrargli che non sa di cosa sta parlando, è parziale e falsa: se così fosse e se Socrate non rispettasse le convinzioni e la personalità dei suoi interlocutori, se non fosse presente una vera esigenza pedagogica, non ci potrebbe essere quel genuino contatto filosofico che invece i dialoghi platonici mettono in mostra."<sup>111</sup>

La struttura logica dell'*elenchos* socratico è stata analizzata nel dettaglio da Vlastos<sup>112</sup> e da molti suoi commentatori. In ambito analitico anglosassone (specialmente tra i commentatori di Vlastos<sup>113</sup>) si sono sottolineati spesso gli errori logici compiuti da Socrate, la differenza tra dimostrazione dell'incoerenza e

---

<sup>110</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, pp. 145-146.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>112</sup> Cfr. G. Vlastos, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998 e G. Vlastos, *Studi Socratici*, Milano 2003.

<sup>113</sup> Vlastos, infatti, pur sottolineando gli errori logici commessi da Socrate, sottolineò che la valenza principale dell'*elenchos* socratico era morale dal momento che andava a confutare tesi di tipo morale.



dimostrazione della contraddittorietà delle tesi degli interlocutori, gli elementi necessari affinché una dimostrazione possa essere ritenuta valida, la differenza tra coerenza e verità. Evidenzio però che spesso sono stati estrapolati passi dal contesto e sono state analizzate solo le procedure logiche-argomentative. L'*elenchos* socratico si basava su un principio di non contraddizione inteso in senso estremamente comprensivo, tale da comprendere sia le contraddizioni in senso tecnico, sia le incoerenze, sia le proposizioni confutate via *reductio ad absurdum*. Mi sembra inopportuno imputare a Socrate degli errori logici perché all'epoca non si possedeva il bagaglio teorico della logica successiva e perché il *focus* della confutazione socratica, pur essendo su base logica, era innanzitutto morale.

Non condivido, pertanto, l'approccio di base di un lavoro di questo tipo, tuttavia ammetto la sua utilità nell'illuminare la struttura logico-formale dell'*elenchos* socratico.

Essa ad un livello basilare è così formata: l'interlocutore difende una tesi che ha proposto in merito ad una domanda di Socrate, la quale viene messa alla prova da Socrate. Socrate chiede all'interlocutore se è d'accordo o meno con alcune proposizioni (usando spesso la strategia dell'esempio) che apparentemente non sono collegate alla tesi in questione. Nel momento in cui l'interlocutore accoglie una proposizione che è in contraddizione con la tesi di partenza, Socrate indica il legame con la tesi di partenza e richiede all'interlocutore di accettare la confutazione. Le conclusioni cioè, raggiunte seguendo una pista differente rispetto alla tesi di partenza e facendo sì che l'interlocutore non si rendesse conto che erano legate alla tesi di partenza, negano la tesi di partenza.

Vlastos sottolinea come sia Socrate a dedurre le conseguenze contraddittorie della tesi di partenza e come l'interlocutore sia condotto di fronte ad esse "scalciando e protestando"<sup>114</sup>; inoltre sottolinea come sia necessario che l'interlocutore sia personalmente convinto e della tesi di partenza e delle proposizioni successive che ha accolto e che la contraddizione nasca dal fatto che l'interlocutore è convinto sia dell'una sia delle altre. Il problema nasce dal

---

<sup>114</sup> G. Vlastos, "L'*elenchos* socratico: il metodo è tutto", in G. Vlastos, *Studi socratici*, Milano 2003, p. 8.

momento che le due sono tra loro contraddittorie. Vlastos, come Giannantoni (riferendosi alla maggioranza di confutazioni indirette), sottolinea che le conseguenze contraddittorie non sono tratte dalla tesi di partenza stessa ma da conseguenze di essa. Le tesi dell'interlocutore, cioè, non sono immediatamente auto-contraddittorie.

Da un punto di vista formale, il dialogo socratico è strutturato come un dialogo tra un interlocutore principale<sup>115</sup> (che fa le domande) ed un interlocutore secondario (che fornisce le risposte), accompagnati eventualmente da uditori che nel corso del dialogo diventano interlocutori secondari o che rimangono uditori passivi.

Su di essi agisce "l'*elenchos* retroattivo", l'azione di coscientizzazione che Socrate mette in atto nei confronti dell'uditorio. La confutazione, intesa come pulizia dagli errori e come purificazione, non è esercitata direttamente verso gli uditori ma, grazie alla confutazione degli interlocutori secondari, l'interlocutore principale può "agire da dietro" anche su di loro.

Affinché l'*elenchos* possa agire all'interno di un contesto maieutico e non essere solo una strategia di negazione dell'interlocutore, l'interlocutore è chiamato a cooperare con Socrate, a dire solo ciò che pensa (essere sincero), a fornire risposte brevi, ad essere disposto a vergognarsi in pubblico e a mettere in discussione il proprio stile di vita.

Nella pulizia dagli errori, l'*elenchos*, all'interno di una prospettiva maieutica, si pone come metodo di ricerca<sup>116</sup>. L'*elenchos* viene così ad essere una ricerca<sup>117</sup> della verità condotta in maniera cooperativa, pur essendoci una marcata asimmetria tra Socrate ed il suo interlocutore; in questo si distanzia dalle strategie retoriche e dalle argomentazioni eristiche.

La relazione che sussiste tra Socrate maieuta e i suoi interlocutori è di tipo asimmetrico. Socrate, pur ribadendo di non avere conoscenze, conduce il proprio

---

<sup>115</sup> Nei dialoghi del primo periodo, cosiddetti "socratici", l'interlocutore principale è sempre Socrate. Qui preferisco usare l'espressione "interlocutore principale" perché il metodo del dialogo socratico, a mio parere, permane in tutta la produzione platonica, pur subendo una sostanziale commistione con il metodo dialettico.

<sup>116</sup> "Non si tratta di due *elenchoi* diversi, uno che cerca la verità e uno terapeutico, ma di un unico *elenchos*.", G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 154.

<sup>117</sup> Cfr. Platone, *Apol.* 28e, 29c, *Lach.* 187 e-188a.

interlocutore verso determinate piste di ricerca, indica attraverso domande fittizie<sup>118</sup> i sentieri percorribili, provoca aporie e paradossi per smascherare gli errori, orienta la ricerca verso tematiche che portino ad una messa in discussione dell'intero essere del suo interlocutore. Socrate maieuta è quindi una guida che sa dove condurre il proprio interlocutore, anche se non sa precisamente a quale tipo di conoscenza il suo interlocutore potrà arrivare. L'asimmetria tra Socrate maieuta e gli interlocutori è diversa dall'asimmetria che sussiste nella relazione tradizionale tra maestro e discepolo dove il maestro trasmette una serie di conoscenze al discepolo. L'asimmetria tra Socrate e i suoi interlocutori sottintende una salda conoscenza metodologica e un costante accompagnamento nel cammino di ricerca dell'unica verità e non una conoscenza dogmatica da impartire tipica del maestro tradizionale o una serie di armi dialettiche tese a vincere sugli interlocutori tipiche dei sofisti.

Da un punto di vista formale, quindi, l'asimmetria va sottolineata, ma non va intesa in modo antitetico rispetto all'altra importante caratteristica dei dialoghi socratici e cioè la cooperazione per la ricerca della verità.

Anche Socrate, come i retori ed i sofisti, per condurre il dialogo, si serve di alcune strategie, le quali sono una caratteristica fondamentale del dialogo socratico; esse verranno indicate nelle catalogazioni del capitolo 3 e verranno fornite delle esemplificazioni testuali di esse nel capitolo 4.

In questo capitolo si vuole sottolineare come le strategie socratiche siano modalità dialogiche particolari tendenti a cercare un certo effetto sull'interlocutore, le quali possono sembrare simili a quelle dei retori e dei sofisti ma che si differenziano da esse in base alle finalità del loro utilizzo. Per Socrate la finalità principale del dialogo è il miglioramento dell'interlocutore attraverso il disvelamento dei propri errori e l'attingimento della verità, per i sofisti la finalità è la vittoria agonica dell'interlocutore e l'ottenimento di fama, onore e gloria.

Per questo motivo, nel domandare socratico, vi è una continua richiesta all'interlocutore di mettersi in discussione all'interno di una prospettiva di "conoscenza di sé", di "cura di sé"<sup>119</sup>: Socrate ha di mira il miglioramento del

<sup>118</sup> A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa 2000.

<sup>119</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, 2003, P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, 2005.

proprio interlocutore e per fare questo ritiene che sia necessario che egli si liberi dagli errori e possa cogliere la verità.

Il modello di filosofia che ci viene proposto dai dialoghi socratici si inserisce bene nella definizione di filosofia come "arte della vita"<sup>120</sup>, come pratica quotidiana per vivere una vita degna, virtuosa e quindi felice. Attraverso un'interpretazione filosofica del detto delfico "conosci te stesso", Platone, attraverso Socrate, porta la filosofia, nella sua forma di dialogo filosofico, ad essere la più profonda educazione dell'individuo e della società.

## 2.2 Dialogo e retorica

Michel Meyer<sup>121</sup> fornisce tre definizioni di retorica che si sono avvicinate nella storia. La prima è centrata sull'uditorio, la seconda sul linguaggio e sullo stile, la terza sull'oratore. Queste tre definizioni hanno un elemento proprio caratterizzante che fa parte anche delle altre ma in maniera subordinata: la prima ha il *pathos*, la seconda il *logos*, la terza l'*ethos*.

Secondo Meyer, Platone è il fondatore della prima definizione di retorica, quella centrata sull'uditorio ed avente come elemento caratterizzante il *pathos*.

"Per lui, la retorica gioca con le parole, attraverso le quali può far dire qualsiasi cosa a chiunque, una cosa ed il suo contrario, a discapito della verità che è una ed indivisibile, in tutti i casi univoca. La retorica è una manipolazione della verità e ad essa va sostituita la filosofia che ne è l'espressione. Ovviamente la filosofia fa appello alla retorica per dimostrare le proprie tesi, ma in questi casi Platone preferisce chiamarla *dialettica*."<sup>122</sup>

"Adulare l'uditorio, per Platone, determina quindi l'insieme dell'impianto retorico.

---

<sup>120</sup> C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Roma 2004.

<sup>121</sup> Cfr. M. Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris 2010, pp. 13-23.

<sup>122</sup> "Pour lui, la rhétorique joue sur les mots, grâce à quoi on peut faire dire n'importe quoi à n'importe qui, une chose et son contraire, au mépris de la vérité qui est une et indivisible, en tout cas univoque. La rhétorique est une manipulation de la vérité, et il faut lui substituer la philosophie, qui en est l'expression. Certes, la philosophie fait appel à la rhétorique également pour justifier ses thèses, mais Platon préfère alors l'appeler *dialectique*.", M. Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris 2010, p. 14.

Per manipolare l'uditorio, l'oratore gioca con le parole, lo seduce, lo cattura, lo strega, alla fine, può arrivare a fargli credere ciò che vuole."<sup>123</sup>

Queste citazioni mettono in luce alcuni degli elementi chiave della concezione platonica della retorica. Innanzitutto la retorica si contrappone alla filosofia, la prima avendo come oggetto il verosimile, la seconda avendo come oggetto la verità. Vi è quindi un'opposizione radicale tra filosofia e retorica che in Platone è anche opposizione tra filosofia e sofistica e filosofia e politica democratica.

La retorica consiste in una manipolazione dell'uditorio attraverso giochi di parole, artifici per indurre a credere ciò che non è. Vi è quindi, nella critica platonica alla retorica la profonda consapevolezza che con un determinato uso delle parole si può far credere ciò che si vuole all'uditorio. La differenza che sussiste tra retorica e filosofia quindi si determina anche in questo modo: la retorica fa credere all'uditorio ciò che vuole (cioè ciò che per quel momento è più utile e vantaggioso per l'oratore), la filosofia, invece, presenta all'uditorio la verità.

Platone si indirizza ad un uditorio con la volontà di presentargli la verità.

Il retore si rivolge ad un indistinto uditorio, Socrate, invece, si rivolge alla persona in carne ed ossa che ha di fronte<sup>124</sup>, passando al vaglio la sua vita<sup>125</sup>.

Meyer, inoltre, sottolinea che Platone per portare messaggi all'uditorio utilizza la retorica (fa cioè anche lui uso di parole per far credere qualcosa), ma preferisce

<sup>123</sup> "Flatter l'auditoire, pour Platon, détermine donc l'ensemble de la chaîne rhétorique. Pour le manipuler, l'orateur joue sur les mots, il le séduit, le capture, l'ensorcelle et, finalement, peut parvenir à lui faire croire ce qu'il veut.", *Ivi*.

<sup>124</sup> "(...) the recurrent contrast between rhetoric (long speech) and dialogue (question and answer) indicates a crucial difference in attitude toward the other. A rhetorician like Gorgias is always concerned with the indefinite many, who listen to him, and by means of long beautiful speeches tries to keep them under control. For Gorgias "the other" is simply the object of persuasion and rule. By contrast, a philosopher like Socrates does not take the many into account, but considers his interlocutor(s) only (...). For Socrates "the other", with whom he engages in dialogue and reaches agreement, is each particular self he faces. Philosophical dialogue is realized between "you" and "me" (...)", "(...) il ricorrente contrasto tra retorica (discorso lungo) e dialogo (domande e risposte) indica una cruciale differenza nel modo di considerare l'altro. Un retore come Gorgia si rivolge ad un indifferenziato "molti" che lo ascoltano e, attraverso i bellissimi discorsi lunghi, cerca di tenerli sotto controllo. Per Gorgia "l'altro" è semplicemente il destinatario della persuasione e delle regole retoriche. Un filosofo come Socrate, al contrario, non considera i "molti" ma considera solo i propri interlocutori. Per Socrate "l'altro" con il quale dialoga e con il quale cerca l'accordo è ogni particolare persona che incontra. Il dialogo filosofico è realizzato tra "te" e "me" (...)", N. Notomi, "Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 57-61, p.59.

<sup>125</sup> Cfr. commento al *Lachete*.

chiamarla "dialettica".

Questo passaggio è molto importante per la presente ricerca perché in primo luogo indica come anche Platone usi la retorica ma operi al contempo una trasfigurazione di essa: l'utilizzare parole false o verosimili per manipolare l'uditorio si chiama "retorica", l'utilizzare parole vere per far conoscere all'uditorio la verità si chiama "dialettica" o "vera retorica".

In Platone, inoltre, è presente l'idea che nella retorica si va ad agire sulle parti basse dell'anima umana, invece con la filosofia ci si rivolge alla parte più alta, cioè l'intelletto. La retorica utilizza la persuasione, la filosofia, invece, utilizza la dimostrazione.

"Si delinea così un'opposizione di fondo nel pensiero platonico, tra due tipi eterogenei di discorso, il discorso dialettico-dimostrativo ed il discorso persuasivo. Il secondo, se prescinde dal primo e persegue la persuasione senza verità, alla maniera della retorica sofistica, è da respingere senza riserve. Se invece si pone al suo servizio, facendosi strumento della sua divulgazione, della sua trasformazione in cultura vissuta dell'intera popolazione, non solo ha un valore positivo, ma è la condizione inderogabile, perché la verità filosofica e scientifica divenga forza concretamente operante nella storia umana."<sup>126</sup>

Nei primi dialoghi socratici, Socrate si trova nella situazione di voler migliorare il proprio interlocutore; per far questo utilizzerà la retorica<sup>127</sup> ma fornirà ad essa finalità differenti rispetto a quelle dei retori.

Per i primi dialoghi socratici non è ancora possibile parlare di "dialettica", tuttavia anche nel metodo del dialogo socratico è possibile rinvenire la dicotomia che sussiste tra retorica e dialettica. Nei primi dialoghi, però, Platone e Socrate non si rivolgono solo alla parte più alta dell'anima degli interlocutori, uditori e pubblico, ma utilizzano anche il canale emotivo-passionale tipico della retorica. I primi dialoghi, cioè, sono ricchi di riferimenti alle emozioni di Socrate e dei suoi interlocutori; in essi viene indicato che un lavoro su di esse può orientare il dialogo in un modo o in un altro. L'emozione della vergogna, soprattutto, è un

<sup>126</sup> G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, p. 9.

<sup>127</sup> Diogene Laerzio scrive: "Fu anche abile nell'arte retorica, come dice pure Idomeneo, ma anche, secondo la testimonianza di Senofonte, i Trenta gli impedirono d'insegnare l'arte della parola.", Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 2, cap. 20.

elemento chiave affinché l'*elenchos* socratico possa andare a buon fine.

Nei primi dialoghi socratici è rintracciabile, quindi, l'utilizzo positivo di una retorica che vada ad agire sulle emozioni (diversamente dai dialoghi successivi che utilizzano il metodo dialettico) ed è possibile quindi, a mio parere, trovare in questo un legame con la definizione aristotelica di retorica la quale, per condurre alla verità, privilegia un lavoro sul *logos* (essendo la retorica una tecnica di persuasione attraverso il *logos*) ma facendo questo non nega la possibilità di utilizzare il piano emotivo ed incidere, grazie ad esso, sugli uditori<sup>128</sup>.

Pur essendoci in tutti i dialoghi platonici un'opposizione tra retorica e filosofia, Platone utilizza sempre la retorica, chiamandola "vera retorica" o "dialettica". Nei dialoghi socratici vi è, tuttavia, una maggiore vicinanza tra metodo socratico e retorica tradizionale dovuta all'utilizzazione di una psicagogia che opera non solo mediante il *logos* ma anche mediante le emozioni.

Secondo Erler "la nuova forma di retorica diventa uno strumento di terapia dell'anima socratico-platonica. (...) la vera retorica, al contrario, deve servire alla cura dell'anima come ci si dovrebbe aspettare anche dalla vera politica."<sup>129</sup>

La vera retorica, che è la filosofia dialettica, è connessa alla vera politica: entrambe dovrebbero tendere al miglioramento dei propri interlocutori.

οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἐάν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἐάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη.

Sarà, dunque, tenendo l'occhio fisso a tutto questo che quel tipo di retore, il bravo e buon retore, rivolgerà alle anime ogni suo discorso, e a tale fine volgerà ogni sua azione, e tutto ciò che concederà al popolo, quando lo concederà, tutto ciò che proibirà, quando proibirà, tutto farà avendo sempre il pensiero a quest'unico scopo, che nelle anime dei suoi concittadini s'ingeneri la giustizia e l'ingiustizia scompaia,

<sup>128</sup> Aristotele, *Retorica* libro II.

<sup>129</sup> M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 72.

s'ingeneri la temperanza e la dissolutezza scompaia, s'ingeneri ogni altra virtù ed il vizio venga estirpato.<sup>130</sup>

La maieutica platonica, anche negli aspetti letterari, tende ad un miglioramento etico-politico dell'interlocutore e della *polis*.

Platone è uno scrittore in grado di mettere in atto differenti strategie retoriche a seconda dei casi e delle finalità<sup>131</sup>.

Platone probabilmente<sup>132</sup> fu anche l'inventore del termine *retorike*, il quale ricorre spesso all'interno del *Gorgia*, pur non essendo l'inventore della retorica<sup>133</sup>.

Analizziamo, quindi, le teorie della retorica presenti specialmente nel *Fedro* e nel *Gorgia*.

Dalla lettura del *Fedro* emerge che i contenuti filosofici di ogni dialogo sono adattati alla personalità e alle capacità conoscitive degli interlocutori, degli uditori e del pubblico<sup>134</sup>.

L'analisi letterale, che assumo in questa ricerca, dà spicco agli effetti del testo sull'*audience*<sup>135</sup>; questo permette anche, quindi, di cogliere gli aspetti retorici presenti nei primi dialoghi socratici.

ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ

<sup>130</sup> Platone, *Gorg.* 504 d-e.

<sup>131</sup> Cfr. Interpretazione letteraria esposta nel cap. 1. Tuttavia anche altri interpreti, pur non partendo da un punto di vista letterario, sottolineano questo aspetto. Ad esempio, la Nussbaum afferma: "La critica platonica alla tragedia e la stessa scrittura platonica rivelano un'acuta consapevolezza circa la relazione che, quando si scrive, intercorre tra la scelta di uno stile ed il contenuto di una certa concezione filosofica, tra una concezione della natura dell'anima e una intorno al modo corretto di rivolgersi ad essa quando si scrive.", M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, p. 257.

<sup>132</sup> Cfr. D. Schiappa, "Did Plato coin *rhetorike*?", in *American Journal Of Philology*, 441 (1990), pp. 457-470. Per una descrizione della possibilità o meno di Platone come inventore della parola (l'altra possibilità è che sia stata inventata da Alcidimante), cfr. anche L. Pernot, *La Retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo 2006, pp. 33-35.

<sup>133</sup> Cfr. per la tradizione retorica antecedente, Platone, *Phaedr.* 266d-269 d e L. Brisson, "Quelques manuels de rhétorique antérieurs à Platon et à Aristote", in L. Brisson, P. Chiron (ed.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Vrin, Paris 2010, pp. 35-47.

<sup>134</sup> Lo stesso Diogene Laerzio, nel libro dedicato a Platone, parlando del dire retto, afferma che esso è determinato da ciò che bisogna dire, da quanto bisogna dire, dalla persona a cui bisogna rivolgersi, dal tempo in cui bisogna dire. Tutti questi elementi dipendono, in ultima analisi, da chi è il proprio interlocutore. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 95.

<sup>135</sup> "Form and content are further reciprocally related by means of Plato's preoccupation with the effects of literary characterization on the moral character of an audience.", "Forma e contenuto sono collegati reciprocamente per mezzo dell'attenzione di Platone sugli effetti della caratterizzazione letteraria sul carattere morale di un pubblico", R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, p. 2.



λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ συμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνο γιγνόμενον;

Forse che la retorica, presa nel suo complesso, non è una specie di arte per dirigere le anime attraverso le parole, e non solo nei tribunali e nelle altre riunioni pubbliche, ma anche in conversazioni private? Forse che questa non è la stessa, tanto nelle questioni minime che in quelle grandi e il suo giusto uso non è meno prezioso riguardo le materie più gravi, come quelle più leggieri? <sup>136</sup>

Platone, come ho scritto precedentemente, sottolinea che la retorica deve essere un'arte votata alla verità; affinché ciò avvenga, la persona che se ne serve deve conoscere la differenza tra il bene e il male, per poter condurre i suoi interlocutori verso il bene. Se così non fosse e se diventasse solo una tecnica ad uso dei sofisti e dei politici, la retorica è da condannare.

Foucault<sup>137</sup> sottolinea che in Platone l'opposizione tra retorica e filosofia è segnata anche dall'utilizzo della libertà di parola (*parresia*): la filosofia utilizza il *logos* che dice la verità, la retorica utilizza il *logos* che non è capace di essere veritiero<sup>138</sup>. A partire dal periodo della Guerra del Peloponneso, la critica di chi utilizzava la *parresia* negativamente era tipica dell'ambiente aristocratico; la critica di Platone alla retorica assume, quindi, anche un significato politico; è necessario, però, non ridurla a questo e considerare l'atteggiamento particolare di Platone nei confronti della politica. In merito alla libertà di parola, però, devo sottolineare come né i filosofi né i retori fossero liberi di dire tutto quello che volevano. I filosofi dovevano rispettare la verità, i retori dovevano rispettare ciò che il pubblico, chi li pagava o il partito più forte voleva sentirsi dire<sup>139</sup>. Neanche il retore, quindi, era così libero; tuttavia quando viene sottolineato da Platone che un retore può dire tutto ed il contrario di tutto si intende che il suo discorso non

<sup>136</sup> Platone, *Phaedr.*, 261 a5-b2.

<sup>137</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996, p. 10.

<sup>138</sup> Foucault, tuttavia, sottolinea come questa fosse la particolare posizione platonica perché evidenzia come alcuni oratori, specialmente Isocrate, sottolineassero la necessità di un dire veritiero e capace di parlare chiaro e di criticare la società. *Ibidem*, pp. 53-56.

<sup>139</sup> Questa, ovviamente, è l'immagine della retorica che appare in Platone. Infatti, se consideriamo la retorica di Isocrate, è necessario sottolineare la sua invettiva e critica al potere dell'epoca.

persegue la verità ma qualcos'altro ( i favori del pubblico).

ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν  
ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον  
ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους  
μεμελετηκῶς πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τιν' ἄ<ν> οἶει  
μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν

Quando allora l'oratore, ignorando il bene e il male, cerca di persuadere una città ignara delle stesse cose come lui, non lodando un misero asino come se fosse un cavallo, ma lodando il male come se fosse bene, e quando, dopo aver fatto uno studio delle opinioni delle masse, le persuade a fare il male invece del bene, quale frutto mai credi che l'arte oratoria raccoglierà dal seme che ha gettato? <sup>140</sup>

Le tecniche retoriche gettano come dei semi nelle anime degli interlocutori, le quali daranno dei frutti di una determinata natura a seconda della natura del seme gettato.

Platone è consapevole delle potenzialità del linguaggio retorico e delle sue tecniche; se ne servirà nei dialoghi per mettere in atto il suo progetto educativo attraverso la figura di Socrate ma con una grande ed importante differenza rispetto alla retorica tradizionale: la conoscenza del bene e lo scopo morale devono essere alla base del suo utilizzo<sup>141</sup>.

Kahn, assumendo la teoria sulla retorica presente nel *Fedro* come rappresentativa dello stile platonico, sostiene che nei dialoghi socratici vi sia l'adattamento alla personalità degli interlocutori. Aggiunge che così facendo, Platone faceva in modo che il pubblico, affascinato dalla figura di Socrate, scegliesse di intraprendere un cammino filosofico e di rifiutare un cammino sofistico<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> Platone, *Phaedr.*, 260 c3-d1.

<sup>141</sup> "(...) cette volonté de modifier le comportement d'une masse d'êtres humains pose d'emblée un problème éthique et politique. Là se situe la véritable enjeu.", "(...) questa volontà di modificare il comportamento di un gruppo di persone pone subito il problema etico e politico. La posta in gioco è infatti la verità.", L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, 1 Sauver les mythes*, Paris 1996, p. 15.

<sup>142</sup> "If we assume that Plato's practice, throughout his literary career, corresponds *grosso modo* to the rhetorical theory of the *Phaedrus*, it follows that the philosophical content of each dialogue is adapted to the personality and understanding of the interlocutors. (...). As the choice of interlocutors indicates, Plato's intended audience for these dialogues includes not only professional philosophers and beginners in philosophy but also the general public, and in

Mi sembra estremamente importante questa posizione di Kahn perché sottolinea l'attenzione platonica allo stile, alla caratterizzazione dei personaggi e alla volontà di incidere su un pubblico. Tuttavia mi sembra un po' esagerata nel momento in cui sostiene che Platone avesse architettato, fin dai primi dialoghi, un piano educativo per condurre l'*audience* alla scelta della vita filosofica nell'emulazione di Socrate e per permettergli, così, di essere preparato per comprendere la filosofia platonica che sarebbe stata esposta a partire dalla *Repubblica* e dal *Fedone*. Mi sembra esagerata perché mi sembra difficile che uno scrittore, oltre che un filosofo, possa decidere di non esporre, per una serie di anni, alcune dottrine perché vuole prima preparare il suo pubblico; inoltre, non abbiamo prove testuali di questo "progetto" platonico.

Tuttavia, ritengo che l'interpretazione di Kahn possa essere assunta ad un livello minimale e cioè accogliendo in pieno la proposta di considerare la consapevolezza platonica di andare ad incidere su un pubblico grazie alla forma stilistica e alla caratterizzazione dei personaggi presente nei suoi dialoghi socratici.

Platone, nella *Repubblica*<sup>143</sup>, sostiene che vi deve essere un controllo da parte dello stato delle opere fruibili dalla popolazione; esse possono essere la più buona educazione delle persone come la loro più grande diseducazione.

Non vi è tuttavia una differenza tra lo stile platonico e lo stile retorico solo in

---

particular the young men in search of themselves, in search of knowledge, or in search of a career, men who in the fifth century would have sat at the feet of the sophists and who in Plato's own day might be tempted by the lessons of Isocrates or Antisthenes. To attract these young men and to assure Socratic philosophy a place of honor and respect within Greek culture as a whole, Plato employed his talents lavishly to create a vivid, imposing portrait of Socrates, in works of such high literary quality that they would be guaranteed a broad and on the whole sympathetic audience.", "Se noi presumiamo che la pratica di Platone, in tutta la sua carriera letteraria, corrisponda grosso modo alla teoria retorica del *Fedro*, ne consegue che il contenuto filosofico di ogni dialogo è adattato alla personalità e alla capacità di comprensione degli interlocutori. (...). Come indicato dalla scelta degli interlocutori, il pubblico scelto da Platone per questi dialoghi non solo include filosofi professionisti e principianti in filosofia ma anche il pubblico generale, ed in particolare i giovani uomini in ricerca di se stessi, in ricerca di conoscenza o in ricerca di una carriera, uomini che nel quinto secolo sarebbero stati allievi dei sofisti e che nei tempi di Platone sarebbero stati tentati dalle lezioni di Isocrate o di Antistene. Per attirare questi giovani uomini ed per assicurare alla filosofia socratica un luogo di onore e rispetto all'interno della cultura greca, Platone mise prodigamente i suoi talenti, per creare un ritratto vivido ed imponente di Socrate, in lavori di una così alta qualità letteraria che avrebbe garantito un grande margine di proseliti.", C. H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, p. 380.

<sup>143</sup> Platone, *Resp.*, libro X.

quanto a finalità morali e contesto veritativo; vi è anche una differenza in merito al tipo di linguaggio scelto, che non vuole "drogare" l'anima attraverso artifici che vadano a toccare le parti non razionali dell'anima (pur utilizzando nei primi dialoghi una retorica volta verso le emozioni), bensì vuole ridestare la sua parte intellettuale.<sup>144</sup>

Su questo aspetto, abbastanza condiviso dagli interpreti, si inserisce un'interpretazione differente proposta da Rossetti<sup>145</sup>. Egli infatti ritiene che Socrate adoperasse uno stile emotivo, volto a smuovere le emozioni dell'interlocutore, con la finalità di ingannare l'interlocutore stesso. La strategia che andava ad incidere sulle emozioni era in qualche modo preparatoria all'esposizione di ciò che Socrate voleva far pensare al suo interlocutore (e al pubblico). La preparazione emotiva, la quale creava una particolare atmosfera, era funzionale a far accettare all'interlocutore il pensiero di Socrate<sup>146</sup>. Rossetti afferma che non è nella forza degli argomenti che risiede la forza del dialogo socratico, essi spesso sono mancanti o erronei, bensì nelle sue tecniche retoriche che fanno uso, tra l'altro, delle emozioni<sup>147</sup>. Rossetti cita ad esempio il *Fedone*: in questo dialogo un'atmosfera di emozionante venerazione nei confronti di Socrate, fa sì che gli interlocutori amici (ed il pubblico) siano portati a credere alle teorie ultramondane che Socrate veicola. Non solo grazie ad un uso retorico delle emozioni, ma anche grazie a delle strutture comunicative ben protette (che rendono i testi platonici inespugnabili ed insondabili), Platone, secondo Rossetti,

---

<sup>144</sup> "Questa conversazione è deliberatamente piatta e spoglia. Ha rifiutato ad arte l'artificio. Mettere sulla pagina un discorso come questo significa di per sé dichiarare la propria differenza dai poeti e dai retori, che dispiegano le risorse del ritmo e delle figure per influenzare gli elementi non intellettuali dell'anima. Questo discorso è calcolato per non drogare, commuovere o influenzare.", M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, p. 268.

<sup>145</sup> Cfr. ad esempio, L. Rossetti, "La rhétorique de Socrate", in G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat, *Socrate et les Socratiques*, Paris 2001, pp. 161-185. L. Rossetti, "Le côté inauthentique du dialoguer platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 99-118.

<sup>146</sup> "car souvent il se meut tel un prestidigitateur ou un ensorceleur qui nous attire avec beaucoup de force dans son optique", "perché spesso lui si pone come un prestigiatore o un ammaliatore che ci attira con molta forza ad accogliere il suo punto di vista", *Ibidem*, p.101.

<sup>147</sup> "Ce n'est donc pas dans la qualité de ses arguments ou dans le bien-fondé de ses contre-exemples que réside la véritable force de ses entretiens dialogiques.", "Non è dunque la qualità dei suoi argomenti o nella fondatezza dei contro-esempi che risiede la vera forza dello scambio dialogico.", L. Rossetti, "La rhétorique de Socrate", in G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les Socratiques*, Paris 2001, pp. 161-185, p. 175

è in grado di spingere l'interlocutore verso determinate posizioni. L'interlocutore, il pubblico ed il lettore, attraverso un meccanismo di identificazione con Socrate o con gli altri interlocutori principali è portato ad aderire alle tesi di questo e non a quelle degli interlocutori secondari, se sono avverse a quelle di Socrate. Il meccanismo di identificazione è reso possibile anche dall'asimmetria che sussiste tra Socrate (o gli altri interlocutori principali) e gli interlocutori secondari. L'asimmetria fa sì che le posizioni degli interlocutori secondari appaiano sbagliate. Nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, dove gli interlocutori secondari hanno poche battute e si limitano ad asserire e ad approvare ciò che dice l'interlocutore principale, questo meccanismo è ancora più chiaro. I "sì" rituali significano prima di tutto "ho capito bene", "prosegui, ti seguo", ma anche (e questo va ad incidere sull'indicare che le tesi dell'interlocutore principale sono quelle vere) "tu hai ragione", "è vero", "la tua argomentazione funziona bene"<sup>148</sup>. In questo modo, gli interlocutori assolvono al compito di rinforzare l'affermazione delle tesi dell'interlocutore principale. Vi sono, inoltre, delle formule di passaggio<sup>149</sup>, che fanno sì che l'interlocutore si accontenti della teoria offertagli e che non sia spinto né a criticarla né a volerne sapere di più.

Rossetti sottolinea, contrastando le interpretazioni maieutiche, che l'interlocutore (ed il pubblico) non erano così liberi di proseguire autonomamente la ricerca, che i dialoghi non sono così aperti come si crede. Rossetti, cioè, come gli interpreti della lettura maieutica sottolinea che i dialoghi vanno ad incidere sul pubblico ma questa azione non è per permettere al pubblico di operare una ricerca in prima persona ma per influenzarlo e per fargli accettare determinate teorie.

In merito a questa interpretazione, oltre al fatto che non mi sembra evidente che Platone nei primi dialoghi veicoli delle teorie o che il suo linguaggio sia così criptico ed enigmatico, devo sottolineare che Rossetti, in linea generale, si riferisce al Socrate che possiamo conoscere attraverso tutte le testimonianze e non

---

<sup>148</sup> Un esempio, con citazioni testuali, è compiuto in L. Rossetti, "Sulla struttura macro-retorica del *Filebo*", in P. Cosenza (ed.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, pp. 321-352.

<sup>149</sup> Cfr. per l'indicazione dei passaggi, L. Rossetti, "Le coté inauthentique du dialoguer platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 99-118, pp. 106-107.

solo attraverso quella platonica<sup>150</sup>. Ora comunque possiamo analizzare se nel Socrate platonico troviamo questo aspetto sottolineato da Rossetti.

Chiaramente, nei primi dialoghi socratici, troviamo tecniche retoriche che utilizzano il piano emotivo degli interlocutori; con il passare del tempo, queste tecniche verranno mano a mano sostituite (anche se mai del tutto) dalla tecnica dialettica che poggia sul riconoscimento dell'evidenza di un argomento<sup>151</sup>.

Ciò potrebbe portare a due posizioni interpretative: la prima tendente a mostrare un'evoluzione platonica rispetto alla rappresentazione dello stile socratico, se Rossetti ha ragione a descrivere in tal modo lo stile retorico socratico; la seconda potrebbe indicare che Platone, se costruisce un dialogo con interlocutori non esperti di filosofia fa utilizzare a Socrate tecniche retoriche che smuovono il piano emotivo, se ,invece, costruisce un dialogo con interlocutori esperti di filosofia, la tecnica utilizzata è quella del riconoscimento dell'evidenza di un ragionamento o di un percorso diairetico.

Tuttavia, anche se una delle due posizioni fosse corretta, devo comunque distanziarmi fortemente dalla posizione di Rossetti; essa ha alla base una concezione di Socrate e delle finalità platoniche nello scrivere dialoghi socratici, completamente differente da quella presente in questa ricerca.

Anche se alcuni aspetti da lui evidenziati sono corretti (ad esempio l'asimmetria e l'indirizzarsi al piano emotivo degli interlocutori) essi assumono un significato differente se li si considera utilizzati da un Socrate subdolo e da un Platone che vuole ingannare i lettori o se utilizzati da un Socrate "maestro anti-tradizionale" e da un Platone politico e riformatore.

L'asimmetria va contestualizzata all'interno di un contesto educativo; esso richiede che vi sia un maestro ed un discente. Tuttavia il rapporto tra i due è diverso dall'asimmetria che si instaura tradizionalmente perché la maieutica richiede che il maestro conosca i mezzi per fare in modo che il discente possa partorire e non che insegni una teoria. L'asimmetria, cioè, è funzionale affinché ci

---

<sup>150</sup> Cfr. per un confronto operato da Rossetti tra il Socrate platonico e il Socrate di altre fonti, L. Rossetti, "A context for Plato's dialogues", in A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (I)*, Barcelona 2007, pp. 15-32.

<sup>151</sup> L. Brisson, "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 209- 226.

possa essere la ricerca della verità, ma essa non significa che Socrate impartisca delle teorie. Questa finalità pedagogica viene agita anche da Platone nel rapportarsi al suo pubblico. Attraverso l'*elenchos* retroattivo Socrate può incidere sull'uditorio presente nel dialogo e Platone sull'uditorio presente alla lettura del dialogo. Se un componente dell'uditorio si identifica con il Callicle del *Gorgia* attraverso l'*elenchos* retroattivo può venire depurato nel senso che si rende conto, prima di tutto, che i politici contemporanei non sono degni di svolgere il loro compito e, in secondo luogo, che ciò in cui crede è erroneo. In merito al rivolgersi al piano emotivo degli interlocutori sono completamente d'accordo ed in questa ricerca indico una serie di passi testuali dove è possibile rintracciare questa strategia. Tuttavia questa non va mai considerata come l'unica strategia socratica o la principale. Essa è comunque inserita all'interno di un processo maieutico dove il riconoscimento intellettuale dell'errore e la scoperta della verità gioca il ruolo principale. Socrate e Platone utilizzano sì il piano emotivo ma sempre in relazione con il piano intellettuale.

Per quanto riguarda la seconda posizione, ci troveremmo conformi a quanto dice Aristotele nella *Retorica* in merito agli interlocutori: se la tecnica retorica ha a che fare con un contesto giudiziario, dove in breve tempo bisogna convincere interlocutori non filosofi, essa si servirà di tecniche che portano ad un coinvolgimento emotivo; se invece gli interlocutori saranno filosofi, la retorica potrà manifestarsi nella sua forma più alta e cioè portare al riconoscimento del vero grazie alla bontà dell'argomentazione e del ragionamento.

È vero che a volte Socrate, utilizzando tecniche retoriche (ma non solo) inganna i suoi interlocutori. La finalità socratica e platonica, tuttavia, non si esaurisce nel voler ingannare gli interlocutori come sostiene Rossetti. Se gli interlocutori che vengono ingannati sono dei modelli negativi del loro tempo, l'inganno fa sì che si possa mettere in atto l'*elenchos* retroattivo sul pubblico. Tuttavia, su tutti gli interlocutori l'inganno può portare ad un giovamento: la pulizia dagli errori. Erler sottolinea che "questa forma di inganno, però, non va affatto giudicata in maniera moralmente negativa"<sup>152</sup> e cita a prova di questa affermazione alcuni passi della

---

<sup>152</sup> M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 76.

*Repubblica*<sup>153</sup> nei quali si sostiene che l'inganno può essere necessario per governare rettamente. Erler è consapevole che a volte le strategie socratiche fanno sì che gli interlocutori falliscano nel tentativo di difendere la propria tesi. Il fallimento non è imputabile a Socrate ma agli errori presenti nelle tesi degli interlocutori che Socrate ha solo smascherato. Di nuovo, l'inganno è volto ad una messa in luce degli errori e quindi è all'interno di una prospettiva volta al miglioramento dell'interlocutore.

Il senso della pratica dialogica e della costruzione di dialoghi scritti da parte di Platone giace nella consapevolezza platonica del potere della parola e della sua capacità di cura. Sia nel *Gorgia* sia nel *Fedro* abbiamo individuato i passi nei quali Platone sostiene che la vera retorica ha come oggetto la guida e la terapia dell'anima e ha come fine il benessere del destinatario, sia esso un interlocutore del dialogo, sia esso un cittadino della *polis*.

Nel *Carmide*, troviamo un passo molto importante che, all'interno di una metafora medica, propone la parola incantatrice<sup>154</sup> (incanto: *epodai*) come cura per l'anima e come stimolo alla nascita della saggezza.

θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωδαῖς τιςιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἥς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν.

L'anima, o beato, si cura con certi carmi magici che sono poi i discorsi belli, dai quali cresce nelle anime la saggezza. Quando questa sia cresciuta e sia là presente, allora è facile dare salute al capo e al resto del corpo.<sup>155</sup>

La bellezza, seguendo il discorso di Diotima<sup>156</sup> presente nel *Simposio*, è uno dei più efficaci punti di partenza per la ricerca filosofica. I bei discorsi, fanno parte del percorso che Diotima propone per innalzare l'anima alla conoscenza del Bello

<sup>153</sup> Platone, *Resp.* 331c, 389 b-c, 414 b-415a).

<sup>154</sup> In merito al ruolo dell'incanto, cfr. L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982.

<sup>155</sup> Platone, *Charm.*, 157a1-b1.

<sup>156</sup> Platone, *Symp.*, 201 d-212 c.



in sé. Possiamo quindi dire, in merito al nostro tema, che Platone non condanna la parola adornata *tout court*, ma solo quella che non ha una finalità morale. Essa, inoltre, se non presenta anche i caratteri di giustizia e verità, in ultima analisi, non è nemmeno bella.

Per cogliere a pieno gli elementi di critica platonica nei confronti della retorica è necessario riferirsi al *Gorgia*, dove grazie al dialogo tra Socrate e Gorgia, tra Socrate e Polo e poi tra Socrate e Callicle, si coglie chiaramente il nesso tra retorica e politica.

Nel dialogo tra Socrate e Gorgia emerge la definizione base di retorica come "scienza dei discorsi" (*Gorg.* 449c-450c) e la successiva specificazione di "arte dei discorsi politici" (450c-451a). I discorsi hanno la capacità di persuadere (452e-454d) e ciò emerge chiaramente nei contesti giudiziari e di assemblee pubbliche, ma conducono l'uditorio verso una credenza e non verso un sapere del giusto e dell'ingiusto (454e-455a).

Quintiliano, nel suo manuale di retorica<sup>157</sup>, fornì le varie definizioni presenti nell'antichità, sottolineando che la principale fu quella di "*vis persuadendi*", "potere di persuadere", indicando che il potere della retorica risiedeva nel potere della parola. Questo potere si esercitava specialmente nei contesti pubblici, specialmente di tipo politico e giudiziario, perché lì, grazie a buone doti retoriche, una persona poteva salvarsi da una pena o poteva raggiungere i favori politici.

Secondo Pernot, la retorica è ancorata alla società<sup>158</sup> e, per comprendere la retorica antica, è necessario riferirsi alle strutture socio-politiche dell'Atene del quinto-quarto secolo. La società ateniese dell'epoca era agganciata alla dimensione pubblica, l'individuo trovava la propria identità nel pubblico, le decisioni venivano prese pubblicamente, i tribunali erano gestiti in maniera pubblica ed ogni persona doveva essere in grado di difendersi autonomamente.

È questo il contesto nel quale è nata la retorica ad Atene<sup>159</sup> e dove è possibile comprendere la sua definizione come "forza di persuadere" e dove, di

---

<sup>157</sup> Quintiliano, *Insistitutio oratoria*, 2, 15.

<sup>158</sup> L. Pernot, *La Retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo 2006, p. 8.

<sup>159</sup> Per un quadro dettagliato cfr. L. Pernot, *La Retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo 2006, pp. 37- 52.

conseguenza, è possibile rintracciare le critiche di Platone ad essa.

Platone non accettava la degenerazione politica dei suoi tempi, non condivideva la gestione democratica del potere, non riteneva adatta l'educazione del tempo, giudicava aspramente la giustizia del tempo che era arrivata a condannare a morte il suo maestro Socrate. A tutti questi fattori era collegata la retorica come uno degli strumenti principali che li faceva funzionare; ne consegue inevitabilmente che Platone la criticasse con fermezza.

"In quanto avversario della democrazia, Platone non può che denunciare l'arte oratoria che è uno degli elementi costitutivi di questo regime."<sup>160</sup>

Nel dialogo con Polo, Socrate si concentra sul rapporto tra retorica ed *audience* e sottolinea come la retorica ha lo scopo di soddisfare il pubblico (462 a-e), di ricercare i suoi favori; per fare questo la retorica adula il pubblico con bei discorsi (462e-465e). Per Polo il retore è potente come un tiranno perché può, grazie ai discorsi, far uccidere una persona, farla esiliare, etc. (465e-468e). Il legame tra retorica e politica emerge ancora più chiaramente con l'intervento di Callicle, dove si arriva a porre un'antitesi netta tra filosofia e retorica nella gestione politica della città, dove la retorica arriva a manifestarsi per quello che è, una tecnica immorale per manipolare l'uditorio e, di converso, si richiama al fatto che solo la filosofia è la scienza che conosce il giusto.

Attraverso una serie di rivelazioni progressive le maschere cadono e Callicle svela con brutalità ciò che si nascondeva in germe nel rispettabile discorso di Gorgia: la retorica è immorale, è il mezzo per avere successo nella città, per salvarsi la vita, per conquistare una libertà che non è altro che licenza e per prendere il potere ad ogni costo."<sup>161</sup>

La retorica è così collegata alla scelta della forma di vita, alla scelta personale di chi voler essere nella vita, se qualcuno che per avere il potere sceglie di commettere ingiustizie o se qualcuno che per la giustizia è pronto a perdere la vita. L'oratore nel momento in cui pronuncia i suoi discorsi, dona un'immagine

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 57.

di sé al pubblico.

"Nella persuasione non ha un ruolo solo il ragionamento, ma anche l'*ethos*. Non si tratta qui della reputazione dell'individuo che pronuncia il discorso, ma dell'immagine di sé che propone al pubblico pronunciando il suo discorso."<sup>162</sup>

Alla fine del *Gorgia* Socrate sottolinea la grande demarcazione che sussiste tra filosofia e retorica che in un'ultima analisi è una differenza di forma di vita e di valori di riferimento che la reggono. Nella filosofia l'importante è *essere* una persona giusta. Con il mito finale Socrate indica come la ricompensa di una forma di vita degna potrà non essere trovata nella vita terrena ma sarà ottenuta in un "tribunale celeste".

Anche nel *Gorgia*, come indicato nel commento ai passi del *Fedro*, della *Repubblica* e del *Carmide*, è possibile rintracciare una valenza positiva della retorica. Essa sussiste solo se la persuasione è tesa a migliorare le anime dei cittadini dicendo solo ciò che è giusto e vero (*Gorg.* 503-504) ed in questo caso essa viene ad essere la "vera retorica" (517 a).

La "vera retorica" al servizio della filosofia si incarna nel metodo del dialogo socratico e nella dialettica platonica. Divenendo dialogo e dialettica essa non è più "retorica" bensì "filosofia". La filosofia utilizzerà la persuasione, propria della retorica, al servizio della verità e avendo di mira il miglioramento degli interlocutori. Nell'utilizzazione di tecniche persuasive e riferendosi al regno della *doxa* la filosofia non potrà propriamente educare il proprio interlocutore ma potrà mettere in atto il primo passo necessario per cercare di condurlo alla ricerca dell'*episteme*. Questo primo passo è necessario con determinati interlocutori, quelli cioè che, non essendo filosofi, sono più restii ad abbandonare le proprie false opinioni e a ricercare la verità o quelli che non sono in grado di seguire un'argomentazione di tipo logico-dialettico. Questo uso della persuasione in base agli interlocutori e ai destinatari è rintracciabile nei dialoghi socratici e nelle

---

<sup>162</sup> "Dans l'argumentation, il faut faire entrer non seulement le raisonnement, mais aussi l'*ethos*. Il s'agit ici non de la réputation de l'individu qui prononce le discours, mais de l'image qu'il donne de lui au public en prononçant son discours.", L. Brisson, "Quelques manuels de rhétorique antérieurs à Platon et à Aristote", in L. Brisson, P. Chiron (ed.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Vrin, Paris 2010, pp. 35-47, p. 42.

*Leggi*<sup>163</sup> ma è presente anche negli altri dialoghi, specialmente nei passi in cui Platone decide di utilizzare il mito.

### 1.3 Dialogo e dialettica

Il passaggio dalla forma dialogica socratica alla dialettica può essere considerato anche come il passaggio da un "Platone socratico" ad un "Platone dialettico"<sup>164</sup> e gli interpreti si suddividono in coloro che vedono una continuità (e ritengono che i concetti socratici siano diventati le idee) e in coloro che vedono una rottura.

Io mi colloco tra coloro che vedono una continuità per una serie di ragioni che espongo qui di seguito.

Già Diogene Laerzio, nella sua *Vita di Platone*, indicava una continuità, almeno a livello esteriore, tra dialogo e dialettica<sup>165</sup> e probabilmente (se accettiamo la proposta di Giannantoni<sup>166</sup> di interpretare l'"esaminare le cose dette" come definizione del dialogo socratico) anche Aristotele<sup>167</sup>.

I termini "dialogo" e "dialettica" sono, a livello etimologico, legati l'un l'altro ed esprimono entrambi un processo comunicativo (discussione) tra due parti mediante il *logos*.

È importante osservare la ricorrenza della parola *dialeghestai*<sup>168</sup>, cogliendone gli svariati significati, per cogliere come essa sia presente nell'intero *corpus platonicum*, sia nei dialoghi socratici sia nei dialoghi dialettici e per dedurre, quindi, una profonda continuità tra "dialogo" e "dialettica". La parola *dialektike* e

---

<sup>163</sup> Sarebbe interessante, ma non è questo il luogo, domandarsi come mai l'uso della persuasione sia presente specialmente nei primi dialoghi socratici e nell'ultima opera platonica. Questo tema è collegato a quello dell'evoluzione del pensiero platonico in merito alla possibilità di educazione filosofica sul quale rinvio per alcune, anche se non esaustive, riflessioni al capitolo 5.

<sup>164</sup> In base a questo si compie la periodizzazione in periodi, considerando i dialoghi socratici come "i primi dialoghi" ed i dialoghi dove compare la dialettica come "i dialoghi della maturità". Tuttavia, già Irwin evidenziò come in alcuni dialoghi considerati del primo periodo (*Gorgia*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Menone*) Socrate utilizzi la dialettica. Cfr. T. Irwin (ed.), *Plato's Gorgias*, Oxford 1979, p. 111,

<sup>165</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap. 48, cap. 87

<sup>166</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 15.

<sup>167</sup> Aristotele, *Met.* A 6. 987 b 31-33.

<sup>168</sup> Cfr. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001, pp. 345-352.

i suoi derivati<sup>169</sup> ricorre di meno e, per quanto riguarda i dialoghi socratici, solo nell'*Eutidemo* e nel *Menone*. Questo può far pensare a come essa sia una specificazione del *dialeghestai* sopraggiunta successivamente e specifica di alcuni dialoghi (*Repubblica*, *Sofista*, *Filebo*, *Fedro*, *Politico*, *Teeteto*, *Cratilo*).

Zenone viene riconosciuto come fondatore della dialettica, avendo elaborato il metodo dell'affermazione della verità attraverso la *reductio ad absurdum*; Platone, tuttavia è stato il primo ad aver teorizzato il procedimento ed ad avergli attribuito caratteristiche filosofiche. Infatti, nella *Repubblica*<sup>170</sup>, Platone arriva ad identificare filosofia e dialettica (essendo, quest'ultima, la scienza più alta che permette di cogliere la verità) e filosofo e dialettico (essendo la dialettica la disciplina propria del filosofo).

Secondo Giannantoni<sup>171</sup>, a parte le differenze stilistiche e metodologiche, l'opposizione alla sofistica e l'oratoria sarebbe uno dei tratti comuni che permette di cogliere la continuità tra il "Platone socratico" ed il "Platone dialettico"<sup>172</sup>. L'altro tratto, collegato strettamente al modo in cui Giannantoni interpreta la "verità" in Platone, è rintracciabile nell'atteggiamento che Platone ha nei confronti della filosofia; esso rimane fino alla fine "socratico". Ogni verità scoperta va sempre messa in discussione, bisogna sempre "dare conto" di sé ed in questo richiamo autobiografico, le presunte verità si confrontano pariteticamente. Secondo Giannantoni, la dialettica è lo sbocco necessario del dialogo socratico ma esso non è un suo superamento perché ogni suo esito ricade sempre sotto la necessità di critica e messa in discussione tipica del socratismo.

Sono d'accordo con Giannantoni sul fatto che Platone sia rimasto fino alla fine "socratico", ma questo non deve significare che Platone non veicolasse, all'interno dei dialoghi, determinate verità. Farlo, per Platone, era una necessità non solo di ordine ontologico o gnoseologico, ma anche pedagogico-politico.

Secondo Trabattoni<sup>173</sup> vi sono due esigenze alle quali la "teoria delle idee"

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp. 353-354.

<sup>170</sup> Platone, *Resp.* VII.

<sup>171</sup> G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 38.

<sup>172</sup> "(...) un'opposizione irriducibile a intenti meramente apologetici, la quale rivela in concreto le motivazioni genuinamente filosofiche che segnano il percorso di congiunzione tra il *dialeghesthai* dei dialoghi giovanili e la "dialettica" del periodo della maturità." *Ibidem*, p. 38.

<sup>173</sup> F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998, pp. 132-133.

risponde: l'istanza pratica-etica-politica nella quale si nota la continuità di Platone con il suo maestro Socrate, e l'istanza fisica-teoretica, per la quale si mostra la stabilità del sensibile, l'unità del molteplice e nella quale si coglie la continuità con la ricerca presocratica

La necessità di una conoscenza certa è mossa dal fatto che ci sia stabilità e ordine nell'agire. Trabattoni, cioè, pur dicendo che alla base della teoria delle idee vi è un'esigenza teoretica, sottolinea molto di più l'aspetto pratico-politico-etico:

Si tratta per Platone di un passaggio decisivo per rifondare la vita morale e civile di Atene, che si era corrotta proprio perché i vecchi paradigmi erano andati in frantumi, e la sofistica avanzava istanze teoriche che impedivano di costruirne di nuovi.<sup>174</sup>

L'universale presente nell'esperienza va riconosciuto, ricordato, non creato. Ciò che va creato, seguendo l'ordine presente nell'anima e nella natura, sono le norme e le leggi che possono reggere armoniosamente la *polis*. La dialettica collega sensibile ed intelligibile.

La teoria delle idee ha [...] lo scopo di rimettere l'uomo sulle tracce dell'universale "dimenticato" nell'esperienza comune.<sup>175</sup>

Platone non può accettare il relativismo, lo scetticismo e l'ignoranza del suo tempo<sup>176</sup>, così si propone di mostrare e di far ricordare come un ordine sia presente nella natura, un ordine che dal punto di vista generale non ha a che fare con il legiferare umano ma che all'interno del quale l'uomo opera seguendo i principi che questo ordine detta.

La società, quindi, aveva bisogno per Platone di sicurezze, di punti di riferimento, al di là del relativismo proposto dai sofisti.

La dialettica permette di ricordare l'ordine ideale e quindi poterlo ricreare nell'anima degli uomini e della *polis* che si erano degenerare.

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>175</sup> *Ivi*.

<sup>176</sup> «E' un esito che Platone non può tollerare, soprattutto, (...), perché renderebbe vano qualunque progetto etico-politico. Ma per superare tale posizione, è chiaro che deve individuarne la causa. Questa causa consiste in una errata concezione della realtà, intesa come eterno e mobile fluire della materia, secondo quella che era la tesi degli eraclei.», *ivi*, p. 104.

L'essere socratico di Platone è il mantenere un metodo dialogico, una ricerca comune la quale, con un affinamento logico ed argomentativo ed una verità da esporre, diviene "dialettica". Essa conduce alla scoperta di una verità unica che va messa in pratica attraverso una cura di sé, una rivalutazione dei propri valori e della propria morale che permetta di costruirla nel contesto socio-politico.

A mio parere non è così scontato che lo stesso Socrate, nel metodo dialogico, non proponesse delle tesi positive; sicuramente ciò accadeva in maniera meno esplicita e programmatica. Dal punto di vista morale, specialmente nei primi dialoghi socratici è possibile rinvenire delle tesi positive.

È innegabile, comunque, un passaggio metodologico dal dialogo socratico alla dialettica platonica. Un indizio di ciò ci è fornito dallo stesso Platone nel momento in cui, tra i personaggi, Socrate non è più l'interlocutore principale ma è sostituito dallo Straniero di Elea, da Parmenide, dall'Ateniese.

La dialettica è comunque in azione anche nei dialoghi della maturità, dove Socrate è ancora l'interlocutore principale.

Dobbiamo quindi pensare che in questi dialoghi Socrate personaggio sia una maschera di Platone o dobbiamo interpretare questo aspetto come un indizio della continuità essenziale che sussiste tra metodo socratico e dialettica?

Per rispondere a questa domanda è necessario riferirsi non solo all'insieme dei personaggi ma anche alle teorie che i personaggi espongono.

In questo modo possiamo individuare nella presenza della "teoria delle idee" un discrimine in grado di determinare un passaggio dal metodo socratico alla dialettica.

"Dal momento che Socrate non possiede nessuna conoscenza, egli non può proporre una definizione di scienza basata sulla conoscenza delle Forme. Nel momento in cui lui è rimpiazzato dallo Straniero di Elea, il metodo educativo cambia da maieutica a dialettica."<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> "Since Socrates does not possess any knowledge, he cannot propose a definition of science based on the knowledge of Forms. And since he is replaced by the Elian Stranger, the educational method changes from midwifery to dialectics.", L. Brisson, "The relations between the interpretation of a dialogue and its formal structure: the example of the *Theaetetus*", in A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues. Vol. II*, Barcelonesa d'Éditions, Barcelona 2010, pp. 67-79, p. 78.

A mio parere, tuttavia, anche questo discrimine non basta dal momento che non c'è un dialogo dedicato interamente alla "teoria delle idee"; essa viene espressa a pezzi in vari dialoghi del periodo della maturità e successivamente, nel *Parmenide*, pur utilizzando la dialettica e facendo forse la migliore espressione metodologica di essa, viene anche criticata.

È necessario forse riferirsi ad elementi meno appariscenti per individuare una linea di demarcazione tra metodo socratico e dialettica, essendo al contempo consapevoli che questa linea non è netta perché sussiste una continuità tra i due metodi pedagogici.

Un elemento importante che consente di notare un passaggio tra i due metodi è stato messo in luce da Brisson<sup>178</sup>. Si tratta della presenza delle emozioni all'interno dei dialoghi, specialmente per quanto riguarda la combattività tra Socrate ed i suoi interlocutori e la conseguente modalità comunicativa tra gli interlocutori. Brisson, cioè, fa notare, che più ci si distanzia dai dialoghi socratici più i dialoghi diventano calmi, più l'esposizione è piana e più gli interlocutori si limitano a rispondere con un "sì", "mi pare", "è giusto", assumendo un ruolo di spalla al dispiegamento dell'argomentazione dialettica.

Socrate già nei dialoghi socratici richiedeva risposte brevi, ma nei dialoghi successivi si nota un'accettazione maggiore, da parte degli interlocutori, a seguire questa regola. Se le possibilità di risposta dell'interlocutore sono ridotte a due ("sì", "no"), o se ciò che l'interlocutore può scegliere è un'opzione tra due nella diairesi dialettica, l'iniziativa di chi risponde è molto limitata. Al contrario, se le possibilità di risposta dell'interlocutore sono indeterminate (come quando gli viene posta una domanda aperta "che cos'è  $x$ ?"), l'iniziativa consentita a chi risponde è più grande.

È vero che agli interlocutori dei dialoghi dialettici viene richiesta meno partecipazione tuttavia questo non significa che il loro ruolo sia più semplice.

Il dialogo dialettico, infatti, è più difficile per gli interlocutori. Glaucone<sup>179</sup>, ad esempio, chiede a Socrate di spiegarli meglio il metodo perché non ha capito.

---

<sup>178</sup> L. Brisson, "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 209- 226.

<sup>179</sup> Platone, *Resp.* VII.



Gli interlocutori devono essere più esperti<sup>180</sup> perché devono essere in grado di seguire il processo argomentativo e di poter cogliere il vero nel momento in cui si disvela.

Sia nei dialoghi socratici sia nei dialoghi dialettici vi è un *background* di ricerca comune che si allaccia però in un modo differente ai contenuti teorici esposti; nei primi il *background* è più evidente e Socrate vuole far comprendere agli interlocutori i propri errori, nei secondi è meno evidente e l'interlocutore principale, possedendo delle teorie, le vuole far apprendere dialetticamente ai suoi interlocutori.

Anche Dixsaut<sup>181</sup> sostiene che non ci sia una rottura tra dialogo socratico e dialettica ma che si possano solo osservare dei cambiamenti. Nei primi dialoghi secondo Dixsaut, si può già parlare di dialettica ma come se fosse ad un livello alborale. Infatti Dixsaut propone di interpretare il passaggio dal dialogo socratico alla dialettica come fosse una "metamorfosi", un passaggio di forma di un qualcosa che era già insito nella prima fase. Nella prima fase, quella del dialogo socratico, essa ha come scopo esaminare il sapere degli altri; successivamente, a partire dalla *Repubblica*, la dialettica assume un ruolo più positivo e risponde alla necessità di apprendere ed esporre la realtà vera (*l'ousia*). La dialettica, cioè, diviene il metodo<sup>182</sup> attraverso il quale è possibile cogliere le idee.

Sono necessari il contesto dialogico, una vita vissuta in comune, la sincerità degli interlocutori e buone disposizioni naturali<sup>183</sup>, tuttavia, per cogliere le idee, è necessario anche possedere l'unica scienza vera che è la dialettica.

Dixsaut non sarebbe d'accordo con quest'ultima affermazione che riporta le condizioni per poter attingere la verità perché per lei la dialettica è la forma stessa del pensiero nel suo manifestarsi<sup>184</sup> e non va scambiata con un dialogare cooperativo tra più interlocutori. Tuttavia, personalmente, se posso accogliere che in Platone la dialettica rappresenti l'essenza stessa del *logos* non posso accogliere

---

<sup>180</sup> Troviamo, ad esempio, interlocutori abili in dimostrazioni matematiche e geometriche.

<sup>181</sup> M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001.

<sup>182</sup> Utilizzo la parola "metodo" anche se propriamente la dialettica non è un "metodo", ma la "scienza più alta". Cfr. *Ibidem* pp. 92-93.

<sup>183</sup> Condizioni necessarie per l'attingimento della verità. Cfr. cap. 5.

<sup>184</sup> È il *logos* che parla in Socrate e non Socrate ad essere maestro esperto di *logos*. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001, p. 25.

il fatto che essa sia scissa da uno scambio comunicativo tra uomini alla ricerca della verità<sup>185</sup>. Questo non significa, comunque, che l'atto di conoscenza del reale sia un atto meramente soggettivo o inter-soggettivo<sup>186</sup>.

Gadamer<sup>187</sup>, al contrario di Dixsaut, in "Dialettica e sofistica", sottolinea l'aspetto comunicativo-cooperativo della dialettica platonica:

"Egli descrive, come, nonostante tutta la finitezza e limitatezza della nostra umanità, venga raggiunta la conoscenza: la ricerca comune, che instancabilmente affina, l'uno con l'altro, parola e concetto e intuizione, che ama sottoporre a prova ogni propria opinione e, nel gioco di domanda e risposta, si lascia alle spalle ogni forma di prepotenza, non deve rendere possibile solo la comprensione di questo o quello, ma anche, per quanto è umanamente possibile, la conoscenza di ogni virtù e vizio nonché della totalità dell'essere."<sup>188</sup>

La dialettica, a livello metodologico, utilizza strumenti differenti rispetto a quelli del metodo socratico: diairesi, divisione e raggruppamento, ipotesi, induzioni, etc..

Unificazione (dal sensibile all'intelligibile) e moltiplicazione (dall'intelligibile al sensibile) sono i due aspetti della dialettica maggiormente collegati alla "teoria delle idee". Essi vengono presentati nel *Fedro*:

**Φαίδρος**: τίνων δῆ; **Σωκράτης**: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος - ὃ ἔστιν ὀρισθέν - εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος. **Φαίδρος**: τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες; **Σωκράτης**: τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύνναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον·

FEDR. Che procedimenti? SOCR. Uno: abbracciare in uno sguardo d'insieme e

<sup>185</sup> Su questo punto cfr. "Commento critico" al cap. 3.

<sup>186</sup> Qui mi limito a rimandare alle parziali conclusioni proposte nel cap. 5. Per uno studio completo sull'argomento cfr. F. Aronadio, *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Napoli 2002.

<sup>187</sup> Anch'egli sostenitore di una continuità tra dialogo socratico e dialettica.

<sup>188</sup> H. G. Gadamer, *Studi Platonici* 1, Casale Monferrato 1983, p.267.

ricondere ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché definendo ciascun aspetto si attinga chiarezza intorno a ciò di cui s'intenda ogni volta insegnare. Come anche adesso nel caso di Amore, siccome l'abbiamo definito, bene o male che lo si sia fatto, il nostro discorso ha potuto raggiungere chiarezza e coerenza con se stesso. FEDR. E qual è l'altro procedimento che dici, o Socrate? SOCR. Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio.<sup>189</sup>

È importante notare, a mio parere, che anche nei dialoghi socratici, pur non essendo ancora stato teorizzato il metodo, Socrate cercava di condurre il proprio interlocutore dal particolare all'universale, dal sensibile al concettuale. La strategia che Socrate utilizza per mettere in atto questo passaggio è quella dell'esempio. Tuttavia, spesso, questo procedimento non andava a buon fine perché l'interlocutore non era in grado di seguire Socrate<sup>190</sup>. La preparazione dell'interlocutore, quindi, è un elemento importante che va ad incidere sulla possibilità o meno di mettere in atto un procedimento dialettico.

L'*elenchos*, elemento principale del metodo del dialogo socratico, è presente anche nella dialettica ma agisce diversamente. Se nel dialogo socratico esso era diretto all'interlocutore andando ad analizzare le sue tesi ma anche il suo modo di vivere, nella dialettica la confutazione è per certi aspetti "disincarnata" ed opera essenzialmente a livello concettuale<sup>191</sup>.

In linea generale, è possibile affermare che pur utilizzando strumenti diversi e pur assegnando al dialogare una valenza differente, sia il metodo socratico sia la dialettica hanno come fine la conoscenza del Bene, dal Platone socratico considerato come il modo giusto e retto di vivere, dal Platone dialettico considerato come suprema forma al di là dello stesso intelligibile<sup>192</sup>.

<sup>189</sup> Platone, *Phaedr.* 265d-266a.

<sup>190</sup> Cfr. analisi del *Gorgia*.

<sup>191</sup> Propongo a livello di ipotesi di considerare come la confutazione presente nel dialogo socratico abbia di mira il rispetto del principio di non contraddizione, mentre nella dialettica (riferendoci specialmente al *Sofista* e al *Parmenide*) il rispetto del principio di non contraddizione venga in qualche modo limitato nel momento in cui si ricerca in merito ai generi sommi e agli universali. Per un approfondimento cfr. L. V. Tarca, *Differenza e negazione*, Napoli 2001, pp. 305-359, L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso 2006, pp. 133-136 e A. Coltelluccio, *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Saonara 2010.

<sup>192</sup> Cfr. Platone, *Resp.* VI 509 b 8-10.

Riprendendo le parole chiave della presente ricerca (strategie, interlocutori, finalità) posso sostenere che, dialogo socratico e dialettica:

- per quanto riguarda le strategie sono ad un livello generale differenti, specialmente per l'utilizzo di strategie retoriche;
- per quanto riguarda gli interlocutori sono differenti dal momento che nella dialettica gli interlocutori sono meno attivi nelle risposte e non sono prevalentemente personaggi storici (vanno a cadere quindi le finalità, proprie del dialogo socratico, di testimonianza e di azione sul pubblico che conosceva i personaggi, attraverso l'*elenchos* retroattivo);
- per quanto riguarda le finalità, ad un livello generale, sono le medesime, essendo esse collegate all'attingimento della verità per vivere rettamente.

Pur essendoci delle notevoli differenze, sostengo una profonda continuità tra dialogo socratico e dialettica per gli elementi particolari indicati nel presente paragrafo e per motivi di ordine generale che risiedono nel significato di filosofia come filosofare attraverso una ricerca in comune. Sia nel dialogo socratico, sia nella dialettica, l'aspetto della ricerca della verità messo in atto attraverso una discussione tra interlocutori è ben presente, anche se il modo di condurre la discussione differisce per strategie e modalità.

## CAPITOLO 3: I vari usi della forma dialogica

### Premessa

Scopo di questo capitolo è delineare le condizioni (indicate nella sezione "catalogazioni") che fanno sì che la forma dialogica subisca alcuni mutamenti all'interno del *corpus* platonico e, in particolar modo per la presente ricerca, anche all'interno dello stesso gruppo di dialoghi socratici.

Tali mutamenti sono dovuti ad una differenziazione dello stile dialogico a seconda degli interlocutori e a seconda della finalità del dialogo stesso.

Portare l'attenzione alle differenti modalità attraverso le quali Socrate si relaziona con i suoi interlocutori permette di cogliere come il metodo socratico non sia un metodo standardizzabile<sup>193</sup>. In ogni singolo dialogo e con ogni singolo interlocutore, Socrate mette in atto le sue strategie con finalità e modalità differenti. È possibile, certamente, cogliere delle analogie metodologiche a seconda del tipo di interlocutori (se cioè sono giovani, se sono rappresentanti di una *techne*, se sono ben disposti, etc.) ma la differenza è sempre data dalla specificità dell'interlocutore, da chi è, che ruolo riveste e che stile di vita conduce. È possibile, inoltre, fornire delle generalizzazioni (pur schematiche) in merito a ciò che Socrate si aspetta dai suoi interlocutori. Possiamo trovare, specialmente nei dialoghi del primo periodo, una forma dialogica che descrive l'atteggiamento socratico nei confronti di interlocutori che non posseggono una vera conoscenza (ma credono di averla) o interlocutori che si trovano in errore o, ancora, interlocutori giovani che vanno educati. Uno degli scopi principali della scelta dello stile di questi dialoghi è delineare la figura di Socrate educatore mostrando il suo dispositivo pedagogico. Lo stile è formato prevalentemente da domande aperte del tipo "che cos'è?" e la strategia utilizzata prevalentemente è quella elenctica.

Uno stile differente si ritrova nei dialoghi nei quali Platone descrive il momento maieutico di attingimento della conoscenza: in questo caso è sottolineata la figura

---

<sup>193</sup> Cfr. G. A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park 2002, p. 6.

di Socrate come ostetrica che aiuta l'interlocutore a partorire la verità.

In questo tipo di dialoghi, a mio parere, prevale lo stile del dialogo dialettico, attraverso domande che richiedono risposte sì-no.

Vi sono, poi, i dialoghi nei quali viene espressa la verità partorita: in questo caso la forma dialogica è fittizia, dal momento che non si mette più in scena il processo mediante il quale Socrate permette all'interlocutore di attingere alla verità, ma la conoscenza acquisita viene esposta in uno stile pacato da un interlocutore principale. In questi dialoghi Socrate non è più l'interlocutore principale. La ragione di questa messa in secondo piano della figura di Socrate è dovuta a mio parere dal fatto che Socrate non rappresenta per Platone il maestro che espone delle verità filosofiche ma è il maestro che permette all'interlocutore di coglierle; Socrate non poteva essere il personaggio portatore della verità acquisita essendo lui sterile e ricoprendo un ruolo differente. Si può ipotizzare che in questi dialoghi, che sono specialmente quelli della vecchiaia, abbiamo una rappresentazione dei risultati a cui si può giungere attraverso il metodo socratico. Nella presente ricerca il *focus* d'interesse sono i primi dialoghi socratici quindi verranno proposte, nel capitolo successivo, delle letture di tre dialoghi del primo periodo, in base alle catalogazioni esposte in questo capitolo.

Si badi, il metodo socratico è condizione necessaria per il raggiungimento della conoscenza ma non sufficiente. Rimando in merito a questo aspetto al capitolo 5 sull'*Epistola VII* nel quale dimostro come la conoscenza nasca dal dialogo comune ma non si realizzi immediatamente in esso; è infatti necessario un "salto improvviso" che avviene all'interno del singolo individuo.

L'attenzione posta ai differenti modi nei quali Socrate si relaziona ai propri interlocutori permette anche di cogliere i differenti usi dello stile dialogico che Platone mette in atto<sup>194</sup>. Vi è quindi sempre un doppio registro da tenere presente: le differenti strategie messe in atto dal personaggio Socrate e i diversi usi dello stile dialogico utilizzati da Platone.

Nel presente capitolo non si vuole sostenere *tout court* una tesi dell'evoluzione dello stile platonico, ma si vuole mostrare come su un *background* che vale per

---

<sup>194</sup> Cfr. G. A. Scott, "Introduction", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. IX-XXXII, p. XVI.

l'intero *corpus* platonico e cioè di una concezione dialogica della ricerca filosofica, si possano inserire differenziazioni all'interno dello stile dialogico a seconda delle esigenze. Tali differenziazioni possono essere ritrovate nell'intera opera platonica ma anche e, specificatamente, all'interno di dialoghi dello stesso periodo.

### 3.1 Il *background*

Il *background* all'interno del quale vengono applicate le differenziazioni stilistiche è quello di una concezione del dialogo come ricerca comune (*syzetesis*).

Questo background permane per l'intero *corpus* platonico anche se sembrerebbe che nei dialoghi della vecchiaia Platone abbandoni questa concezione in nome di una filosofia più assertiva. È Socrate a rimarcare, all'interno dei dialoghi, l'esigenza di questo *background* e lo fa per varie motivazioni e con differenti finalità<sup>195</sup>.

In questo paragrafo propongo una panoramica di passi, tratti dall'intera opera platonica, iniziando dai primi dialoghi fino a giungere agli ultimi.

ἀλλὰ γὰρ οἶμαι ὁ ἄρτι οὐκ ἔφησθα ποιεῖν, τοῦτο ποιεῖς· ἐμὲ γὰρ ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ἐάσας περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστίν. οἶον, ἦν δ' ἐγώ, ποιεῖς ἡγούμενος, εἰ ὅτι μάζαταλογαζιονε σὲ ἐλέγχω, ἄλλου τινὸς ἔνεκα ἐλέγχειν ἢ οὐπερ ἔνεκα κἂν ἐμαυτὸν διερευνώμην τί λέγω, φοβούμενος μὴ ποτε λάθω οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μὴ. καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν, τὸν λόγον σκοπεῖν μάζαταλογαζιονε μὲν ἐμαυτοῦ ἔνεκα, ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδεύων· ἢ οὐ κοινὸν οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχεδὸν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπη ἔχει; καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς, ἔγωγε, ὦ Σώκρατες. θαρρῶν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ μακάριε, ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον ὅπη σοι φαίνεται, ἔα

<sup>195</sup> Cfr. la parte conclusiva di questo capitolo dove si discutono tali finalità a partire da un esempio fornito dal *Gorgia*.

χαίρειν εἴτε Κριτίας ἐστὶν εἴτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος· ἀλλ' αὐτῶ  
προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει ὅπη ποτὲ ἐκβήσεται  
ἐλεγχόμενος. ἀλλὰ, ἔφη, ποιήσω οὕτω·

Ma tu, me ne convinco, fai come dicevi poco fa di non fare: perché il tuo sforzo è di confutarmi e non te ne importa nulla del problema in discussione. - Fai male, gli risposi, a credere che, se io cerco di confutarti quanto più è possibile, lo faccio per altro motivo che per quello che avrei nell'esaminare le mie stesse parole, per la paura cioè che ho di [] credere di sapere ciò che in realtà ignoro. Anche adesso, te l'assicuro, non faccio che esaminare il tuo ragionamento, soprattutto per mio interesse, e forse anche per quello degli amici, perché non credi che sia un bene per quasi tutti gli uomini se si riuscisse vedere a gran luce l'essenza di ciascuna cosa? - Lo credo sì, o Socrate, e come! - Animo dunque!, ripresi, o mio beato amico e rispondi alle mie domande come ritieni e lascia stare se è Critia o Socrate che è confutato. Ma applica la tua attenzione al ragionamento per vedere in che modo mai sfuggire alla confutazione. - Va bene, disse, farò così. <sup>196</sup>

Notiamo come Platone, in questo passo tratto dal *Carmide*, sottolinei il fatto che Socrate utilizzi la strategia elenctica non per un semplice atto di negazione della posizione altrui ma per una finalità più alta<sup>197</sup>, cioè quella di cogliere attraverso una ricerca comune, l'essenza di ciascuna cosa. Socrate sottolinea, da un lato, come la conoscenza non sia un possesso personale e dall'altro lato, come non sia importante se per raggiungere la conoscenza venga confutato Socrate o Crizia. La conoscenza è un bene per quasi tutti gli uomini e per ottenerla, a livello personale, bisogna accettare di essere messi sotto accusa e di essere al contempo consapevoli di non sapere. Notiamo come questo processo venga svolto all'interno del dialogo, da due persone, dove una confuta il ragionamento errato

<sup>196</sup> Platone, *Charm.* 166 c-d.

<sup>197</sup> "(...)il provoque chez ses jeunes interlocuteurs, grâce à l'elenchos, la prise de conscience de leur ignorance, qui peut elle-même être comprise comme le sentiment d'une lacune eu égard au bien, puisque le savoir et le bien sont étroitement liés. Autrement dit, lorsque Socrate amène un jeune homme à reconnaître son ignorance, il fait naître en lui à la fois le désir du savoir et l'aspiration au bien (...). », « lui provoca nei suoi giovani interlocutori, grazie all'elenchos, la presa di coscienza della loro ignoranza, la quale essa stessa può essere compresa come un sentimento di lacuna nei confronti del bene, dal momento che la conoscenza e il bene sono strettamente legati. Detto in altre parole, grazie al fatto che Socrate induce un giovane uomo a riconoscere la propria ignoranza, questo fa sì che nasca in lui il desiderio di sapere e l'aspirazione al bene (...), L. Dorion, "La figure paradoxale de Socrate dans le dialogue de Platon", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 23-39, p. 29.



dell'altra. In questo passo, inoltre, viene evidenziato il forte coinvolgimento socratico nella ricerca conoscitiva: Socrate non è solo il maestro che dialoga per migliorare il suo interlocutore, ma è anche, egli stesso, in prima persona, attore della ricerca. Questo aspetto è molto importante perché indica come, all'interno del dialogo, tutti i dialoganti siano coinvolti nella ricerca e che, anche se spesso è Socrate che conduce l'andamento del dialogo, Socrate stesso sia mosso dal desiderio di apprendere.

**Σωκράτης:** ἵνα μοι τὸ τοῦ Ἐπιχάρμου γένηται, ἃ "πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον," εἰς ὧν ἵκανὸς γένωμαι. ἀτὰρ κινδυνεύει ἀναγκαιότατον εἶναι οὕτως. εἰ μέντοι ποιήσομεν, οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστὶν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψευδὸς· κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασι φανερόν γενέσθαι αὐτό. δειμι μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐγὼ ὡς ἂν μοι δοκῆ ἔχειν· ἐὰν δὲ τῶ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἃ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τὶ φαίνεται λέγων ὁ ἀμφισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ πρῶτος συγχωρήσομαι

SOCR. Perché mi accada quel che dice Epicarmo: "Sarò da solo capace di dire quello che prima dicevamo in due"! Eppure va a finire che sarò costretto a fare proprio così. Solo che se faremo in questo modo, tutti, io credo, dobbiamo essere animati dal desiderio di vincerci l'un l'altro nel sapere dove sia il vero e dove il falso nell'argomento che stiamo discutendo, ché bene comune è per tutti giungere a questo nella maniera più chiara possibile. Io dunque seguirò a esporre il mio punto di vista; ma se a qualcuno di voi sembra che io conceda a me stesso quel che non è, deve interrompermi e confutarmi. Oh sì, perché quello che dico non lo dico perché già so, ma io cerco, e cerco insieme a voi, per cui se il contraddittore sembrerà dire cosa giusta, sarò il primo ad essere d'accordo con lui.<sup>198</sup>

In questo passo tratto dal *Gorgia* troviamo i medesimi elementi fondamentali che abbiamo riscontrato nel *Carmide* e cioè l'utilità per il bene di tutti di condurre una ricerca dialogica e di confutarsi a vicenda nel momento in cui il ragionamento

<sup>198</sup> Platone, *Gorg.*, 505 e-506 a.

esposto presenti degli errori e non solamente per vincersi a vicenda<sup>199</sup>.

In questo passo del *Gorgia* emerge però più chiaramente l'aspetto inconsueto rispetto all'educazione tradizionale del maestro Socrate. Socrate infatti si pone con un atteggiamento antidogmatico rispetto ai suoi interlocutori e si mostra disponibile ad essere confutato.

Bisogna comunque tenere presente la funzione dell'ironia socratica come strategia pedagogica nei confronti di alcuni interlocutori, primi fra tutti i sofisti. In questi casi, la disponibilità di Socrate ad essere confutato da un sofista agisce da specchio per il sofista che invece non è disponibile alla confutazione in nome della verità.

Tuttavia, se mettiamo da parte a questo primo livello di interpretazione la funzione ironica, questo atteggiamento socratico dimostra che la ricerca del sapere è effettivamente una pratica comune e non la trasmissione di una conoscenza da parte del maestro ai suoi discepoli.

Socrate infatti effettuata un'inversione rispetto al metodo educativo tradizionale: egli si pone come il giovane che deve imparare dal maestro, l'interlocutore di Socrate, il quale però, a sua volta, attraverso l'*elenchos* socratico, si troverà nell'*aporia* ed incapace di sapere alcunché.<sup>200</sup>

Questo primo effetto dell'*elenchos* socratico è necessario per fare pulizia dagli errori e per permettere all'interlocutore di partorire buoni ragionamenti.

εἶπον δὴ ἐγὼ· ὦ Πρωταγόρα, μὴ οἴου διαλέγεσθαι μὲ σοι ἄλλο τι  
βουλόμενον ἢ ἅ αὐτὸς ἀπορῶ ἐκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι.  
ἡγοῦμαι γὰρ πάνυ λέγειν τι τὸν Ὅμηρον τὸ σὺν τε δὴ ἔρχομένω,

<sup>199</sup> "(...) Socrate refusait la compétition verbale sur laquelle se fondait le système démocratique athénien, surtout à l'Assemblée du peuple et au Tribunal. En refusant d'avoir recours à la rhétorique et à l'éristique, Socrate renonçait à rechercher la victoire à tout prix, car il cherchait la vérité, que Platon allait situer sans ambiguïté du côté non pas du sensible, mais de l'intelligible.", "Socrate rifiuta la competizione verbale sulla quale si fonda il sistema democratico ateniese, specialmente l'Assemblea del popolo e il Tribunale. Rifiutando di ricorrere alla retorica e all'euristica, Socrate rinuncia di ricercare la vittoria a tutti i costi, perché lui cerca la verità, la quale Platone andrà a situare senza ambiguità non nel regno delle cose sensibili ma nel regno dell'intelligibile.", Luc Brisson, "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 209-226, p. 226.

<sup>200</sup> Cfr. L. Dorion, "La figure paradoxale de Socrate dans le dialogue de Platon", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 23-39.

καὶ τε πρὸς ὃ τοῦ ἐνόησεν. εὐπορώτεροι γάρ πως ἅπαντές ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν ἔργον καὶ λόγον καὶ διανόημα· "μῦθος δ' εἶπερ τε νοήση," ἀντίκα περιῶν ζητεῖ ὅτῳ ἐπιδείξεται καὶ μεθ' ὅτου βεβαιώσεται, ἕως ἂν ἐντύχη.

Protagora, non credere ch'io voglia discutere con te per alcun altro motivo se non per delucidare questioni su cui, di volta in volta, sono in dubbio io stesso. Sono davvero convinto che Omero dica cosa assai giusta con quel suo verso: "andando avanti in due, l'uno può comprendere prima dell'altro". In realtà, noi uomini, tutti insieme, siamo in un certo qual senso più sicuri di fronte ad ogni opera, discorso, pensiero. Quando, invece, "qualcuno abbia pensato da solo", andando subito in giro cerca a chi possa esporre il suo punto di vista e trovarne conferma, e prosegue nella sua ricerca finché non abbia incontrato la persona adatta.<sup>201</sup>

Questo passo del *Protagora* è interessante perché mostra come, ovviamente, sia possibile pensare in solitudine ma sottolinea che il risultato di questo pensiero deve essere messo alla prova in un dialogo con un interlocutore. In questo caso il nostro *background* del filosofare come ricerca comune si dimostra essere il contesto nel quale si testa se i propri ragionamenti personali siano corretti o meno. Detto in altre parole, il confronto dialogico permette di confermare una tesi o di verificarne l'erroneità. In questo caso, come Socrate sottolinea, non senza una certa ironia<sup>202</sup>, bisogna ricercare la persona adatta con la quale confrontarsi. Vedremo nei paragrafi successivi quali sono i personaggi messi in scena da Platone come interlocutori di Socrate e come questi determinano la differenziazione di conduzione del dialogo da parte di Socrate.

νῦν γὰρ δὴ σύ τε κἀγὼ τούτου πέρι τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῆ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἑκάτερος τάχ' ἂν ἴδια παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογησθαι χωρὶς λόγου. τὸ δὲ φύλον ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν οὐ πάντων ῥᾶστον συλλαβεῖν τί ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής·

Fino a questo momento, a proposito del sofista, tu ed io abbiamo di certo soltanto

<sup>201</sup> Platone, *Prot.* 348 c5-d5.

<sup>202</sup> Qui infatti il suo interlocutore è Protagora.

un dato valido per ambedue, il nome, ma potrebbe darsi benissimo che ciascuno di noi per proprio conto concepisca a suo modo il genere cui quel nome da noi stessi viene attribuito. Ed ecco pertanto che bisogna, in ogni questione, accordarsi per mezzo dei nostri discorsi proprio sul fatto, in luogo di convenire sul puro nome avendolo astratto da ogni discorso.<sup>203</sup>

Questo passo ed i successivi sono tratti da dialoghi dei periodi della "maturità" e della "vecchiaia"; anche in questi permane il *background* della ricerca comune.

In questo passo tratto dal *Sofista*, lo Straniero di Elea sostiene che in un dialogo è necessario accordarsi sulla definizione che viene data al nome che si riferisce all'oggetto della discussione. Ci troviamo quindi ad un livello più formale rispetto ai passi dei dialoghi della giovinezza che abbiamo analizzato precedentemente dal momento che, nel corso degli anni, Platone ha perfezionato la tecnica dialettica. Tuttavia non si deve ritenere che a causa di una ricerca comune svolta su un piano logico formale le risonanze etico pedagogiche svaniscano.

Infatti, sempre nel *Sofista* troviamo l'indicazione di questo aspetto in merito all'*elenchos*:

διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταιί τις τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἶθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας. οἱ δ' ὁρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτω δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν [τε] ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. νομίζοντες γάρ, ὦ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διενόηθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην

<sup>203</sup> Platone, *Soph.* 218 c-d.

καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελὼν, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἠγούμενον ἄπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή. **Θεαίτητος**: βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἐξεων αὕτη. **Ξένος**: διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστι, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὐτὸ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνη βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι

Se qualcuno crede di dire qualche cosa su questioni intorno alle quali non dice niente che abbia senso, su queste essi l'interrogano. Poi analizzano con facilità le sue opinioni, in quanto opinioni di un uomo privo di rigore nel pensiero: col discorso le riuniscono insieme e le confrontano poi fra loro, e così quindi dimostrano che esse, in un medesimo tempo, intorno agli stessi argomenti, in relazione alle cose medesime, secondo i medesimi punti di vista, sono tutte in opposizione fra di loro. E quelli, assistendo a tutto ciò, dispiacciono a se stessi, si fanno più docili di fronte agli altri, e così si liberano di tutte le radicate e orgogliose opinioni che avevano su di sé, e questo è fra tutti gli affrancamenti il più dolce per chi vi assiste ascoltando e il più stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Pensano infatti, caro figlio, gli autori di questa purificazione, analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno non ne elimini gli impedimenti interni; proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè non avrà utilità dalle cognizioni fornitele prima che qualcuno esercitando la confutazione riduca alla vergogna di sé il confutato, togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato e tale da ritenere di sapere soltanto ciò che sa e niente più. TEET. Questa, direi, è la migliore e la più saggia condizione umana. LO STR. Per tutte queste cose, Teeteto, noi dobbiamo affermare che la confutazione è la più grande, è la fondamentale purificazione, e chi non ne fu beneficiato, si tratti pure del Grande Re, non c'è da pensarlo altrimenti che come impuro delle più gravi impurità e privo di educazione e pure brutto proprio in quelle cose in relazione alle quali conveniva fosse purificato e bello al massimo grado uno che veramente avesse voluto essere un uomo felice.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Platone, *Soph.* 230b-230e 5.

Notiamo come questa tecnica risulti scandita da tappe precise e fondate sulla logica<sup>205</sup>. Tuttavia il suo scopo non è prettamente logico, bensì attraverso la logica vuole compiere una purificazione dell'anima. Lo Straniero di Elea, in questo passo, sostiene che questa tecnica logica è la migliore delle purificazioni nel senso etimologico di rendere limpido e puro (*katharos*); in questo notiamo come per Socrate e per Platone, l'aspetto conoscitivo è sempre legato al bene, al raggiungimento di una condizione migliore per la vita dell'uomo<sup>206</sup>.

La migliore delle purificazioni per l'uomo è accessibile in un contesto dialogico, in un contesto di relazione con altri. Considerando la definizione di Pierre Hadot<sup>207</sup> di esercizio spirituale come pratica di trasformazione di sé e la sua tesi che l'esercizio spirituale principale di Socrate fosse il dialogo, possiamo dire che l'*elenchos*, in questa sua valenza di purificazione morale, rappresenta una delle tecniche specifiche, forse la principale, dell'esercizio spirituale socratico.

In questo passo è possibile rintracciare anche una citazione a prova dell'"elenchos retroattivo", quando viene detto che l'affrancamento è dolce per chi vi assiste ascoltando ed è stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Oltre ad indicare la presenza di un uditorio, questo passo indica come l'azione dell'*elenchos* vada ad agire, in un modo diverso (più debole perché è diretto al singolo interlocutore del dialogo) anche su chi ascolta.

οὐδέ τί μοι ἔστιν εὐρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον·  
οἱ δ' ἐμοὶ συγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἔνιοι μὲν καὶ πάνυ  
ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς  
παρέϊκη, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὡς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις

<sup>205</sup> Sono state svolte, specialmente in ambito analitico, numerose ricerche in merito all'argomentazione in Platone e alla tecnica elenctica; si è notato come la logica presente nei dialoghi di Platone non sia perfetta ma, che lo stesso *elenchos* presenti dal punto di vista formale dei difetti. Cfr. G. Vlastos, "The socratic elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), pp. 27-58.

<sup>206</sup> "(...) la dimension logique de l'*elenchos* est subordonnée à sa finalité morale. Socrate ne pratique pas la réfutation pour elle-même, pour le simple plaisir de contredire une thèse, mais dans l'espoir de rendre son interlocuteur meilleur.", "(...) la dimension logica dell'*elenchos* è subordinata alla sua finalità morale. Socrate non pratica la confutazione per se stessa, per il semplice piacere di contraddire una tesi, ma nello spirito di rendere migliore il proprio interlocutore.", L. Dorion, *Socrate*, Paris 2004, p. 57.

<sup>207</sup> Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988; P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998.

δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργές ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες,  
ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ  
τεκόντες .τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ

(...) quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscono, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto: come vedono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al dio e a me.<sup>208</sup>

In questo celebre passo del *Teeteto*, è importante, per il nostro lavoro, sottolineare come la dimensione dialogica qui descritta nella modalità maieutica, permetta che la conoscenza si manifesti singolarmente in ciascun individuo. È errato considerare che dal momento che il contesto è relazionale, anche la conoscenza acquisita sia di natura relazionale e venga immediatamente espressa nel dialogo o proposta da un dialogante, sotto forma del maestro, all'altro dialogante. Viene invece sottolineato come attraverso la maieutica gli interlocutori generino da se stessi la conoscenza; noto in questo aspetto una grande vicinanza con la concezione della genesi della conoscenza espressa nell'*Epistola VII* di Platone<sup>209</sup>, anch'essa del periodo della vecchiaia. Anche l'aspetto del passare del tempo insieme è rimarcato in entrambi i testi. Qui Socrate dice "seguitando a frequentare la mia compagnia", nell' *Epistola VII* si sottolinea come una vita comunitaria sia il contesto adatto affinché si possa cogliere la conoscenza. Alcibiade, alla fine del *Simposio*, sosteneva come riusciva ad accettare i risultati dell'*elenchos* nel momento in cui si trovava di fronte a Socrate ma che, quando se ne distanziava, non riusciva ad agire in base a quello che aveva capito. Su questo aspetto soggiaciono due punti importanti che sono collegati al tema della ricerca comune:

- la vicinanza continuativa degli amici permette di cogliere la verità e di perseguirla;
- è necessaria una scelta ed un impegno personale a portare nella prassi ciò che si

<sup>208</sup> Platone, *Theaet.* 150 d-e.

<sup>209</sup> Cfr. capitolo 5.

è capito nel dialogo.

Il mettere o meno in pratica ciò che si ha capito dipende sì da quanto gli interlocutori riescono a stare vicini a Socrate o a partecipare alla vita dell'Accademia (riferendoci all'*Epistola VII*) ma il discrimine principale è dato, a mio parere dalla biografia degli interlocutori stessi, da chi sono concretamente e che cosa perseguono nella vita.

νῦν γὰρ οὐ δῆπου πρὸς γε αὐτὸ τοῦτο φιλονικοῦμεν, ὅπως ἀγὼ τίθεμαι, ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἂ σύ, τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμῶς ἄμφω.

Ora noi infatti non disputiamo per amor di prevalere, direi, sulla suddetta questione, perché sia vincitrice la tesi che io sostengo o la tua; bisogna che ambedue noi in qualche modo combattiamo come alleati dell'assoluta verità.<sup>210</sup>

Anche questo passo tratto dal *Filebo*, mostra come il dialogo non sia una disputa per prevalere sull'interlocutore, ma che al contrario gli interlocutori si debbano alleare per ricercare la verità.

In questo caso il background dialogico sembra fornire maggiore forza alla ricerca, sembra accrescere la possibilità di raggiungere la conoscenza.

La descrizione prende spunto da un'immagine di guerra nella quale gli interlocutori non devono essere avversari bensì alleati. In una guerra se ci sono alleati, si hanno più uomini e quindi più forza; con più forza si ha un maggior numero di probabilità di vincere. Così nel dialogo filosofico se gli interlocutori si alleano avranno un maggior numero di possibilità per vincere, dove la vittoria è rappresentata dal raggiungimento della verità. Il nemico non è l'interlocutore ma l'errore.

### 3.1.1 Commento critico

Questa panoramica sul *background* dei dialoghi platonici permette di sostenere, ad un primo livello, che la ricerca dialogica permane dai dialoghi giovanili ai dialoghi della vecchiaia; ad un secondo livello, da un punto di vista tematico,

<sup>210</sup> Platone, *Phil.* 14 b 5-7.



possiamo sostenere, sulla scorta specialmente del passo tratto dal *Teeteto*, come la dimensione dialogica relazionale sia necessaria per l'ottenimento della conoscenza ma che ciò non significhi che tutta la questione della genesi della conoscenza avvenga a livello relazionale. Infatti la dimensione inter-soggettiva è il prerequisito affinché successivamente ciascuno ed individualmente possa partorire la conoscenza. Questa conoscenza dovrà successivamente essere messa alla prova in un contesto dialogico relazionale. Questo passaggio è possibile se la conoscenza ottenuta non verte puramente sulle idee bensì se verte sulle definizioni; se, infatti, si tratta della conoscenza più alta del filosofo, e cioè verte sulle idee come contenuto e agisce a livello noetico di conoscenza non proposizionale, vi sarà una trasposizione verbale limitata.

Nel capitolo 5, all'interno della lettura dell'*Epistola VII*, viene fornita una descrizione di questo ultimo punto qui proposto e si chiarirà come il contesto relazionale, descritto in questo capitolo, agisca da sfondo per la pratica dialettica propria della ragione discorsiva (*dianoia*); la *dianoia* a sua volta agirà da prerequisito per l'ottenimento della conoscenza di tipo noetico, la quale non sarà più solo maieutica, ma visione delle idee.

Una voce autorevole, contraria all'impostazione di base presente in questo *excursus* tendente a mostrare il *background* di ricerca dialogica, è quella di Monique Dixsaut.

Dixsaut<sup>211</sup>, infatti, sostiene che se il filosofare per Platone significa dialogare, esso è sempre e solo dialogare dell'anima con se stessa e non tra due o più interlocutori. L'elemento socratico presente dai primi dialoghi agli ultimi non è un contesto dialogico comunitario, bensì l'esercizio del pensiero, sospettoso rispetto ad ogni opinione e certezza, che rende possibile l'elevazione della persona al massimo di intelligenza possibile. Questo esercizio non è condotto attraverso uno scambio dialogico tra interlocutori, ma è un esercizio interiore.

Dixsaut ritiene che Platone non critichi solo la scrittura (specialmente nel *Fedro*) ma anche la forma dialogica (nel libro terzo della *Repubblica*).

La forma dialogica che assumono i testi dialogici non deve essere letta come

---

<sup>211</sup> M. Dixsaut, *Platon, le désir de comprendre*, Paris 2003, pp. 17-37.

cifra del filosofare platonico ma come modalità platonica di proteggere il suo anonimato attraverso la moltiplicazione dei personaggi. Esso era necessario per mostrare che è l'intelligenza che ricerca e che solo attraverso questo procedimento si può trovare il carattere veritativo; altrimenti sarebbero state solo opinioni di un uomo, influenzate da passioni e da umori (questo sarebbe accaduto anche se avesse adottato, da autore, la forma del monologo). I dialoghi platonici rappresentano le avventure del pensiero (*les aventures de la pensée*).

La ragione principale che spinge Dixsaut a rifiutare di intendere il filosofare come ricerca dialogica (espresso sia in alcuni passi<sup>212</sup>, sia dalla forma stessa dei testi platonici) nasce dal rilevare che di fatto nei dialoghi non si compie la cooperazione che viene richiesta da una concezione di filosofare come ricerca dialogica. La ricerca comune di fatto si trasforma in una confutazione diretta da Socrate nei confronti dei suoi interlocutori (ad esempio nel *Gorgia*), i quali o non rispondono alle condizioni necessarie affinché si possa fare ricerca insieme (coscienza della propria ignoranza, desiderio di sapere, piacere di ricercare) o, se lo fanno, ciò non basta affinché la ricerca venga compiuta insieme (come nel caso del dialogo tra Socrate e Callicle nel *Gorgia*). Dixsaut sostiene allora che le condizioni per la ricerca sopra citate si possono riferire benissimo ad una ricerca solitaria. Un'altra caratteristica della ricerca comune è la ricerca di accordo tra gli interlocutori. Anche questo aspetto non ricorre nei dialoghi, anzi, Dixsaut indica come Socrate sostiene che preferisce che gli altri siano in disaccordo con lui piuttosto che in accordo (*Gorg.* 482 b-c). Propone allora di intendere l'accordo come accordo dell'anima con se stessa e non con interlocutori esterni. Il filosofare platonico allora non è una ricerca comune ma un'educazione tendente all'armonizzazione dell'anima che la renda capace a dialogare con se stessa.

A questo punto sorgono le seguenti questioni: "che ne facciamo di questi numerosi passi nei quali si esprime la ricerca in comune?", "che ne facciamo di queste professioni di fede socratiche?", "sono solo delle strategie?". La risposta che dà Dixsaut alla prima domanda non mi convince (sostenendo cioè che sono ricerca dell'anima con se stessa) perché non trovo riscontro testuale; rileggendo i passi sopra citati si rileva chiaramente come Socrate si riferisse ad un dialogo con

---

<sup>212</sup> indicati nel *Background*.

altri interlocutori. In merito alla seconda e terza domanda, all'interno di questa ricerca provo a dare delle risposte, supportate dai testi, che qui solo riassumo. Molto spesso, queste dichiarazioni di metodo sono inserite in momenti nei quali Socrate si trova in difficoltà con il suo interlocutore che lo accusa di volerlo confutare; Socrate risponde con queste dichiarazioni che chiamo "professioni di fede" perché Socrate vuole dimostrare la propria buona fede, vuole ribadire che sta ricercando con il suo interlocutore e che non lo vuole confutare. Si nota, però, che questo non sempre è vero; spesso Socrate non è sincero in queste dichiarazioni e le utilizza come strategie per far sì che l'interlocutore continui a dialogare con lui e così Socrate può continuare a confutarlo. Se ritenessimo, però, che queste dichiarazioni fossero sempre e solo strategie socratiche ridurremo Socrate ad un retore o ad un sofista e facendo così toglieremmo il senso educativo del filosofare socratico e platonico (penso che anche Dixsaut non vorrebbe ottenere questo). Inoltre, ritengo che ci sia un errore di fondo: ritenere che quando Socrate dice che il filosofare è una ricerca in comune, ciò significhi che tutti debbano conversare amabilmente ed andare sempre d'accordo. Invece, come ho mostrato nei passi sopra, Socrate sottolinea come sia un bene la confutazione perché fa sì che l'interlocutore possa liberarsi dagli errori. La confutazione, cioè, contrariamente a quanto sostiene Dixsaut, non è una prova contro la cooperazione della ricerca in comune perché fa parte di essa. Se i dialoganti cooperano, ciò non significa che vanno sempre d'accordo, ma che, anzi, accettano di essere confutati e accettano di vergognarsi in pubblico perché sanno che solo così potranno essere purificati e pronti per partorire la verità. L'amicizia presente nella cooperazione non è l'amicizia che annulla le differenze ma è lo spazio che permette che le differenze possano essere espresse e vagliate. Il fatto che nei dialoghi si giunga ad aporie non significa che il metodo non funzioni. L'aporia non è un risultato negativo (come sottolinea la stessa Dixsaut<sup>213</sup>) ma rappresenta il primo e necessario passaggio che l'anima deve compiere per poter cogliere la verità. Inoltre, se accettiamo un'interpretazione

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 8. Cfr., per una ricognizione dei passaggi dove è espresso il significato positivo di aporia, G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 167. Per una ricognizione storiografica delle interpretazioni che considerano le aporie un esito negativo, cfr. *Ibidem*, p. 29, nota 29.

maieutica in merito allo stile dialogico, possiamo sottolineare che con essa lo scrittore Platone metteva in atto un processo di ricerca da parte dell'interlocutore, dell'uditorio e del pubblico. Secondo Scott<sup>214</sup> le conclusioni aporetiche ed i finali aperti sono in ragione del fatto che ogni posizione deve essere contestualizzata a chi l'incarna, ogni visione rappresenta la posizione di una particolare persona in una particolare situazione, le soluzioni proposte o non proposte sono solo dei personaggi che hanno interloquuto in quel particolare dialogo. Non accolgo una posizione maieutica di questo tipo perché mi sembra troppo attualizzante e non conforme alla concezione antica della verità ma propongo una lettura moderata e ristretta ai tempi di Platone la quale sostiene che attraverso l'aporia Platone lasciasse agli uditori il compito di mettersi in ricerca. Solo se si fossero messi in ricerca in prima persona, la verità (che è unica ed immutabile) poteva essere colta e compresa. Erler<sup>215</sup> ha sottolineato gli aspetti maieutici dell'aporia, indicando come essa fosse un appello diretto verso gli interlocutori, gli uditori ed il pubblico a cercare di risolvere questi problemi irrisolti.

La questione del dialogo dell'anima con se stessa è molto interessante, tuttavia ritengo che, nella psicologia antica, l'anima possa eventualmente dialogare con sé dopo essere stata stimolata in un contesto dialogico relazionale (visione sociale della psiche e dell'individuo) e che, in un secondo momento, anche se avesse ottenuto dei risultati attraverso un dialogo interiore, essa debba vagliarli in un dialogo con altri interlocutori. Sicuramente in Platone possiamo trovare delle indicazioni che conducono ad una visione dell'interiorità come anima e come conoscenza di sé, tuttavia gli studi non hanno ancora dimostrato che si possa parlare di "interiorità" per il periodo classico<sup>216</sup> ed invece è appurato che la dimensione sociale è la dimensione costitutiva dell'uomo greco. Inoltre, ritengo che il ruolo degli interlocutori, almeno nei primi dialoghi socratici (nei dialoghi successivi, infatti, l'interlocutore ha un ruolo sempre minore, fino ad arrivare ad avere un ruolo di ascolto e di assenso-conferma di ciò che dice l'interlocutore

---

<sup>214</sup> G. A. Scott, "Introduction", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. IX-XXXII, p. XVIII.

<sup>215</sup> M. Erler, *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone*. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico, Milano 1991.

<sup>216</sup> Cfr. ad esempio la raccolta di studi: G. Aubry, F. Ildefonse (ed.), *Le moi et l'intériorité*, Paris 2008.

principale), direzioni l'argomentazione socratica perché essa è diretta ai concreti interlocutori che ha di fronte e si adatta a seconda delle risposte che riceve<sup>217</sup>. Per quanto riguarda la posizione di Dixsaut in merito ai personaggi come stratagemma per conservare l'anonimato platonico e quindi all'assenza del personaggio Platone<sup>218</sup> all'interno dei dialoghi, mi sembra opportuno ricordare come le convenzioni sociali dell'epoca permettessero che un discorso su se stessi fosse utilizzato solo con finalità apologetiche<sup>219</sup> e quindi per l'epoca non apparisse così strano l'atteggiamento platonico. Entrando però più specificatamente in merito all'interpretazione di Dixsaut, devo dire che essa mi appare incapace di fornire un'adeguata risposta alla domanda che chiede ragione dei numerosi personaggi storici presenti nei dialoghi socratici. Ritengo (come poi mostrerò nel corso della ricerca) che i personaggi dei primi dialoghi rappresentino concretamente le persone di cui portano il nome, dal momento che Platone voleva, da un lato, costruire la memoria storica di Socrate, dall'altro, voleva dare delle indicazioni etiche e politiche in merito alla situazione politica ateniese e lo faceva attraverso la confutazione di questi personaggi (specialmente se si trattava di retori, sofisti e politici). È necessario considerare con attenzione chi sono i personaggi dei primi dialoghi platonici e non sottovalutarli, ritenendoli degli espedienti, perché essi hanno una particolare funzione nella drammaturgia ma anche nella finalità del filosofare platonico. Dixsaut ritiene che i personaggi abbiano un ruolo solo narrativo e drammaturgico: ritenere che questo aspetto dei dialoghi platonici sia inessenziale e che non sia collegato al filosofare stesso, mi sembra inadeguato ed incapace di dare ragione alla forma dialogica che Platone ha scelto per i suoi testi. Dixsaut aggiunge che se Platone mette in atto una pratica mimetica, questa agisce a livello inverso: non è la situazione e i suoi personaggi ad essere descritti e ad incidere sui contenuti che vengono espressi ma il contrario. Secondo Dixsaut non vengono espresse le caratteristiche dei personaggi o le loro passioni, ma solamente il pensiero che determina i

---

<sup>217</sup> Cfr. ad esempio il commento al *Gorgia* dove sottolineo i vari tentativi che Socrate compie con Callicle e ai cambiamenti di rotta che fa quando vede che l'interlocutore non lo segue o non accetta le conseguenze.

<sup>218</sup> L'autore sarà presente come personaggio a partire da Aristotele.

<sup>219</sup> Su questo aspetto cfr. M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 34.

personaggi<sup>220</sup>. Per quanto riguarda il mio oggetto di studio e cioè i primi dialoghi socratici, questa posizione mi sembra scorretta e rimando all'analisi di *Carmide*, *Lachete* e *Gorgia* dove vengono evidenziati gli aspetti emotivi e caratteriali dei personaggi e dove viene indicato come questi aspetti incidano sull'andamento del dialogo.

Da un'analisi dei personaggi è possibile comprendere perché nei dialoghi socratici non si compia una cooperazione che permetta di raggiungere una conoscenza vera. Platone, in alcuni dialoghi, pone di fronte a Socrate politici, retori e sofisti che sono i fautori della degenerazione di Atene; con essi non è possibile mettere in atto un certo tipo di cooperazione e anche se accettano le regole del dialogare (come si nota nel *Gorgia* specialmente nella figura di Callicle) questo non è sufficiente perché ciò che permette, in ultima analisi, che si possa raggiungere insieme alla verità, è che tipo di persona è l'interlocutore, chi è concretamente, che ruolo riveste nella società e che stile di vita conduce. Platone, nei primi dialoghi, ha scelto di mettere Socrate di fronte a questi personaggi, da un lato, per fornire un senso della morte di Socrate e per costruire la sua memoria, dall'altro, per operare una coscientizzazione del pubblico. Passi dei primi dialoghi socratici nei quali si trova una cooperazione che conduce alla verità sono rari; questo non significa che Platone non credesse nella ricerca comune (se non avesse creduto in essa né avrebbe continuato a scrivere dialoghi, né avrebbe fondato l'Accademia) ma, al contrario, che volesse fornire una testimonianza in merito a chi fossero stati gli interlocutori di Socrate e grazie ad essa poter agire sul pubblico retroattivamente.

### **3.2 Aspetti letterari dei dialoghi socratici**

Per operare un'interpretazione letteraria e filosofica è necessario soffermarsi sulle possibilità offerte allo scrittore Platone dalla forma dialogica. Queste possibilità sono, in primo luogo, la presenza di una cornice narrativa, di un contesto particolare, di determinati personaggi, interlocutori ed uditori; in secondo luogo,

---

<sup>220</sup> In linea con questa posizione anche Giannantoni. Cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 166.

le strategie dialogiche ed argomentative che Platone può fornire al suo personaggio Socrate (ma non solo) per condurre adeguatamente la ricerca.

I primi aspetti si soffermano sugli aspetti letterari e drammaturgici, il secondo su aspetti argomentativi e comunicativi che, a mio parere, sono strettamente connessi tra loro.

In questa ricerca mi soffermo specialmente sul ruolo degli interlocutori di Socrate e sullo statuto dei personaggi.

### 3.2.1 Gli interlocutori

Platone, a seconda degli interlocutori con i quali Socrate si trova a dialogare, fornisce a quest'ultimo modalità di conduzione e strategie differenti. Socrate, cioè, adatta il suo comportamento in base agli interlocutori che si trova di fronte<sup>221</sup>.

Il Socrate che appare nei dialoghi è il Socrate presentatoci da Platone e costruito da Platone avendo di mira particolari finalità, le quali sono, da un lato, la conservazione della memoria di Socrate (Platone in questo modo si inserisce nella tradizione dei *logoi sokratikoi*<sup>222</sup>) e dall'altro presentare un particolare modello socratico e cioè il Socrate maestro "anti-tradizionale", portatore di un metodo differente dall'apprendimento classico ateniese. Il Socrate che considererò in questo lavoro è il Socrate personaggio costruito da Platone. Platone, pur stando all'interno della tradizione dei *logoi sokratikoi* si differenzia da essi perché non si mette mai in scena in compagnia con il maestro, non compare né come personaggio né come narratore e si riferisce a se stesso solo due volte e furtivamente, nell'*Apologia* per il pagamento del denaro per salvare Socrate dalla condanna a morte e nel *Fedone*, indicandosi assente per malattia.

Oltre a queste questioni di stile, anche il personaggio Socrate presenta delle

---

<sup>221</sup> Riprendo in questo paragrafo alcuni elementi già espressi nei capitoli 1 e 2.

<sup>222</sup> "Il est probable que l'une des principales visées des *logoi sokratikoi*, à leur origine, était de défendre la mémoire de Socrate contre ceux qui l'avaient injustement accusé et condamné.", "È possibile che uno degli scopi fondamentali dei *logoi sokratikoi*, fosse quello di difendere la memoria di Socrate contro quelli che l'avevano ingiustamente accusato e condannato.", L. Dorion, "La figure paradoxale de Socrate dans le dialogue de Platon", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 23-39, p. 36.

caratterizzazioni proprie nei dialoghi di Platone, che si inseriscono all'interno del progetto educativo platonico attraverso la descrizione della figura di Socrate.

È importante, quindi, tenere presente la distinzione tra il Socrate reale ed il Socrate personaggio platonico<sup>223</sup>. Friedlander<sup>224</sup> sottolinea come sia importante avere presente questa differenza, non solo per ragioni storiografiche, ma per cogliere il senso della filosofia platonica e dei primi dialoghi, i quali non sono solo dossografici. Nell'*Epistola VII* e nei primi dialoghi è possibile cogliere l'eredità filosofica che Socrate ha lasciato a Platone e come quest'ultimo abbia messo in atto, grazie al lascito socratico, un piano filosofico ed educativo di intervento sulla società.

Inoltre, Platone aveva uno scopo ben preciso nel costruire i dialoghi come li ha costruiti: egli non aveva solo lo scopo di fornire alla storia una certa immagine di Socrate ma, anche, voleva agire pedagogicamente sulla società, attraverso un'azione di educazione filosofica dei suoi uditori. Platone ha quindi come scopo il condurre alla forma di vita filosofica.

Questo elemento può essere difficilmente condivisibile e anche nella mia interpretazione, pur accogliendolo, presenta dei problemi. Esso si colloca all'interno dell'interpretazione maieutica<sup>225</sup> con la differenziazione da me operata "interpretazione ristretta all'epoca di Platone" (Platone come destinatario immagina gli uditori a lui contemporanei e non i lettori). Come ho già spiegato nel cap. 1, la ragione di ciò risiede nel contesto storico culturale dell'Atene di Platone. Infatti all'epoca si stava svolgendo il passaggio dall'oralità alla scrittura e la fruibilità dei libri non era per nulla paragonabile alla nostra attuale. L'oralità, pur all'interno di una società che stava acquisendo l'uso della scrittura<sup>226</sup>, aveva

<sup>223</sup> "Il dialogo platonico riflette il dialogo socratico, ma necessariamente si differenzia da quello nel principio più profondo. Stanno di fronte l'uno all'altro come la rappresentazione artistica e la vita naturale. (...). Il dialogo socratico nasce spessissimo da un motivo occasionale, in una cornice casuale (...). Ma Platone non poteva tollerare nella sua opera niente di casuale. Doveva scegliere gli interlocutori e dar loro un posto secondo le esigenze dell'arte, intonare la scena all'andamento spirituale, liberare il luogo dal suo carattere casuale, per farlo divenire coefficiente dell'intera opera.", P. Friedlander, *cit.* in G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, p. 25 (nota 20).

<sup>224</sup> P. Friedlander, *Platone*, Milano 2004, p. 154.

<sup>225</sup> Cfr. Cap 1.

<sup>226</sup> "Dans une civilisation orale, la fabrication d'un message est indissociable de son émission, alors que, dans une civilisation écrite, ces deux sphères sont bien distinguées. L'ambiguïté du vocabulaire platonicien à cet égard (...) témoigne du passage graduel de la Grèce ancienne à l'écriture.", "In una civiltà orale, la produzione di un messaggio è indissociabile dalla sua



un ruolo principale: i libri (termine anch'esso improprio perché i supporti erano delle lastre di pietra) venivano letti ad alta voce e pubblicamente. Non esisteva la dimensione del singolo individuo che silenziosamente, nella propria interiorità<sup>227</sup> leggeva il libri: non esisteva il "lettore".

Esisteva invece l'uditore dei dialoghi platonici letti pubblicamente.

Non abbiamo fonti in merito e per questo mi sembra un po' azzardato immaginare che i dialoghi oltre ad essere letti venissero recitati<sup>228</sup>, ma il fatto che venissero letti ad alta voce è noto per la storia della cultura greca. Inoltre, essi svolgevano un ruolo di promemoria per imparare a memoria passaggi poi riportati ad alta voce<sup>229</sup>.

Possiamo quindi immaginare che Platone fosse consapevole dei propri uditori ed intendesse, attraverso il metodo incarnato da Socrate, agire un'azione di messa in discussione su di loro.

Koyré<sup>230</sup> indica come derivazione necessaria della forma drammatica dei dialoghi platonici, il fatto che Platone si indirizzasse ad un uditorio. L'uditorio, secondo Koyré doveva collaborare con l'autore (aveva la stessa funzione del coro nelle tragedie) e rappresentava un personaggio interno al dialogo anche se non veniva citato esplicitamente.

Anche Kahn, all'interno delle interpretazioni maieutiche, tende a dimostrare che lo scopo dei dialoghi platonici fosse quello di avere un impatto sui lettori<sup>231</sup>.

---

emissione, ma, in una civiltà scritta, queste due sfere sono ben distinte. L'ambiguità del vocabolario platonico al riguardo (...) testimonia un passaggio graduale della Grecia antica alla scrittura.", L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 21.

<sup>227</sup> Ricordo come l'interiorità greca stessa non avesse nulla a che vedere con ciò che intendiamo oggi per il termine. L'uomo greco infatti era rivolto verso l'esterno, verso la dimensione della polis. Cfr. M. Trédé-Boulmer, "La Grèce antique a-t-elle connu l'autobiographie?" in M. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (ed.), *L'invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990)*, Paris 1993, pp. 13-20; G. Aubry, F. Ildefonse (ed.), *Le moi et l'intériorité*, Paris 2008; J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Milano 2007.

<sup>228</sup> G. Ryle, *Per una lettura di Platone*, Milano 1991.

<sup>229</sup> Su questo aspetto è interessante la testimonianza dello stesso Platone nell'incipit del Fedro dove Socrate sostiene che Fedro avesse imparato a memoria, dopo averlo ascoltato e letto più volte, il discorso di Lisia e propone di leggere il testo insieme. Cfr. Platone, *Fedro*, 228 a5- 229 a.

<sup>230</sup> A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris 1962, pp. 17-18.

<sup>231</sup> "His principal aim, above all in the earlier works, is not to assert true propositions but to alter the minds and hearts of his readers(...). Accordingly, the dialogues in question must be interpreted primarily from the point of view of this intended impact on the reader, an impact designed to be provocative, stimulating, and bewildering.", "Il suo scopo principale,

Kahn presenta un'interpretazione dei primi dialoghi come prolettici ai dialoghi della maturità. Essi, cioè, dovrebbero fungere, per un pubblico non filosofo, da introduzione alla filosofia che verrà esposta nei dialoghi del periodo di mezzo <sup>232</sup>. Attraverso la descrizione della figura di Socrate, Kahn ritiene che Platone volesse far affezionare il pubblico a questo personaggio e che volesse seguirlo nel cammino di ricerca che porterà alla scoperta del mondo delle idee e del distacco dell'anima dal corpo nella *Repubblica* e nel *Fedone*.

A mio parere è azzardato e non provato<sup>233</sup> ritenere che Platone potesse avere un piano del genere. È posizione comunemente accettata, mediata dall'interpretazione di Aristotele, che i primi dialoghi avessero lo scopo di descrivere Socrate, ma non il fatto che questo fosse funzionale per la presentazione successiva del pensiero filosofico platonico. Questa interpretazione presuppone che Platone *già dall'inizio* fosse filosofo<sup>234</sup> e che avesse ben presente la posizione della *Repubblica* e del *Fedone* (oltre a presupporre che nella filosofia platonica ci sia una posizione netta e precisa da esporre<sup>235</sup>) ma che

---

specialmente nei dialoghi del primo periodo, non è quello di fornire delle definizioni ma di alterare la mente e il cuore dei suoi lettori. (...) Seguendo questa linea, i dialoghi in questione devono essere interpretati principalmente dal punto di vista dell'impatto che essi vogliono avere sul lettore, un impatto designato come provocatore, stimolante e sconcertante.", C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, pp. Preface XIV, XV.

<sup>232</sup> "What we can trace in these dialogues is not the development of Plato's thought, but the gradual unfolding of a literary plan for presenting his philosophical views to the general public.", "Ciò che possiamo rintracciare in questi dialoghi non è uno sviluppo del pensiero di Platone, ma il graduale disvelamento di un piano letterario per presentare la propria visione filosofica al pubblico.", C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, pp. Preface XV.

<sup>233</sup> Tuttavia lo stesso Kahn proponeva questa interpretazione come ipotesi: "I regard his, however, not as a strictly historical claim but as a hermeneutical hypothesis (...)", "Io considero questo, tuttavia, non un'evidenza storica ma un'ipotesi ermeneutica (...)", C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996, p. 41.

<sup>234</sup> È più semplice invece immaginare che lo sia diventato un po' alla volta, partendo ad essere uno scrittore del genere riconosciuto all'epoca dei *logoi sokratikoi*.

<sup>235</sup> Questo è uno dei più grandi problemi di interpretazione della filosofia platonica che ha portato gli interpreti a dividersi in unitaristi (Arnim, Shorey, Jaeger, Friedlander, Scuola di Tubinga) ed in evoluzionisti (Hermann, Campbell, Guthrie, Vlastos e molti interpreti contemporanei a seguito dei dati raccolti dall'indagine stilometrica). Kahn si colloca tra gli unitaristi, con una fondamentale modifica: l'intendere le differenze tra i dialoghi come modalità pedagogiche per condurre il lettore alla dottrina della *Repubblica*. In merito invece alla questione dell'assenza di una filosofia positiva platonica, dobbiamo ricondurci al primo periodo scettico dell'accademia (cfr. Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press 1999, M. Bonazzi, *Accademici e Platonici, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003) e a commenti principalmente del *Teeteto*, cfr. D. Sedley, "Three Platonist Interpretations of the Theaetetus", in C. Gill, M. M. McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 79-103.

avesse deciso di non presentarla e al suo posto avesse deciso di creare dei dialoghi che fossero ad essa introduttivi.

Oltre a questi problemi mi sembra riduttivo considerare che la filosofia platonica sia solo quella esposta nella *Repubblica* e nel *Fedone*, interpretata da Kahn come disvelamento del mondo ultrasensibile e dei metodi per attingere ad esso; ritengo che la filosofia di Platone non possa essere identificata solo con la Teoria delle Idee.

Inoltre, vi è il problema dell'interpretazione dei dialoghi successivi alla *Repubblica*, non presentati da Kahn; infatti l'interpretazione di Kahn potrebbe avere un maggiore fondamento se il *corpus platonicum* terminasse con la *Repubblica* ma non è così. Kahn sostiene che la filosofia espressa nei dialoghi dopo la *Repubblica* è la medesima; a mio parere è troppo semplicistico svincolarsi così velocemente da questioni interpretative che devono tenere conto delle differenze evidenti che emergono negli ultimi dialoghi (ad esempio la questione della tripartizione dell'anima, la questione della partecipazione tra idee e sensibili, la questione del re filosofo, etc.).

Tuttavia, dal mio punto di vista, è importante, dell'interpretazione di Kahn, la sottolineatura della consapevolezza platonica di produrre un testo che potesse sortire un effetto sul pubblico (da me considerato pubblico di uditori, non lettori); sottolineare, insomma, le sue capacità di scrittore, oltre che di filosofo. Questa tecnica di scrittura platonica, però, a mio parere, non è messa al servizio di un'introduzione alla *Repubblica* e al *Fedone*, bensì è attuata per descrivere le varie strategie agite dal maestro Socrate nei confronti di interlocutori differenti, per portar loro, cioè, alla consapevolezza dei propri errori, e, tramite la maieutica, portarli a partorire idee buone e giuste. Ad un secondo livello, e non per i dialoghi del primo periodo, posso affermare inoltre che Platone descrivesse nei dialoghi l'educazione intellettuale attraverso la dialettica che poteva condurre, se ben praticata, alla conoscenza noetica.

Tornando alla questione degli interlocutori di Socrate e cioè se essi fossero non solo gli interlocutori letterari presenti nel dialogo, ma anche gli uditori dei dialoghi letti in pubblico, devo sottolineare, come avevo anticipato precedentemente che, all'interno della stessa interpretazione che propongo,

risiede un problema. Esso consiste nel fatto che, da un lato i personaggi portati in scena da Platone erano personaggi che spesso erano ancora viventi (ciò, ovviamente, non vale per i dialoghi della vecchiaia, dove ci sono meno personaggi storici) e che potevano trovarsi tra gli uditori; dall'altro, molti uditori, presumibilmente, avevano conosciuto di persona Socrate.

La situazione, per Platone scrittore, era più complessa rispetto a quella dei suoi colleghi tragediografi o commediografi che usavano spesso, come personaggi, eroi tratti da miti con una collocazione spazio temporale lontana dalla contemporanea. Affermo quindi che Platone fosse limitato da questa situazione e mi domando come mai avesse scelto, comunque, di utilizzare tali personaggi.

Non avendo fonti al riguardo, posso solo portare delle ipotesi, le più coerenti possibili con l'epoca e con la filosofia platonica.

È chiaro che Platone inserendosi, per i dialoghi della giovinezza, nel genere letterario dei *logoi sokratikoi*, utilizzasse personaggi storici, dovendo ricostruire la memoria socratica. All'interno di questo intento, per Platone era importante mostrare come Socrate non avesse ispirato l'azione dei vari Callia, Carmide ed Alcibiade (che compaiono come personaggi dei dialoghi) e che quindi non fosse responsabile della loro successiva condotta politica. Per far questo, oltre alla propria testimonianza, inseriva nei dialoghi dei personaggi che potevano trovarsi tra gli uditori dei dialoghi: essi potevano essere testimoni che ciò che diceva Platone in merito a Socrate era vero. Platone crea quindi una corrispondenza diretta tra gli uomini viventi che potevano essere uditori delle letture pubbliche dei dialoghi e i personaggi che alcuni di loro si trovano a rivestire all'interno dei dialoghi. Chiarisco questo aspetto con un esempio: Liside, contemporaneo di Platone, viene utilizzato da Platone per essere un personaggio del suo dialogo omonimo ed al contempo è ipotizzabile che Liside fosse uno degli uditori delle letture pubbliche dei dialoghi. In questo modo, riconoscendo se stesso e le situazioni descritte, poteva testimoniare in carne ed ossa che ciò che veniva descritto da Platone era veritiero.

Riassumendo, quindi, l'utilizzo di personaggi storici è sì volto verso la ricostruzione della situazione storica, ma anche e proprio grazie alla ricostruzione, è volto verso la testimonianza, l'autenticazione e la legittimazione

dei contenuti socratici dei dialoghi platonici.

Inoltre, posso ipotizzare anche un'altra ragione: essa trae origine dal considerare la filosofia platonica come una filosofia tendente alla trasformazione politica del suo tempo.

Ipotizzo quindi che Platone avesse scelto personaggi contemporanei per i suoi dialoghi con lo scopo di portare un cambiamento nella società attuale attraverso un confronto aperto con essa. Tra gli interlocutori di Socrate troviamo molti sofisti: Platone in questo modo indicava una contrapposizione netta al loro stile educativo e all'immagine del mondo che proponevano, spesso portatrice di un relativismo gnoseologico. Gli uditori che conoscevano quei personaggi, tramite l'*elenchos* retroattivo potevano cambiare posizione e magari anche (ipotesi, però, abbastanza remota) gli stessi politici, retori e sofisti che si riconoscevano nella rappresentazione.

Secondo Platone il relativismo era molto pericoloso perché portava ad una instabilità politica. Una delle ragioni per le quali Platone esortava tramite i dialoghi alla filosofia, era per ricercare una conoscenza stabile che avrebbe portato ad una stabilità politica<sup>236</sup>.

Anche i tragediografi svolgevano una funzione politica: essi reinterpretavano i miti in funzione dei valori della città.

Certo, Platone, con i dialoghi, trasmetteva valori diversi rispetto a quelli della città<sup>237</sup>, ma il motore politico educativo che spingeva alla scrittura e alla sua diffusione era il medesimo. È errato pensare che nel mondo antico la produzione artistica avesse solo un valore estetico e svincolato dallo svolgere un ruolo per la *polis*<sup>238</sup>.

<sup>236</sup> "Quello che relativismo ed eraclitismo negano è un qualunque tipo di rapporto tra particolare e universale, tra fatti singoli e spiegazioni o concetti generali. I fatti empirici e le opinioni sono singolari e divenienti: se perciò tutta l'esperienza umana si riducesse a tali fatti e opinioni verrebbe meno qualunque progettualità normativa, sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista etico-politico, perché non vi sarebbe nessuna verità che rimane invariante rispetto a luoghi, tempi e persone." F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998, p. 100.

<sup>237</sup> "Se i dialoghi sono una specie di teatro ed hanno un grande debito nei confronti dei modelli tragici, sono anche un teatro inventato per soppiantare la tragedia come paradigma di insegnamento etico.", M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, p. 267.

<sup>238</sup> "Ma, per ottenere questi risultati dobbiamo affrontare il dialogo con gli occhi di un contemporaneo di Platone, con gli occhi di una persona pratica dei paradigmi vigenti nella riflessione etica sia in poesia sia in prosa, ma ignara della nostra lunga tradizione di scritti filosofici su materie etiche. Infatti troppo spesso, quando ci domandiamo: "perché Platone

Il famoso aneddoto<sup>239</sup> che narra il passaggio del giovane Platone dallo scrivere tragedie e poesie alla ricerca filosofica, dopo la conoscenza di Socrate, indica un cambiamento del messaggio da proporre su uno sfondo comune di produzione artistica per la *polis*.

Ci sono comunque sostanziali differenze tra la scrittura tragica e la scrittura platonica.

Come già indicato nel capitolo 1, Nussbaum<sup>240</sup> sostiene che i dialoghi siano una specie di teatro ma che essi siano totalmente differenti da ogni scritto teatrale greco di nostra conoscenza.

I dialoghi platonici, come le opere del teatro tragico parlano a più voci; è presente una discussione attiva e continua, piuttosto che una catalogazione di conclusioni o una proclamazione di verità ricevute. Secondo la Nussbaum il dialogo, mantenendo aperto il finale, costruisce una reazione dialettica con il lettore e lo invita ad entrare in uno scambio critico ed attivo, come lo spettatore della tragedia è invitato a riflettere. L'opera è in prosa, una prosa attica, semplice e piana, che non solo manca di metro, ma è anche deliberatamente antiretorica. Non c'è azione narrata, e non vengono mosse le emozioni. Troviamo descritta intenzionalmente la semplice disadorna conversazione che si potrebbe ascoltare nella vita di tutti i giorni<sup>241</sup>. La differenza principale tra la scrittura tragica e la scrittura platonica è che la seconda è un lavoro per l'intelletto.<sup>242</sup>

Questo ultimo aspetto agisce come rinforzo dell'interpretazione dei dialoghi come espressione dell'educazione intellettuale filosofica che in questa ricerca propongo.

---

scrisse dei dialoghi?", ci chiediamo perché i dialoghi non sono trattati filosofici, come quelli, diciamo, di Mill o di Sidgwick o anche di Aristotele e non, invece, perché non sono drammi poetici, come quelli di Sofocle o di Eschilo. (...). Prima del periodo in cui visse Platone non c'era alcuna distinzione tra discussione "filosofica" e "letteraria" dei problemi pratici.", M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, p. 258.

<sup>239</sup> Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro 3, cap 5.

<sup>240</sup> M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1986, cfr. Intermezzo 1.

<sup>241</sup> Sull'aspetto della quotidianità della conversazione ho dei dubbi, in quanto sono d'accordo che lo stile voglia rievocare lo stile di una conversazione abituale, tuttavia i contenuti e le strategie argomentative e pedagogiche messe in atto da Platone non sono affatto quotidiane. Infatti esse si inseriscono all'interno dell'educazione filosofica proposta da Platone che non era per nulla attuale.

<sup>242</sup> Per commento critico all'interpretazione della Nussbaum, cfr. capitolo 1.

Tuttavia, tornando alla questione dell'uso di personaggi contemporanei, pensare che Platone si immaginasse di trasformare, tramite l'ascolto dei dialoghi, tutti i suoi uditori in filosofi sarebbe un anacronismo e al di fuori della concezione della conoscenza platonica (la quale è attingibile da pochissimi<sup>243</sup>). Platone voleva invece rendere evidente quali fossero i falsi maestri della sua epoca ed esortare ad avere come modello Socrate, modello di maestro e di virtù, modello del filosofo che potrebbe degnamente reggere lo stato. Per quanto concerne questo aspetto, quindi, mi trovo d'accordo con Kahn nel sostenere che uno degli scopi dei dialoghi della giovinezza fosse far affezionare il pubblico a Socrate, ma non sono d'accordo con lui nel ritenere che questo fosse un piano predeterminato di Platone e che tali dialoghi vadano letti alla luce della *Repubblica*.

Il metodo socratico è sempre diretto verso i propri interlocutori ma va ad agire anche verso gli uditori ed il pubblico. La maieutica è una pratica educativa incentrata su chi sta di fronte a Socrate, la sua finalità è orientata verso l'altro. Anche se è Socrate a dirigere il dialogo e ad apparire come modello del filosofo è importante non dimenticare come il suo filosofare è diretto verso il miglioramento del suo interlocutore. In ogni passo Socrate deve assicurarsi dell'approvazione (*omologhia*) del suo interlocutore e deve fargli notare che gli errori che si manifestano nel corso del dialogo sono di ciascuno i propri, altrimenti l'*elenchos* non può agire. Socrate per mettere in atto questa metodo deve, pur essendo in una relazione asimmetrica, porsi al livello di comprensione dell'interlocutore.

**Σωκράτης:** οὐκοῦν ἐγὼ μὲν ἡρώτων, σὺ δ' ἀπεκρίνου; **Ἀλκιβιάδης:** ναί. **Σωκράτης:** περὶ δὴ τούτων μῶν ἐγὼ φαίνομαι λέγων ὁ ἐρωτῶν, ἢ σὺ ὁ ἀποκρινόμενος; **Ἀλκιβιάδης:** ἐγώ. **Σωκράτης:** τί δ' ἂν ἐγὼ μὲν ἔρωμαι ποῖα γράμματα Σωκράτους, σὺ δ' εἴπης, πότερος ὁ λέγων; **Ἀλκιβιάδης:** ἐγώ. **Σωκράτης:** ἴθι δὴ, ἐνὶ λόγῳ εἶπέ· ὅταν ἐρώτησῖς τε καὶ ἀπόκρισις γίγνηται, πότερος ὁ λέγων, ὁ ἐρωτῶν ἢ ὁ ἀποκρινόμενος; **Ἀλκιβιάδης:** ὁ ἀποκρινόμενος, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. **Σωκράτης:** οὐκοῦν ἄρτι διὰ παντὸς ἐγὼ μὲν ἢ ὁ ἐρωτῶν;

<sup>243</sup> Cfr. Cap. 5.

**Αλκιβιάδης:** ναί. **Σωκράτης:** σὺ δ' ὁ ἀποκρινόμενος; **Ἀλκιβιάδης:** πάνυ γε. **Σωκράτης:** τί οὖν; τὰ λεχθέντα πότερος ἡμῶν εἶρηκεν; **Ἀλκιβιάδης:** φαίνομαι μὲν, ὦ Σώκρατες, ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἐγώ. **Σωκράτης:** οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Ἀλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίσταιτο, οἷοιτοδὲ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθὼν συμβουλεύσειν Ἀθηναίοις περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν; οὐ ταῦτ' ἦν; **Ἀλκιβιάδης:** φαίνεται. **Σωκράτης:** τὸ τοῦ Εὐριπίδου ἄρα συμβαίνει, ὦ Ἀλκιβιάδη, σοῦ τάδε κινδυνεύεις, οὐκ ἐμοῦ ἀκηκοέναι, οὐδ' ἐγὼ εἶμι ὁ ταῦτα λέγων, ἀλλὰ σὺ, ἐμὲ δὲ αἰτιᾶ μάτην. καὶ μέντοι καὶ εὖ λέγεις. μανικὸν γὰρ ἐν νῶ ἔχεις ἐπιχείρημα ἐπιχειρεῖν, ὦ βέλτιστε, διδάσκειν ἅ οὐκ οἶσθα, ἀμελήσας μαθάνειν.

SOCR. Non è vero che io ti ho interrogato e tu mi hai risposto? ALC. Sì. SOCR. Sono allora io l'interrogante che manifestamente asserisco queste cose o invece tu che rispondi? ALC. Io. SOCR. E se ti chiedo quante lettere sono in "Socrate" e tu mi rispondi, chi è che spiega? ALC. Io. SOCR. Suvvia allora! Dimmi in una parola: quando c'è una domanda e una risposta chi è quello che spiega? Quello che interroga o che risponde? ALC. Che risponde, mi pare, Socrate. SOCR. E durante tutto il nostro dialogo son sempre stato io l'interrogante? ALC. Sì. SOCR. E tu rispondevi? ALC. Sì. SOCR. Non è chiaro? Chi di noi due ha asserito tutte le cose dette? ALC. Sono stato proprio io, è chiaro, da quanto si è ammesso ora, o Socrate. SOCR. Pertanto si è detto che il bell'Alcibiade, figlio di Clinia, non capisce niente del giusto e dell'ingiusto, sebbene credesse il contrario e fosse pronto a presentarsi nell'assemblea popolare come consigliere degli Ateniesi su questioni che egli perfettamente ignora. Non è vero? ALC. È chiaro! SOCR. Qui cade a proposito quel brano di Euripide, caro Alcibiade: c'è il caso che queste cose "da te stesso" le abbia udite "e non da me" perché non sono stato io a dirle, ma tu a me ne dai stoltamente la colpa.<sup>244</sup>

Nella presente ricerca, attraverso un'analisi degli interlocutori sarà possibile cogliere nello specifico le modalità di attuazione di questo metodo pedagogico e di ricerca filosofica.

<sup>244</sup> Platone, *Alc. I* 112 e5-113 d.



### 3.2.2 Catalogazioni

*Dialoghi giovanili presi in considerazione:*

*-Protagora, Lachete, Repubblica libro I, Carmide, Eutifrone, Liside, Ippia Maggiore, Ione, Ippia Minore, Critone, Eutidemo, Cratilo, Gorgia, Menone.*

NOTA 1: Non sono stati presi in considerazione l'*Apologia di Socrate* e il *Menesseno* perché non sono propriamente dei dialoghi.

NOTA 2: Indico in corsivo (es. *Carmide*) il titolo del dialogo e nel formato normale del carattere il nome dell'interlocutore.

NOTA 3: Tale catalogazione non pretende di essere esaustiva; vuole, invece, proporre una catalogazione dei personaggi per macrocategorie all'interno delle quale verranno indicati alcuni personaggi funzionali all'analisi testuale successiva.

#### 3.2.2.1 Catalogazione delle tipologie degli interlocutori di Socrate<sup>245</sup>

- **aristocratici** (*Carmide, Liside, Protagora, Critone, Eutidemo*). I cugini Crizia (*Carmide, Protagora*) e Carmide (*Carmide, Protagora*), 25 anni dopo il dialogo con Socrate, faranno parte del regime oligarchico dei Trenta (Crizia ne è il *leader*); Crizia è il figlio di Calliscro (*Protagora*); Ippocrate (*Protagora*), nipote di Pericle. Liside, contemporaneo di Platone<sup>246</sup>(*Liside*); Alcibiade (*Protagora*) e Clinia (*Eutidemo*) suo cugino

- **sofisti, oratori, tecnici della parola, politici:** Lisia, oratore tecnico ed esperto (*Repubblica*, libro 1, *Fedro*); Gorgia, retore ed il suo allievo Polo (*Gorgia*); Callicle, politico (*Gorgia*); avvocati (*Gorgia*); Trasimaco, sofista (*Repubblica*, libro 1); Ippia, sofista e politico (*Ippia Maggiore, Ippia Minore, Protagora*); Protagora e suoi discepoli (*Protagora*); Eutidemo e Dionisodoro (*Eutidemo*);

<sup>245</sup> Per un'individuazione delle tipologie dei personaggi attraverso un'evoluzione in tutto il *corpus platonikum* ed una problematizzazione di essa (ad esempio, il ruolo degli stranieri o delle donne nei dialoghi della maturità) cfr. P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 101-119

<sup>246</sup> Egli è un esempio dell'uditore dei dialoghi scritti da Platone dal momento che è suo contemporaneo; ascoltando i dialoghi, l'uditore poteva riconoscersi e poteva essere testimone di alcuni fatti.

Callia, studente di Protagora; Prodicò, uomo controllato da passioni, lussurioso e avaro (*Protagora*); Anito, accusatore di Socrate (*Menone*);

- **Cerchia di Socrate e di Platone:** Glaucone (il suo amante è Crizia) e Adimanto, fratelli di Platone (*Repubblica I*); Critone (*Eutidemo*, *Critone*); Ermogene (*Cratilo*); Menesseno (*Liside*); Cherofonte (*Carmide*, *Gorgia*);

- **Rappresentanti di un mestiere o di una *techne*:** Eutifrone, sacerdote ed indovino (*Eutifrone*); Lachete e Nicia, strateghi (*Lachete*); Ione di Efeso, rapsode omerico (Ione); Menone, generale (*Menone*);

- **padri e figli** (*Lachete*);

- **amanti e amati:** Ctesippo, Liside, Ippotale, Menesseno (*Liside*, *Eutidemo*).

### 3.2.2.2 Catalogazione delle tipologie di strategie

Nota 1: Per "strategie" intendo le particolari tecniche dialogiche che Socrate mette in atto a seconda degli interlocutori e a seconda dell'oggetto di ricerca nel suo metodo di ricerca. Esse non sono né interscambiabili né un mero mezzo strumentale. La parola "strategia" non deve far pensare ad una modalità, tendente alla falsità, che Socrate utilizza per "incantare" l'interlocutore. Le strategie rappresentano, invece, gli strumenti del metodo socratico, utilizzati per condurre il proprio interlocutore al miglioramento. Questi strumenti, a volte, possono essere ingannevoli ma la finalità maieutica all'interno della quale rivestono il loro ruolo fa sì che l'inganno non sia la loro caratterizzazione specifica.<sup>247</sup> Spesso, una strategia è necessaria per un particolare tipo di interlocutore e non può essere cambiata con un'altra; la strategia utilizzata, inoltre, non è usata da Socrate in un modo fisso e prestabilito ma essa, insieme alla modalità con la quale l'interlocutore reagisce, agisce sullo stesso Socrate che, di conseguenza, trova un'altra strategia. Socrate instaura sì un dialogo asimmetrico con l'interlocutore dove è lui a dettare le regole, ma al contempo si inserisce all'interno di un contesto relazionale del quale esso stesso subisce gli effetti. Quest'ultimo aspetto si nota specialmente quando Socrate sostiene di essere caduto in aporia. Inoltre,

---

<sup>247</sup> Cfr. per un confronto con la retorica il capitolo 2.

ciò che Socrate vuole ottenere attraverso l'uso di queste particolari strategie, varia da dialogo a dialogo dal momento che varia il contesto dialogico. Varia perché è diverso l'interlocutore, ciò che Socrate si aspetta da lui e ciò che Socrate vuole ottenere attraverso il dialogo.

Bisogna anche sottolineare che Platone è consapevole della necessità di una conformità tra stile e contenuto e che lo stile scelto, quindi anche quello del dialogo socratico costruito da Platone, non è qualcosa di accessorio o esterno rispetto al contenuto ma è espressione diretta del suo manifestarsi. Lo stile, formato da determinate strategie, è espressione di come il contenuto ricercato si possa manifestare all'interno di un contesto dialogico ed essere scoperto, gnoseologicamente, dai partecipanti del dialogo stesso.

Alcune di esse (ad esempio "*eros*"), non sono solamente "strategie" ma rivestono all'interno del metodo socratico e della filosofia platonica un ruolo molto più ampio; tuttavia, qui, vengono considerate nel loro ruolo strategico.

Indico, quindi, con un asterisco \* le modalità socratiche che non possono essere definite propriamente "strategie" perché rappresentano più in generale il metodo socratico, ma che ai fini della ricerca, torna utile inserirle all'interno di questa catalogazione. Questo aspetto si chiarirà maggiormente nel commento a seguire.

Nota 2: Qui fornisco solo una descrizione schematica delle varie strategie, dal momento che le modalità del loro funzionamento e ciò che perseguono, variano a seconda dell'interlocutore di Socrate. Le modalità specifiche delle strategie socratiche possono solo essere affrontate caso per caso; per questo rinvio all'analisi del *Carmide*, *Lachete* e *Gorgia* per una lettura specifica che tenga conto delle differenziazioni.

Nota 3: Socrate rifiuta tecniche microretoriche (chiasmi, eufonie, giochi di parole, etc.) per non essere associato ad un sofista.

Nota 4: indico qui di seguito, in ordine sparso, le strategie socratiche con una breve definizione. Per comprendere i gradi di implicazione logica tra di loro e le fasi di applicazione all'interno del dialogo socratico rimando alle figure 1 e 2 e al loro commento.

Le strategie sono:

- richiesta di **brevità**: Socrate richiede al suo interlocutore brevità nelle risposte per evitare l'oratoria e la sofistica e per fare in modo che si possa condurre un processo argomentativo che nei dialoghi platonici della maturità assumerà la forma della diairesi; in questo contesto, Socrate porrà domande che richiedono **risposte sì-no**<sup>248</sup>: questa richiesta, oltre a distanziarsi dallo stile seduttivo della sofistica e per evitare la confusione, permette che si conceda meno iniziativa all'interlocutore. Il *focus* nelle domande sì-no, sottolinea già nella domanda la risposta che si vorrebbe. Il *focus* può esser dato da una particella grammaticale, dall'accento o dalla posizione nella frase. Queste domande sono chiaro indizio della direttività nella gestione del dialogo da parte di Socrate;

- ricerca della **definizione** (con dialoghi platonici, diventerà ricerca dell'idea)\*: questo aspetto, rappresenta la parte positiva della maieutica, dove Socrate accompagna l'interlocutore nella ricerca della definizione;

- **domande fittizie**<sup>249</sup>: sono quelle domande che introducono l'argomento e che propongono delle alternative di soluzione o delle conclusioni. Esse indirizzano l'interlocutore nelle risposte. La richiesta delle risposte sì-no, ad esempio, non è solo una regola di conduzione del dialogo, ma rappresenta anche il tipo di risposta che si aspetta un certo tipo di domanda fittizia. A volte vengono utilizzate delle **ipotesi** o delle **alternative** per introdurre le risposte;

- **ironia**<sup>250</sup>: essa è composta da un doppio movimento; da un lato simula ignoranza e dall'altro è volta a riconoscere il sapere che l'interlocutore pretende di avere. Questa strategia viene adoperata specialmente con interlocutori che credono di sapere (sofisti, politici, retori, oratori) e non è mai adoperata nei casi in cui Socrate ricerca seriamente in merito alla forma di vita giusta;

- **esame** (della tesi dell'interlocutore): esso è il punto di partenza attraverso cui può agire l'*elenchos* ed è caratterizzato dall'ascolto e dalla messa in discussione della tesi iniziale dell'interlocutore. La tesi viene analizzata nei suoi minimi aspetti, nelle conseguenze che produce e nelle presenze non dimostrate che

<sup>248</sup> Cfr. L. Brisson, "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 209- 226.

<sup>249</sup> Cfr. A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa 2000.

<sup>250</sup> Cfr. G. Vlastos, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998.

assume. L'esame viene utilizzato per smascherare gli errori;

- **confutazione\***(o obiezione): essa rappresenta la forma fondamentale dell'*elenchos*<sup>251</sup> ed agisce a partire dall'esame. L'esame e la confutazione sono strettamente connessi e la loro interdipendenza fa sì che l'*elenchos* sia un movimento confutatorio tendente alla generazione di una tesi positiva composto da un momento di analisi della tesi seguito da una rilevazione della contraddittorietà della tesi (o delle sue premesse o delle sue conseguenze) che porta alla sua negazione. Il movimento logico che porta alla negazione della contraddittorietà è accompagnato sempre, nel metodo socratico, dal movimento psicologico di presa di coscienza da parte dell'interlocutore della contraddittorietà della propria tesi. Se questa presa di coscienza non accade, l'*elenchos* è inefficace e non porta alla seconda fase della maieutica socratica: la ricerca e la generazione di una tesi positiva. L'*elenchos retroattivo*<sup>252</sup> agisce nello stesso modo sugli uditori (sia interni sia esterni) e ha come scopo, attraverso la messa in scena delle contraddizioni dell'interlocutore principale, la presa di coscienza che l'interlocutore che ascoltano non è una persona degna. Letteralmente esso agisce "dietro" o "sullo sfondo" della scena principale. Questo tipo di *elenchos* viene messo in atto, specialmente, quando gli interlocutori principali di Socrate sono retori, sofisti e politici;

- **aporia\***: essa, in alcuni casi, rappresenta l'esito della confutazione e cioè un blocco o sospensione nella ricerca creatosi in seguito alla caduta della tesi iniziale. Se l'interlocutore accetta la confutazione ed i suoi esiti negativi e non cerca di continuare a difendere l'indifendibile si troverà nello stato di essere "senza soluzione", "senza via di uscita", che lo porterà successivamente a ricercare una nuova definizione con l'aiuto maieutico di Socrate. Sono rari però i casi nei quali gli interlocutori accettano la confutazione. L'aporia, allora, è vissuta dallo stesso Socrate: essa rappresenta, a seconda degli interlocutori, una modalità che Socrate mette in atto per fare in modo che l'interlocutore si identifichi con lui in quello stato e possa quindi accettare la confutazione. Altre volte è utilizzato da Socrate come una pausa nella ricerca affinché l'interlocutore (o l'uditore) possa

<sup>251</sup> Cfr. G. Vlastos, "L'*elenchos* socratico: il metodo è tutto", in G. Vlastos, "*Studi socratici*", Milano 2003, pp. 7-48.

<sup>252</sup> Termine da me coniato per riferirmi a questo tipo di *elenchos*.

ricercare in prima persona. Quasi mai l'aporia socratica è segno di una mancanza di proposte positive che si possono rinvenire all'interno del dialogo;

- **eros\***: esso rappresenta la tendenza o desiderio verso il sapere. Esso rappresenta lo strumento principe della parte positiva della maieutica perché essa, dopo aver rilevato con l'*elenchos* una mancanza, fa sì che l'interlocutore si trovi nella situazione di desiderare e di ricercare una definizione positiva. Nel discorso di Diotima del *Simposio*<sup>253</sup> viene evidenziata la scala ascendente che conduce dal desiderio verso le cose terrene al desiderio verso la conoscenza delle idee. Nell'educazione tradizionale greca un ruolo molto importante era rappresentato dall'amore del discepolo verso il proprio maestro. Nel metodo socratico la dinamica si capovolge ed è Socrate ad essere innamorato del proprio interlocutore<sup>254</sup>: questo fa sì che Socrate desideri aiutare il proprio interlocutore a liberarsi dalle false opinioni e ad accompagnarlo nella ricerca di tesi positive;

- **maieutica\***: essa rappresenta la strategia fondamentale del metodo socratico e agisce attraverso il dialogo (la modalità base del dialogo è quella delle domande e delle risposte) dal momento che esso è il metodo proprio per far partorire all'anima le verità che ricerca. Previa una pulitura dagli errori mediante l'*elenchos*, il dialogo permette, all'interno di una ricerca comune, di avvicinarsi alla verità, evitando l'esposizione dogmatica. La maieutica fa sì che, attraverso il continuo domandare e rispondere, l'anima dell'interlocutore sia pronta a generare ciò che già sa e che possa, successivamente ed eventualmente, portare nel linguaggio la conoscenza partorita. Essa rappresenta, a livello gnoseologico, la possibilità di connettere due livelli ontologici, il mondo delle cose sensibili ed il mondo delle idee;

- **esempi tratti da vita quotidiana**: nell'esame della tesi dell'interlocutore e nella successiva confutazione, Socrate adopera esempi tratti dalla vita quotidiana e vicini all'esperienza concreta dell'interlocutore. Questo fa sì che la sua argomentazione non si muova solo su un piano logico o astratto ma che sia incarnata nell'esperienza quotidiana. Gli esempi hanno spesso a che fare con una

---

<sup>253</sup> Platone, *Symp.*, 201d-212 c.

<sup>254</sup> "Socrate è innamorato dell'anima di Alcibiade e per questo, se Alcibiade non lascerà che la sua anima si guasti, non lo abbandonerà.", G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, 2005, p. 123. Cfr. Platone, *Alcibiade I*.

*techne* specifica e si rivolgono a rappresentanti di un'arte o di un mestiere. Essi aiutano l'interlocutore a comprendere ciò di cui si sta parlando e permettono, attraverso un'enumerazione di casi, di passare dal particolare concreto all'universale, ricercando che così c'è di comune in tutti gli esempi apportati.

L'esempio è, quindi, la modalità prevalentemente utilizzata da Socrate per accompagnare l'interlocutore dal piano del sensibile al piano del concettuale. L'esempio, infatti, rimanda sempre a ciò di cui esempio<sup>255</sup>. Socrate non vuole che il dialogo si fossilizzi al livello dell'esempio, ma vuole, invece, che attraverso di esso passi al livello del concettuale. Spesso, a causa dell'inadeguatezza dell'interlocutore, questo procedimento non trova compimento, Socrate adoperava esempi tratti dalla vita quotidiana non solo per le finalità esposte sopra, ma anche per mostrare all'interlocutore gli errori presenti nella propria posizione; in questo caso essi hanno valore di **controesempi**. I controesempi rappresentano la prima fase della confutazione; essi preparano, attraverso il riconoscimento di evidenze concrete, l'interlocutore ad accettare la confutazione, la quale non si muoverà solo attraverso il riconoscimento di controesempi tratti dalla vita quotidiana ma anche dal riconoscimento di evidenze logiche. Spesso gli esempi rivestono un ruolo che possiamo definire "*in corpore vili*"<sup>256</sup>, nel senso che la loro funzione è quella di trasportare l'argomentazione dal piano dell'esempio al piano dell'argomento che interessa a Socrate. A volte essi vengono utilizzati per chiarire ciò che Socrate vuole esprimere e per facilitare l'argomentazione; altre volte essi vengono utilizzati per costringere l'interlocutore ad accettare alcune posizioni, facilmente condivisibili sul piano dell'esempio, ma difficilmente condivisibili nel momento in cui la sequenza argomentativa viene trasportata sull'argomento che interessa a Socrate. La diversa finalità di questo utilizzo dell'esempio come "*in corpore vili*" è data dai diversi interlocutori con i quali Socrate si trova a dialogare: se sono interlocutori ben disposti e con i quali Socrate mette in atto un atteggiamento paternalistico o di sostegno, essi valgono come chiarificazione; se sono interlocutori mal disposti e con i quali Socrate mette in atto un atteggiamento provocatorio e critico, essi valgono come

---

<sup>255</sup> E' ipotizzabile che l'esempio rivesta, all'interno del metodo socratico, il ruolo del paradigma utilizzato nella dialettica che ha come riferimento la teoria delle idee.

<sup>256</sup> O meglio, usando un'espressione nuova proposta dal professor Tarca, "in corpore claro".

"trappola" per costringere l'interlocutore ad assumere delle tesi che altrimenti non avrebbe assunto;

- **termine medio**: Socrate adopera un termine (ad esempio il bello) per creare una connessione tra due proposizioni e per fare in modo che il dialogo si sposti da un contenuto ad un altro. Questo termine agisce da tramite per passare da un argomento all'altro senza che l'interlocutore se ne accorga e, quindi, agisce come aiuto all'argomentazione socratica;

- **paradosso**: a volte Socrate conduce le tesi del proprio interlocutore a conclusioni paradossali per fare in modo che le premesse che hanno generato tale paradosso vengano negate. Altre volte, specialmente se i suoi interlocutori sono sofisti, retori o oratori, Socrate conduce un discorso paradossale all'interno di una parodia del proprio interlocutore, il quale, spesso, non se ne rende nemmeno conto<sup>257</sup>;

- **interlocutore immaginario**: Socrate utilizza questa strategia per evitare il discorso lungo tipico dei sofisti, retori ed oratori e per fornire una presa di distanza all'interno di un dialogo diretto<sup>258</sup>. Espone quindi un dialogo immaginario tra sé ed un interlocutore, composto da domande e risposte che evidenziano i nessi argomentativi del discorso;

- **portavoce di una tesi**: Socrate si fa portavoce di tesi di altri come esempi sui quali muovere la confutazione. In alcuni casi queste tesi sono vicine a quelle proposte dall'interlocutore: in questo modo Socrate non attacca direttamente il proprio interlocutore, ma la tesi gemella alla quale l'interlocutore si riferisce. In altri, Socrate utilizza altre tesi perché in un primo momento l'interlocutore è vuoto e non è portavoce di nessuna tesi da analizzare. Una sottocategoria è composta dai **discorsi** simulati. Questo artificio letterario è messo in atto da Platone per fare in modo che Socrate possa esporre, per contrasto ai discorsi pronunciati dai vari personaggi, il proprio metodo. Questi discorsi possono essere raccontati da Socrate narratore ma anche essere esposti in dialoghi diretti o narrati da altri. Esempi tipici di questi discorsi sono quelli del *Simposio*, i due

---

<sup>257</sup> "Se Ippia e compagni sono così ciechi allo scherno nella lode di Socrate, questo avviene perché nuotano già nell'autoinganno.", G. Vlastos, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*", Firenze 1998, p. 184.

<sup>258</sup> Cfr. le interpretazioni di Rotondaro e Velardi riportate nel capitolo 1.



discorsi di Protagora nel *Protagora* ed il discorso di Lisia nel *Fedro*.

- elogio/scherno o, in genere, lavoro sulle **emozioni** dell'interlocutore: questa strategia è molto importante e fa sì che il metodo socratico non sia un metodo astratto ma che si concretizzi sempre a seconda degli interlocutori. Il metodo è diretto all'interlocutore in carne ed ossa e si differenzia sempre a seconda delle capacità intellettuali delle disposizioni emotive e dello *status* dell'interlocutore. In questo contesto, la consapevolezza socratica di come il metodo vada a toccare le emozioni fa sì che Socrate se ne serva per fare in modo che l'interlocutore si volga verso la ricerca del vero. Socrate vuole che sia l'interezza della persona, nella concretezza del suo stile di vita, che si volga alla ricerca del vero e non solo la sua parte razionale. Infatti la conoscenza del vero non è mai astratta ma si esprime in una forma di agire morale ed in un modo di vivere all'interno della *polis*. In questo luogo, a titolo di esempio, sottolineo come la vergogna sia un'emozione fondamentale per il buon esito dell'*elenchos* o come il coraggio sia un incentivo per continuare la ricerca. Socrate a volte incoraggi all'interlocutore se egli ha bisogno di spinta e rassicurazione o lo schernisce se esso è troppo orgoglioso e incapace di cedere di fronte all'evidenza dell'errore ;

- creazione di una certa **atmosfera**: l'atteggiamento socratico nei confronti degli interlocutori crea, a seconda dei bisogni dell'interlocutore, un'atmosfera protettrice, provocatoria, calma, tesa, etc.

- **ritmo del discorso**: il ritmo del domandare e del rispondere, a seconda dell'urgenza, avvertita da Socrate, del cambiamento della tesi da parte dell'interlocutore o a seconda della necessità di avere molto tempo da dedicare all'analisi della tesi, è serrato e incalzante o lento e pacificato. Il ritmo del domandare va ad agire sulle emozioni dell'interlocutore e lo induce, ad esempio, se lento e pacificato, ad essere calmo e ad affidarsi a Socrate. Quando il ritmo è serrato, Socrate o vuole mettere alle strette un sofista o vuole dare un'accelerata alla confutazione perché avverte che la conclusione è vicina;

- **assunzione momentanea del linguaggio o della tesi dell'interlocutore**: Socrate adatta il suo linguaggio a seconda degli interlocutori che si ha di fronte. Adotta dimostrazioni matematiche se è con esperti di geometria, porta esempi e valori di riferimento tratti dal mondo della guerra se dialoga con strateghi,

utilizza un linguaggio ricco di particolarità linguistiche se parla con un retore, etc.. Concede spesso, inizialmente, la possibilità di veridicità della tesi dell'interlocutore. Questo accade per poter analizzare meglio la tesi e per rassicurare l'interlocutore, se esso è ben disposto verso Socrate e Socrate ritiene che abbia le possibilità di migliorare; al contrario, se l'interlocutore è un sofista, questa strategia è utilizzata per poterlo schernire e confutare ancora di più;

- **slittamento di significato o inserimento di tesi**: a volte Socrate utilizza questa strategia per poter passare, senza che l'interlocutore se ne renda conto, ad un altro argomento nel momento in cui è ritenuto più importante del precedente. Una variante accade quando Socrate inserisce all'interno del discorso delle tesi senza che l'interlocutore se ne renda conto. Questa strategia, quindi, evidenzia come spesso sia Socrate a determinare la direzione del dialogo. Se l'interlocutore non si rende conto degli slittamenti o degli inserimenti, questa strategia serve per mostrare l'inadeguatezza dell'interlocutore e per dare dei messaggi agli uditori e al pubblico;

- **etimologia e riflessioni linguistiche**: questa strategia viene adoperata in più situazioni; ad esempio essa fa parte dell'analisi della tesi dell'interlocutore perché analizza i termini da lui adoperati o fa parte della ricerca della definizione, perché, attraverso di essa, Socrate tenta un avanzamento della ricerca cercando all'interno dei termini dei significati utili per l'argomento trattato;

- **professione di fede nello stile dialogico\***: questa strategia viene utilizzata quando Socrate viene accusato dal suo interlocutore di volerlo confutare per rimarcare le sue buone intenzioni (collaborare con l'interlocutore alla ricerca della verità) di Socrate. Ha valore strategico quando, effettivamente, Socrate non ha buone intenzioni ma non lo vuole ammettere all'interlocutore;

- **mito\***: questa strategia viene utilizzata per poter esprimere ad interlocutori non filosofi verità ultramondane affinché cambino il loro stile di vita.

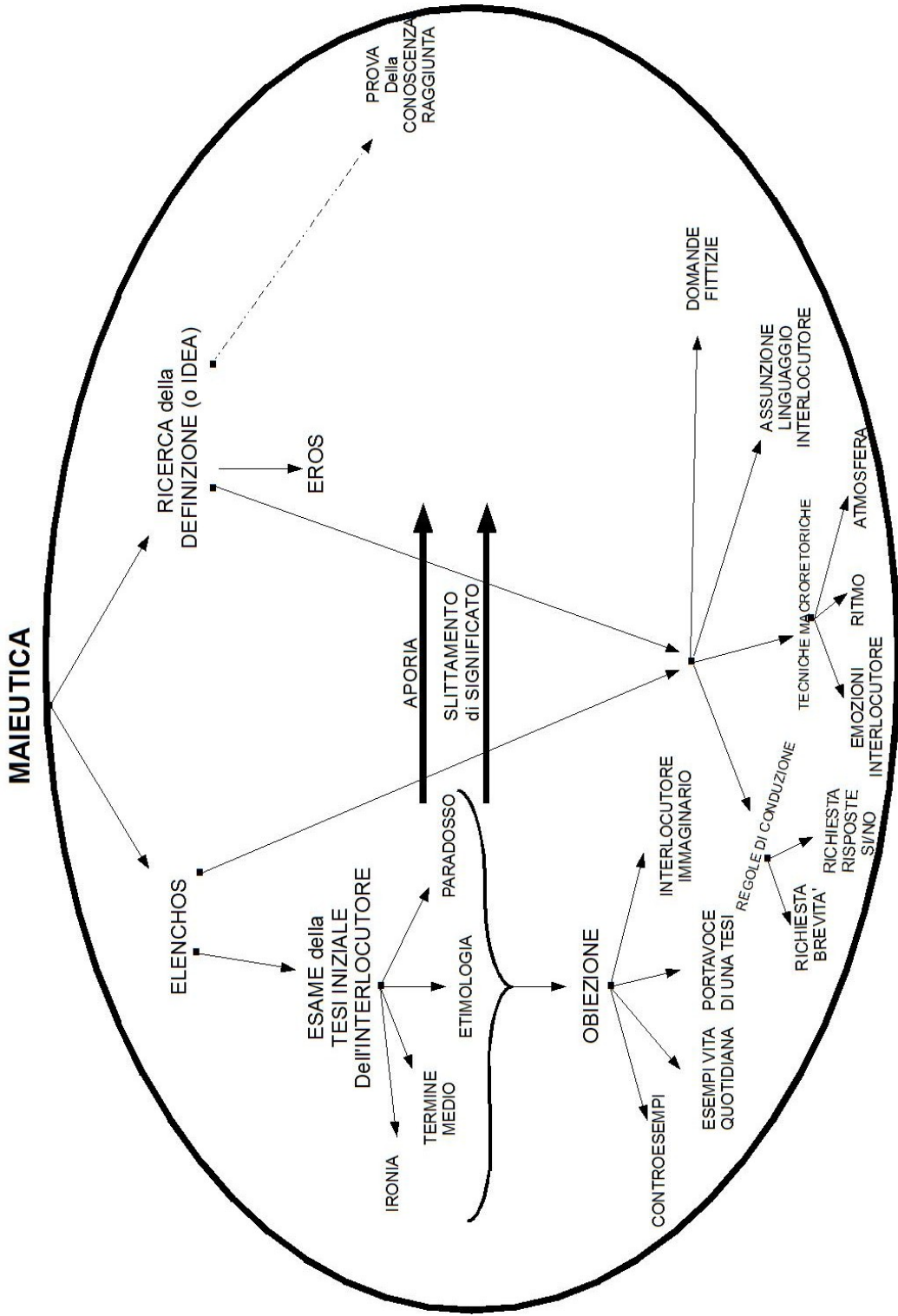


Fig.1

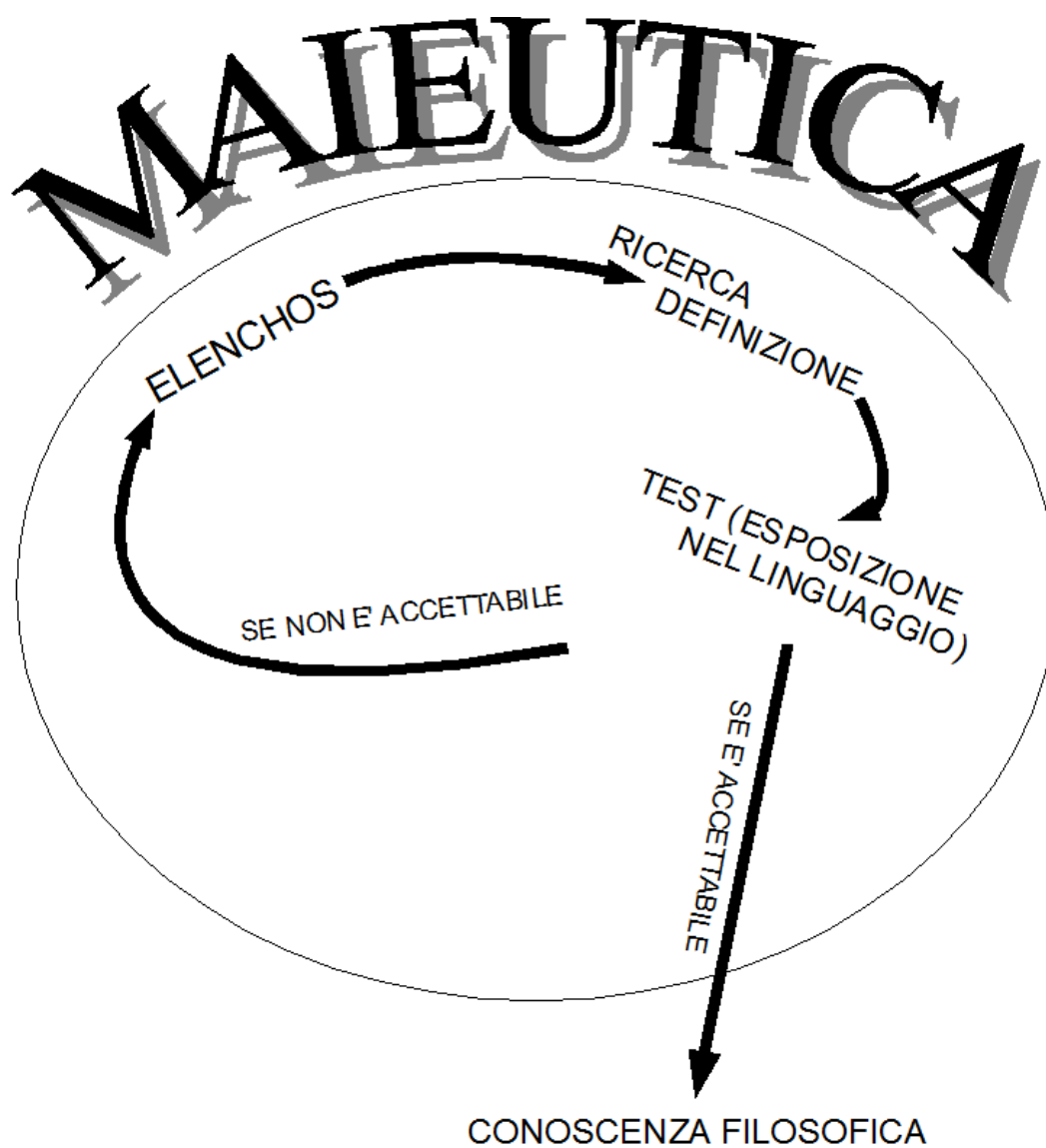


Fig.2

## Commento a fig. 1

La **maieutica** rappresenta la modalità fondamentale del metodo socratico, all'interno della quale troviamo varie strategie. La maieutica è formata da due parti, una negativa ed una positiva. Quella negativa è l'**elenchos** che porta alla confutazione della tesi dell'interlocutore per fare in modo che, liberato dagli errori, possa passare alla parte positiva, la **ricerca della definizione (o idea)**.

L'**elenchos** è costituito dall' **esame della tesi dell'interlocutore** (se l'interlocutore ne possiede una, altrimenti siamo nel caso dell'interlocutore "vuoto") e da una successiva **obiezione** ad essa.

L'esame della tesi dell'interlocutore avviene mediante queste strategie: **ironia, termine medio, etimologia, paradosso**; l'obiezione si avvale, invece, di queste strategie: **controesempi, esempi di vita quotidiana, l'essere, da parte di Socrate, portavoce di una tesi, l'interlocutore immaginario**.

La parte negativa, l'**elenchos**, e la parte positiva, la ricerca della definizione (o idea), condividono alcune strategie: le **regole di conduzione** del dialogo (**richiesta di brevità, richiesta di risposte sì/no**), le **tecniche macroretoriche** (**emozioni dell'interlocutore, ritmo, atmosfera**), l'**assunzione del linguaggio dell'interlocutore** e le **domande fittizie**.

La ricerca della definizione (o dell'idea) ha come modalità propria l'**eros**.

Vi sono due strategie che permettono il passaggio dalla parte negativa (**elenchos**) alla parte positiva (ricerca della definizione - o idea): l'**aporia** (ed un'azione a livello emotivo, specialmente la vergogna) e lo **slittamento di significato**.

Nella figura è indicata con una linea tratteggiata la **prova della conoscenza raggiunta**. La linea tratteggiata sta ad indicare il fatto che non sempre è possibile testare la conoscenza raggiunta, o a volte è possibile solo parzialmente, a causa della trasposizione di essa ad un livello linguistico dialogico.

## Commento a fig. 2

La figura 2 vuole descrivere questo ultimo aspetto; essa, infatti, mostra il passaggio, all'interno della maieutica, dal riconoscimento dell'errore

all'esposizione, nel linguaggio, della definizione.

Dall'*elenchos* si passa alla **ricerca della definizione** e successivamente al **test** mediante un'**esposizione linguistica e dialogica**. Se dal test si ricava che la definizione è accettabile, si è giunti alla **conoscenza filosofica**; se dal test, invece, si ricava che la definizione non è accettabile, si ricomincia il percorso, ripartendo dall'*elenchos* e così di seguito fino a che la definizione raggiunta non è accettabile.

Possiamo dedurre questa reiterazione del processo grazie alla modalità stessa del dialogo socratico anche se, nei dialoghi socratici a noi pervenuti, spesso, dopo il test che dimostra che la definizione raggiunta non è accettabile, il dialogo si interrompe.

Nota 1: Come sempre, le schematizzazioni possono appiattire il concreto e complesso manifestarsi del dialogo socratico. Ci possono essere varianti rispetto a questa sequenza da me indicata, parti ed elementi non presenti o altre strategie. Lo scopo di questa schematizzazione è quello di fornire, in via generale, la struttura del dialogo socratico e non quello di volerlo ridurre a questo schema.

### 3.2.2.3 Catalogazione del contesto spazio temporale

Nota 1: spesso gli incontri di Socrate con gli interlocutori sono casuali e avvengono per strada e successivamente il dialogo principale si svolge all'interno. Vi è quindi, a volte, non un unico contesto spaziale.

Nota 2: La connotazione temporale viene indicata solo se è notte. Il carattere temporale, in alcuni casi, viene sottolineato con "al termine di.." la cui funzione più che dare un'indicazione temporale imprecisa fornisce il contesto tematico del dialogo.

- **all'aperto: cortile** dalla notte all'alba (*Protagora*); **piazza** del mercato (*Teage*, *Gorgia*); **Pireo**, giorno inoltrato (*Repubblica I*); spazio pubblico non specificato ad Atene (*Ippia Maggiore*, *Ione*, *Menone*); **portico** del re (*Eutifrone*) e di Zeus (*Teage*);

- **all'interno: case** di Callia (*Protagora*), di Polemarco (*Repubblica I*), di Callicle (*Gorgia*), di Anito (*Menone*); **ginnasio** o spogliatoio del ginnasio (*Carmide*,

*Liside, Eutidemo*); dormitorio di notte (*Protagora*); **scuola** di Filostrato (*Ippia Minore*);

- **luoghi caratterizzanti la biografia socratica**: dintorni del **tribunale** (*Eutifrone*), **prigione** di notte (*Critone*);

- "**al termine di**": un discorso di un sofista o di un retore (*Gorgia, Ippia Minore, Eutidemo*), una gara di lotta (*Lachete*).

#### **3.2.2.4 Catalogazione della cornice narrativa**

Indicata se differente, pur avendo dei richiami, dal tema trattato nel dialogo:

- chiacchiera erotica (*Protagora, Carmide*);

- ritorno dalla guerra (*Carmide*);

- festività religiosa (*Repubblica I*);

- processo a Socrate e sua condanna (*Eutifrone, Critone*);

- discorso di un sofista o di un retore (*Gorgia, Ippia Minore, Eutidemo*).

#### **3.2.2.5 Catalogazione della modalità espositiva**

Nota 1: mi riferisco al dialogo principale; a volte, infatti, per quanto riguarda i dialoghi narrati, la cornice è composta da un dialogo diretto.

Nota 2: nessun dialogo è narrato da altri personaggi oltre a Socrate.

Nota 3: quando il dialogo è raccontato, assistiamo ad un effetto di distanziamento che, da un lato, mitizza i problemi e le sfumature emotive dei dialoghi, dall'altro, fornisce la possibilità di conoscere le emozioni del narratore (questo ad esempio è molto importante nella narrazione socratica nel prologo del *Carmide*).

La modalità espositiva si distingue in:

- dialogo diretto: *Lachete, Critone, Gorgia, Eutifrone, Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ipparco, Ione, Teage, Cratilo, Alcibiade Maggiore, Menone*;

- dialogo narrato da Socrate in veste di narratore: *Carmide, Eutidemo, Protagora, Repubblica Libro I, Liside*, finale del *Teage, Eutidemo*.

### 3.2.2.6 Catalogazione dei contenuti

- educazione e contrapposizione ad educazione tradizionale (poesia) e ai sofisti; il metodo di ricerca (*Protagora, Lachete, Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione, Teage, Eutidemo, Alcibiade Maggiore, Gorgia, Menone*);
- virtù (*Protagora, Lachete, Carmide, Eutifrone, Repubblica I, Menone*);
- giustizia e politica (*Repubblica I, Critone, Gorgia*);
- amicizia e amore (*Liside*);
- bellezza (*Ippia Maggiore*);
- amore per il guadagno (*Ipparco*);
- linguaggio ed uso retorico (*Cratilo, Gorgia*).

### 3.2.3 Interpretazione dei dati delle catalogazioni

Rispetto a queste catalogazioni evidenzio i seguenti aspetti:

a) I temi, i luoghi e i personaggi rimandano spesso a tematiche educative. Questo è indicativo del proposito platonico di proporre Socrate come esempio di buon maestro e, da un lato, per difenderlo dalle accuse che lo hanno portato alla condanna a morte; dall'altro lato per fornire, tramite Socrate, una critica all'educazione tradizionale e al contempo proporre una riforma della società. Per Platone e quindi anche per il Socrate personaggio platonico, la riforma della società poteva avvenire attraverso l'educazione dei suoi cittadini, attraverso una pulizia degli errori presenti nelle opinioni dei cittadini ed un conseguente accompagnamento nella ricerca della vita giusta. Nei primi dialoghi platonici troviamo già presente la tematica fondamentale dei dialoghi del periodo di mezzo, la necessità della riforma della società; la modalità per conseguirla, tuttavia, è differente rispetto alla modalità successiva.

Nei primi dialoghi, infatti, il cambiamento della società è visto come un effetto di un cambiamento degli individui. Questo cambiamento è ottenuto tramite un'azione educativa esercitata verso gli interlocutori del dialogo socratico. Nella *Repubblica*, invece, il cambiamento è reso possibile tramite una conversione alla vita filosofica da parte dei reggitori dello stato. Tuttavia, notiamo una profonda



continuità tra queste due posizioni se prestiamo attenzione ai personaggi interlocutori di Socrate. Essi sono infatti, per la maggior parte, giovani aristocratici che successivamente avranno un ruolo nella vita politica ateniese. Platone, quindi, in qualche modo, vuole dire che è necessario educare fin da giovani coloro che diventeranno reggitori dello stato. Tuttavia, l'abilità letteraria platonica, che gioca con i piani temporali dei dialoghi proiettando l'azione drammatica al passato rispetto alla contemporaneità, è tesa a ricordare che una buona educazione non è sufficiente: Crizia e Carmide, infatti, pur essendo stati interlocutori socratici faranno parte del governo oligarchico dei Trenta. Oltre a voler difendere Socrate e il suo metodo dall'aver traviato i giovani. Attraverso questo artificio di spostamento temporale, Platone vuole sottolineare che una buona educazione tramite il dialogo socratico non è garante di una riforma positiva della società. Platone conduce, con i suoi primi dialoghi, alla necessità di una riforma politica, oltre che educativa, progetto che verrà prospettato nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Da sottolineare che l'artificio di spostamento temporale non agisce solamente portando l'azione nel passato, ma anche costruendo un contesto temporale falsato rispetto alla realtà. Seguendo la correttezza cronologica, Carmide sarebbe più vecchio nel momento in cui Socrate torna dalla guerra, rispetto a come Platone lo descrive nel dialogo omonimo. Questo è indice del fatto che Platone sceglie sì di adoperare personaggi storici, ma li usa a suo piacimento in una drammaturgia che ha finalità letterarie collegate agli obiettivi che Platone pone in questi dialoghi e non immediatamente storiche.

In merito agli obiettivi platonici, è importante inoltre ricordare che gli stessi Crizia e Carmide o i loro conoscenti, probabilmente, sono i diretti uditori delle letture pubbliche dei dialoghi platonici. Il messaggio sopra espresso era un messaggio diretto immediatamente a loro: attraverso l'ascolto dei dialoghi essi potevano riconoscersi e comprendere forse il significato che Platone voleva portar loro ovvero che avevano sbagliato nell'azione politica e che non avevano tenuto fede all'insegnamento socratico. In questo modo Platone utilizza la lettura pubblica dei suoi dialoghi come mezzo di critica rispetto allo stato presente e forse, ancora come speranza di poter suscitare un cambiamento nell'uditorio

(*elenchos* retroattivo).

È importante tenere presente, quindi, che non solo gli interlocutori dei dialoghi socratici erano una fascia ben determinata di persone (giovani aristocratici), ma che anche gli uditori delle letture pubbliche erano appartenenti alla stessa fascia.

Un discorso un po' differente va fatto per un'altra grande fascia di interlocutori socratici e che rimanda comunque a tematiche educative: i sofisti.

Platone, infatti, mettendo in scena come personaggi illustri sofisti, vuole far apparire per contrasto la bontà del metodo socratico e sottolineare come la ricerca debba essere sempre tesa alla verità e non alla vittoria rispetto al proprio interlocutore<sup>259</sup>. È interessante notare come Platone, a volte, costruisca la cornice narrativa al termine di un discorso di un sofista, sottolineando che Socrate arriva alla fine di esso. È un indizio drammaturgico che indica l'estraneità socratica a questo tipo di comizi e in un certo modo il suo disinteresse rispetto ad essi.

Sottolineo comunque che nel *Parmenide* abbiamo un controesempio: Socrate infatti arriva al termine del discorso di Parmenide e Zenone, dei quali, invece, Platone aveva stima. Nonostante questo disinteresse Socrate vuole interloquire con loro; egli nel momento in cui dialogherà con i sofisti, non cederà alla loro modalità comunicativa ma, anzi, li obbligherà a seguire le regole del dialogo socratico. Platone costruisce in questo modo l'incontro tra Socrate e i sofisti perché, da un lato, vuole mostrare la sua superiorità, dall'altro, per indicare che solo il metodo socratico è in grado di analizzare correttamente il discorso alla ricerca della definizione ed è in grado di non cadere vittima di lunghi discorsi vuoti tesi unicamente alla persuasione. Adottare il metodo socratico è in qualche modo, per Platone, garanzia che l'uso del linguaggio e il conseguente dialogo tra interlocutori sia corretto e non inficiato da scopi che vanno oltre le finalità del dialogo stesso (ad esempio l'ottenimento di onori e gloria).

Un altro indizio dell'estraneità socratica rispetto alle modalità dei sofisti è che l'azione drammaturgica principale del *Gorgia*, del *Protagora* e dell'*Ippia minore* è ambientata all'interno, in spazi protetti dove i sofisti sono accompagnati da proseliti. Socrate, invece, solitamente (nel *Gorgia* è accompagnato da

---

<sup>259</sup> Le caratterizzazioni del metodo socratico e la differenze dal metodo dei sofisti sono state esposte nel capitolo 2.

Cherofonte<sup>260</sup>) è solo e parla liberamente per le strade.

b) Alcuni personaggi ed alcune cornici hanno il ruolo di lancio del tema che verrà affrontato nel corso del dialogo. Ad esempio, non è un caso che nel dialogo sulla pietà, l'interlocutore di Socrate sia un indovino-sacerdote (*Eutifrone*), o che nel dialogo sul coraggio siano interlocutori Lachete e Nicia, due strateghi, esperti nella guerra (*Lachete*) o, ancora, che nel dialogo sulla moderazione e sulla saggezza siano Crizia e Carmide, rappresentanti del governo dei Trenta. Questo ultimo caso è esemplificativo anche del fatto che attraverso la scelta di particolari personaggi, Platone mette in campo anche determinate tematiche; infatti, così facendo, Platone comunica che è necessario che i politici siano dotati di saggezza e moderazione. I personaggi che lanciano il tema del dialogo sono incarnazioni di virtù o di tecniche tipiche della società tradizionale che Platone vuole criticare: Socrate, quindi, nello svolgersi del dialogo proporrà una trasfigurazione in senso anti-tradizionale del tema proposto attraverso i personaggi.

c) Dalla catalogazione sui personaggi possiamo notare, combinando alcuni dati, queste due tipologie di interlocutori<sup>261</sup>: gli interlocutori ostili nei confronti di Socrate (*Ippia Maggiore*, *Ippia Maggiore*, *Protagora*, *Gorgia*, *Eutidemo*, *Repubblica I*) e gli interlocutori la cui attitudine è favorevole nei confronti di Socrate (*Critone*, *Eutifrone*, *Ione*, *Lachete*, *Repubblica libro I*). Nel primo gruppo troviamo principalmente retori, sofisti e politici; nel secondo gruppo troviamo vari cittadini di Atene, i quali incarnano la moralità dell'epoca. Il fatto che l'attitudine di questi interlocutori sia favorevole, non significa che Socrate non metta in atto la sua azione educativa nei loro confronti, ma forse che Platone riteneva che fosse possibile, o che si auspicava, un cambiamento da parte loro. Se nei confronti di sofisti, retori e politici, l'atteggiamento socratico, trovando interlocutori ostili, è di tipo aggressivo e teso a smascherare i loro errori, nei confronti dei cittadini di Atene, si aspettava un possibile cambiamento positivo, un possibile "parto" dopo l'azione elenctica.

Comunque sottolineo che pur nutrendo delle aspettative verso questi personaggi,

<sup>260</sup> Rimando all'interpretazione del *Gorgia* per un'analisi della sua figura.

<sup>261</sup> Questa suddivisione vale solo a livello generale perché, da ultimo, ciò che fa la differenza nell'andamento del dialogo è lo stile di vita della persona in carne ed ossa. L'atteggiamento benevolo può aiutare lo svolgimento del dialogo ma non garantisce che si possa ottenere la conoscenza.

i destinatari principali dell'educazione socratica sono i giovani aristocratici. Con essi, probabilmente l'azione elenctica poteva riuscire più facilmente dal momento che non erano da molto tempo soggetti ad educazioni errate e quindi erano più pronti ad accogliere il metodo socratico.

Tali interlocutori appaiono nel *Carmide*, nel *Liside*, nel *Menone* (e nell' *Alcibiade I* che qui, però, non abbiamo preso in considerazione). Essi in linea generale non figurano né come ostili, né come ben disposti.

Conseguentemente possiamo quindi suddividere gli interlocutori in due categorie sulla base della possibilità o meno degli interlocutori di intraprendere una vita filosofica: vi sono personaggi che fanno parte della struttura della società che Platone critica e vi sono personaggi che Platone ritiene che Socrate potesse educare. Alla prima categoria appartengono sofisti, politici, avvocati, poeti, indovini e tutti coloro condividono i valori tradizionali della società ateniese. Alla seconda appartengono giovani aristocratici, padri, figli e qualche discepolo di Socrate. Riassumendo, gli obiettivi platonici rispetto alle due categorie sono differenti: rispetto alla prima l'obiettivo è, da un lato, negativo e cioè di critica della società contemporanea e, dall'altro, positivo nel senso di proporre un'immagine di Socrate come maestro anti-tradizionale (l'obiettivo è, quindi, di tipo educativo).

I familiari di Platone si trovano a cavallo tra le due categorie: sono dei personaggi positivi sui quali Platone punta per un cambiamento della società se essi seguissero l'educazione socratica, ma anche fanno parte e condividono i valori della società che Platone critica. Vi è inoltre nella descrizione platonica di questi personaggi, una delusione rispetto alla sua famiglia sulla base di ciò che è accaduto storicamente, specialmente per quanto riguarda la morte di Socrate. Platone, in un certo senso, sostiene che, se si fossero convertiti al metodo socratico, avrebbero potuto mettere in atto le potenzialità che derivavano dal fatto di appartenere ad una buona stirpe; tuttavia, non avendolo fatto, essi sono tra i maggiori responsabili della degenerazione della società ateniese.

d) Un'altra caratteristica tipica e ben nota dei dialoghi presi in esame è la loro aporeticità. Al fine della nostra ricerca qui posso solo indicare una delle tante funzioni di questo aspetto e cioè come esso sia strettamente collegato alla loro

finalità educativa. Platone fa sì che i dialoghi si interrompano nel momento in cui è compito dell'interlocutore e dell'uditore continuare la ricerca. Se Socrate indicasse un punto di arrivo, il suo interlocutore non potrebbe mettere in atto il processo di ricerca che, solo se vissuto in prima persona, fa sì che la conoscenza acquisita sia compresa e vissuta dal soggetto.

Ovviamente bisogna fare dei distinguo che qui espongo sommariamente: i dialoghi rappresentano interlocutori che si trovano a livelli differenti e che possono ottenere, tramite il dialogo socratico, punti di arrivo differenti. Il primo e fondamentale punto di arrivo è quello della consapevolezza dei propri errori. Il secondo, conseguente dal primo, è la consapevolezza di non avere opinioni certe e l'urgenza di mettersi alla ricerca. Questi due livelli si ottengono attraverso l'educazione impartita dai dialoghi socratici. Il terzo, è la consapevolezza di essere "pieni" e di essere pronti per partorire. Questo livello, tematizzato da Platone nel *Teeteto* è comunque già presente nei dialoghi socratici. Il quarto ed ultimo è l'esposizione del partorito, se è degno di essere considerato valido. Se così non fosse bisogna ripartire dal primo livello. Questo ultimo livello è espresso dalle posizioni positive dei dialoghi della maturità e della vecchiaia; in essi, non a caso, altri personaggi principali sostituiscono Socrate<sup>262</sup> (lo straniero di Elea, Parmenide, l'ateniese).

Per arrivare a questo quarto livello, Platone inventa altre strategie (la dialettica, la diairesi, la partecipazione dei generi sommi, etc.) le quali sono tuttavia in continuità in quanto metodi e finalità con il metodo socratico. Vi sono, quindi, delle sostanziali differenze metodologiche, oltre che di contenuto, tra i dialoghi socratici e i dialoghi successivi; queste differenze risiedono in una fondamentale continuità di intenti e in un permanente progetto educativo di riforma della società e di formazione degli individui.

Pur adottando il termine "aporetico" per connotare la maggior parte dei dialoghi della giovinezza, vorrei qui sottolineare come tale termine non sia conforme al sistema di riferimento della presente ricerca. Infatti, il termine "aporetico" presuppone che un dialogo debba fornire delle risposte e delle conclusioni. Se non lo fa è problematico. Invece, spesso, Platone interrompe il dialogo nel

---

<sup>262</sup> Non, però, nel *Filebo*.

momento in cui spetta all'interlocutore (e all'uditore) continuare la ricerca. Non interrompe quindi il dialogo perché non ha trovato delle soluzioni, ma perché, pedagogicamente, vuole che sia l'interlocutore a trovarle. Ciò non significa che la verità che può trovare non sia una e la medesima. Anche il personaggio Socrate spesso cade in aporia. A mio parere ciò è un rinforzo teso a mostrare che Socrate è un maestro totalmente differente dagli altri maestri tradizionali, pronto a sottolineare il proprio non sapere e pronto a lasciare all'altro, alcune volte, la parola e ad assumere il ruolo di guida.

e) Nei dialoghi socratici vi è un numero esiguo di interlocutori esperti in filosofia, a differenza dei periodi successivi. Come abbiamo già sottolineato nei punti precedenti, Socrate, con il suo modo dialogico di fare educazione, faceva politica, cercando di trasformare in filosofi coloro che sarebbero stati i futuri politici e cercando di contrastare l'educazione dei sofisti che avrebbe potuto rovinarli (*Eutidemo* 275 b). Vi è quindi, da un lato, un elemento di differenza rispetto ai dialoghi successivi (pochi interlocutori esperti di filosofia) ma, dall'altro, una continuità in merito agli obiettivi. Le ragioni di tale differenza non devono necessariamente portare ad una tesi evuzionista; le ragioni infatti potrebbero essere semplicemente di ordine tematico. Platone a seconda dei temi che si trova a proporre nei dialoghi, sceglie degli interlocutori *ad hoc* che abbiano a che fare con il tema proposto. O, detta in un altro modo, considerando che gli interlocutori di Socrate non erano filosofi e visto che Socrate sceglie le strategie dialogiche a seconda degli interlocutori e a partire dalle questioni che essi portano, le tematiche che venivano trattate non erano immediatamente filosofiche.

f) Vi è solo un dialogo dove Socrate ha un solo interlocutore (*Critone*); in altri, *Ippia Maggiore* ed *Eutifrone* l'interlocutore è uno solo anche se ci sono degli accenni che fanno pensare ad un uditorio. In tutti gli altri dialoghi presi in considerazione c'è sì un interlocutore principale, che può variare a seconda delle fasi del dialogo, ma vi è sempre presente una cerchia di persone che ascoltano. Il significato di questa scelta drammaturgica è controverso e poco studiato. Propongo qui alcune ipotesi, le quali non si escludono vicendevolmente.

- La prima è che Platone volesse ricreare la situazione concreta nella quale si

svolgevano i dialoghi socratici. Essi, infatti, non sono dei dialoghi di gruppo, ma all'interno di un gruppo, Socrate indirizza la sua azione pedagogica ad un interlocutore alla volta<sup>263</sup>.

In questa prima ipotesi risiede, inoltre, una grande ricerca platonica di dare autenticità all'immagine di Socrate che egli propone. Platone vuole con i suoi primi dialoghi difendere il proprio maestro dalle accuse che gli sono state mosse in tribunale e che lo hanno portato alla morte. Per fare questo, architetta una situazione drammaturgica nella quale siano presenti, come testimoni, interlocutori ed uditori che potessero approvare la descrizione fornita da Platone. Questi uditori che potevano affermare con la loro testimonianza che la descrizione platonica fosse veritiera, non sono solo gli ascoltatori presenti nel dialogo ma anche gli ascoltatori delle letture pubbliche dei dialoghi. Posso inoltre ipotizzare, se questa lettura è corretta, che se Platone si riteneva tanto sicuro della descrizione da lui portata da creare degli artifici drammaturgici in grado di convalidarla era perché effettivamente l'immagine che proponeva era veritiera. In altre parole, se l'immagine che proponeva di Socrate fosse stata falsa, i suoi uditori se ne sarebbero accorti subito.

- La seconda ipotesi sostiene che la cerchia di uditori sia la maschera del pubblico uditore dei dialoghi. Platone ritiene che anche nell'ascoltare un dialogo tra Socrate ed un interlocutore, sia possibile per gli uditori un cambiamento pur non essendo l'interlocutore a cui si indirizza direttamente Socrate. Questa seconda ipotesi è incentrata attorno alla funzione dell'*elenchos* retroattivo.

- La terza ipotesi sostiene che Socrate volesse dare dei messaggi agli uditori in modo indiretto. Nell'*Eutidemo* e nel *Protagora*, la cerchia degli ascoltatori è composta da sofisti che sono spettatori del modello educativo che Socrate mette in atto nei confronti del giovane Clinia.

- La quarta ipotesi si fonda sul fatto che spesso l'interlocutore di un dialogo, è presente in altri dialoghi come uditore. Ad esempio Carmide è interlocutore nel *Carmide* ed uditore nel *Protagora*. Questo permette che si crei una rete di conoscenze prerequisite che fa sì che, in casi differenti, o l'interlocutore o gli

---

<sup>263</sup> Sono necessarie però delle eccezioni e sono necessarie alcune precisazioni: nel *Lachete*, ad esempio, Socrate si rivolge contemporaneamente a Lachete e Nicia e ad un certo punto assume il ruolo di dialogante sia suo che di Lachete nei confronti di Nicia.

uditori non partecipino ad un dialogo socratico senza sapere nulla di esso. Platone fornisce delle indicazioni di ciò anche all'interno dei dialoghi quando sottolinea che Socrate era già conosciuto dagli interlocutori.

g) Vi sono pochi personaggi anonimi o personaggi non storici (a differenza dei dialoghi successivi): questo aspetto è indice del fatto che uno degli scopi dei primi dialoghi è ricreare la situazione storica reale; questo evidenzia come i dialoghi siano una memoria socratica, una testimonianza platonica ed un tentativo di intervento sulla società ateniese.

h) Molti personaggi sono stranieri: questo è dovuto dal fatto che molti di loro sono sofisti. È interessante sottolineare la figura di Cefalo, padre di Lisia, che appare nella *Repubblica*. Questo personaggio testimonia storicamente come all'epoca un meteco non poteva essere considerato un aristocratico anche se ricco; l'aristocratico, infatti, possedeva "oro antico". Il meteco, tuttavia era superiore ad uno straniero. L'utilizzazione di questo personaggio, sottolinea nuovamente, l'interesse platonico ad inserire i propri dialoghi all'interno di un contesto storico-culturale per poter proporre un'alternativa ad esso.



## CAPITOLO 4: Analisi testuali

### Premessa

Scopo di questo paragrafo è fornire degli esempi testuali tesi ad illuminare le differenti modalità che Socrate mette in atto a seconda degli interlocutori con cui si trova a dialogare. Queste differenti modalità si concretizzano in differenti stili dialogici e linguistici con i quali lo scrittore Platone compone i dialoghi.

I commenti a questi dialoghi non propongono cioè un'interpretazione dei contenuti esposti ma hanno lo scopo di portare alla luce le differenti strategie comunicative che Socrate mette in atto con differenti interlocutori.

Viene proposta l'analisi di tre dialoghi (*Lachete*, *Carmide* e *Gorgia*) che si differenziano in prima battuta per la disponibilità o meno degli interlocutori a partecipare al dialogo. Tuttavia vedremo nel corso dell'analisi che gli interlocutori non si differenziano solamente per il grado di disponibilità al dialogo, ma specialmente per il loro ruolo sociale e per le aspettative che incarnano. Questo secondo livello, comunque, non è sufficiente per spiegare i differenti atteggiamenti dei personaggi nei confronti di Socrate e viceversa. Vedremo chiaramente nell'analisi del *Gorgia* che il discrimine maggiore è dato dalla biografia dei personaggi. La differenza è data, cioè, dalla concretezza storica del personaggio con il quale Socrate si trova a dialogare.

I contenuti e la forma dialogica non sono due aspetti sganciati tra di loro ma si fecondano reciprocamente e sono strettamente connessi; tuttavia, il *focus* dell'analisi è qui diretto verso la forma dialogica e le sue differenziazioni in base ai differenti interlocutori.

### 4.1 *Lachete*

Incominciamo l'analisi con passi tratti dal *Lachete*. In questo dialogo, gli interlocutori principali, Lachete e Nicia, sono ben disposti<sup>264</sup> nei confronti di

---

<sup>264</sup> Cfr. Platone, *Lach.* 189c1-3 " **Σωκράτης**· οὐ τὰ ἡμέτερα, ὡς ἔοικεν, αἰτιασόμεθα μὴ οὐχ ἔτοιμα εἶναι καὶ συμβουλεύειν καὶ συσκοπεῖν. **Λυσίμαχος**· ἀλλ'

Socrate; hanno infatti coinvolto Socrate nel dialogo nel momento in cui due genitori, Lisimaco e Melesia, chiedono loro consiglio in merito all'educazione dei figli<sup>265</sup>. L'aspetto della buona disposizione<sup>266</sup> nei confronti di Socrate da parte degli interlocutori è molto importante per comprendere il significato dell'atteggiamento socratico e della modalità con la quale conduce il dialogo. Socrate infatti non è costretto a mettere in atto la provocazione, l'ironia o l'aggressività come quando si trova di fronte a dei sofisti, ma incarna un atteggiamento protettivo e paternalistico nei confronti di interlocutori che sono disposti a dialogare sinceramente<sup>267</sup> e a farsi accompagnare da lui nella ricerca. Socrate incoraggia i suoi interlocutori ed è pronto, per fare in modo che essi non si abbattano, a prendersi il carico dei loro errori. Tuttavia non nega gli errori, ciò sarebbe contro lo spirito della ricerca della verità, bensì indica tali errori come sorti a causa sua ed invita l'interlocutore, dopo avergli spiegato meglio, a riprovare un'altra volta. Socrate rassicura il proprio interlocutore e gli indica la strada corretta per uscire dall'errore. Questa è una strategia per evidenziare gli errori senza però che essi abbattano l'interlocutore e lo blocchino nella ricerca.

τοῦτο τοίνυν ὁ ἄρτι ἔλεγον, ὅτι ἐγὼ αἴτιος μὴ καλῶς σε ἀποκρίνασθαι, ὅτι οὐ καλῶς ἠρόμην - βουλόμενος γάρ σου πυθέσθαι μὴ μόνον τοὺς ἐν τῷ ὀπλιτικῷ ἀνδρείους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν τῷ ἵππικῷ καὶ ἐν σύμπαντι τῷ πολεμικῷ εἶδει, καὶ μὴ μόνον τοὺς ἐν τῷ

---

ἡμέτερον δὴ ἔργον, ὧ Σώκρατες - ἕνα γὰρ σε ἔγωγε ἡμῶν τίθημι ", "SOCR. Non siete davvero voi che potremo accusare di non essere disposti alla discussione e alla ricerca. LIS. È interesse di tutti noi, o Socrate, giacché ti considero uno dei nostri." In questo passo notiamo la dichiarazione esplicita di Socrate della buona disposizione degli interlocutori e la causa della buona disposizione: gli interlocutori conoscono di persona Socrate e lo ritengono uno di loro. Sulle cause specifiche per ciascun interlocutore, cfr. Platone, *Lachete* 180 c9-d3 , 181 b1-4. Sull'aspetto dell'amicizia tra interlocutori cfr. cap. 5.

<sup>265</sup> I personaggi del *Lachete* sono personaggi storici: come si può evincere dalla catalogazione sui personaggi, *Lachete* e *Nicia* sono due strateghi esperti, mentre *Lisimaco* e *Melesia* sono qui nel ruolo di genitori; essi stessi, tuttavia, compaiono anche nel ruolo di figli nel momento in cui si sottolinea come i loro padri, due illustri politici, *Aristide* e *Tucidide*, non abbiano avuto abbastanza tempo per dedicarsi a loro. Cfr. Platone, *Lachete*, 179 d 2-5.

<sup>266</sup> Gli interlocutori, oltre ad essere ben disposti nei confronti di Socrate, rispondono sinceramente alle domande che vengono loro poste e dicono quello che pensano. Sono quindi degli interlocutori ottimali per un buon andamento dialogico. Cfr. L.A. Dorion, "Introduction au *Lachès*", in L. A. Dorion (ed.), *Platon, Lachés/Euthyphron*, Paris 1997, pp. 38-49, L. Brisson, "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 209- 226.

<sup>267</sup> Cfr. M. Foucault, *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Roma 1996, p. 59-71.

πολέμῳ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν τοῖς πρὸς τὴν θάλατταν κινδύνοις ἀνδρείους ὄντας, καὶ ὅσοι γε πρὸς νόσους καὶ ὅσοι πρὸς πενίαις ἢ καὶ πρὸς τὰ πολιτικὰ ἀνδρεῖοί εἰσιν, καὶ ἔτι αὖ μὴ μόνον ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρεῖοί εἰσιν ἢ φόβους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιθυμίας ἢ ἡδονὰς δεινοὶ μάχεσθαι, καὶ μένοντες καὶ ἀναστρέφοντες - εἰσὶ γάρ πού τινες, ὦ Λάχης, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνδρεῖοι -

Dunque, ti dicevo poco fa che la colpa è mia se non hai risposto bene perché non ti ho posto bene la domanda. Vedi, io volevo interrogarti non solo sul coraggio dei fanti, ma anche su quello dei cavalieri e di tutti i combattenti in generale e non solo su quelli che sono coraggiosi in guerra, ma anche su quanti sono coraggiosi di fronte ai pericoli del mare o di fronte alle malattie, alla povertà, alle vicende politiche, e ancora non solo su quelli che sono coraggiosi contro i dolori o i timori, ma anche sono tremendi combattenti contro i desideri e i piaceri sia stando al loro posto, sia facendo il voltafaccia in fuga.<sup>268</sup>

La strada indicata da Socrate è quella che fa sì che il proprio interlocutore si sposti da una definizione particolare per giungere ad una definizione universale. Il passaggio dal particolare all'universale, modalità principe per giungere al coglimento della definizione e dell'idea è compiuto attraverso l'induzione che si serve della strategia dell'esempio. Da notare che gli esempi che porta Socrate fanno tutti parte del mondo del proprio interlocutore; questo accade per far sì che l'interlocutore si senta rassicurato dal fatto che il punto di partenza della ricerca siano argomenti che conosce. Questo fa in modo che la conoscenza universale nasca dalla conoscenza concreta ed esperienziale dell'interlocutore e che quindi possa essere compresa da lui e vissuta in prima persona. Se la conoscenza acquisita non è colta dall'interlocutore stesso, essa non è vera conoscenza. Per questo motivo Socrate ricerca dialogicamente con il proprio interlocutore: per fare in modo che la conoscenza non sia un indottrinamento sterile ma che sia il parto di una conoscenza incarnata perché sorta a partire da esperienze personali dell'interlocutore. In questo aspetto che concerne la teoria della conoscenza troviamo un profondo legame tra particolare ed universale, tra sensibile ed intelligibile, che fa in modo che il particolare ed il sensibile siano il punto di

---

<sup>268</sup> Platone, *Lach.* 191c5- e5.

partenza del processo conoscitivo, legame proprio della teoria ontologica platonica.

Socrate non mette in discussione solo le tesi ma la vita stessa dell'interlocutore. Così facendo conduce i propri interlocutori alla messa in discussione di se stessi e del proprio stile di vita. Nicia, il secondo interlocutore di questo dialogo, ne è consapevole (perché conosce bene Socrate e ha dialogato con lui altre volte) e lo spiega a Lachete, sottolineando come il metodo socratico sia da mettere in atto per tutta la vita e come permetta di migliorare il proprio comportamento:

**Νικίας:** οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὅς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἦ [λόγῳ ὡσπερ γένει] καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιεγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν <ἂν> ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν· ἐπειδὴν δ' ἐμπέσῃ, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίση ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα. ἐγὼ δὲ συνήθης τέ εἰμι τῷδε καὶ οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τούτου πάσχειν ταῦτα, καὶ ἔτι γε αὐτὸς ὅτι πείσομαι ταῦτα εὖ οἶδα· χαίρω γάρ, ὦ Λυσίμαχε, τῷ ἀνδρὶ πλησιάζων, καὶ οὐδὲν οἶμαι κακὸν εἶναι τὸ ὑπομιμησκέσθαι ὅτι μὴ καλῶς ἢ πεποιήκαμεν ἢ ποιούμεν, ἀλλ' εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα ἀλλ' ἐθέλοντα κατὰ τὸ τοῦ Σόλωνος καὶ ἀξιοῦντα μαυθάνειν ἕωςπερ ἂν ζῆ, καὶ μὴ οἰόμενον αὐτῷ τὸ γῆρας νοῦν ἔχον προσιέναι. ἐμοὶ μὲν οὖν οὐδὲν ἄηθες οὐδ' αὖ ἀηδὲς ὑπὸ Σωκράτους βασανίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάλαι σχεδὸν τι ἠπιστάμην ὅτι οὐ περὶ τῶν μεираκίων ἡμῖν ὁ λόγος ἔσοιτο Σωκράτους παρόντος, ἀλλὰ περὶ ἡμῶν αὐτῶν. ὅπερ οὖν λέγω, τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν κωλύει Σωκράτει συνδιατρίβειν ὅπως οὗτος βούλεται· Λάχητα δὲ τόνδε ὄρα ὅπως ἔχει περὶ τοῦ τοιούτου.

Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa; e una volta che c'è cascato, Socrate

non lo lascia più prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte. Perché mi fa piacere, o Lisimaco, stare con lui e non credo che sia affatto male che ci sia richiamato alla mente che siamo vissuti e viviamo non bene, ch'anzi è forza maggiore che si sia più attenti per l'avvenire, se si subisce questo esame e se secondo il detto di Solone si vuole e si ritiene giusto imparare fino all'ultimo giorno di vita, senza credere che la vecchiaia da sola porti il senno. Per quanto dunque sta a me, non m'è affatto insolito, né d'altra parte in viso il passare sotto il vaglio di Socrate, ch'anzi già da tempo sentivo che, con Socrate presente, il discorso non sarebbe stato più sui ragazzi, ma su noi stessi. Dunque, ripeto, quanto a me va benissimo di ragionare con Socrate come vuole.<sup>269</sup>

Foucault, commentando questo passo, sottolinea come la prossimità, nei termini di amicizia e di esperienze vissuto in comune, sia una delle condizioni che permette che gli interlocutori parlino tra di loro sinceramente e che siano disposti a render conto di sé. Socrate, passando al vaglio il proprio interlocutore, opera un paragone "che misura il grado di accordo tra la vita di una persona e il suo principio di intelligibilità o *logos*"<sup>270</sup>. Controlla, cioè, se c'è coerenza tra ciò che le persone dicono e ciò che le persone fanno. I retori, i sofisti ed i politici sono le figure che, secondo Platone, non praticano la coerenza tra discorso ed azione; per contrasto, le persone che decidono di vivere una vita degna retta dalla filosofia devono cercare nella propria vita la coerenza tra *logos* e *bios*, mettendo in atto un "particolare zelo nell'apprendere e nell'educare se stesso"<sup>271</sup>. Secondo Foucault, Socrate ha la capacità di passare al vaglio i propri interlocutori perché, per Platone, Socrate rappresenta la pietra di paragone della vita altrui, essendo il modello del filosofo.

Socrate non è solo il modello del filosofo ma anche colui il quale conosce il metodo per condurre i propri interlocutori ad un miglioramento. Nel dialogo che stiamo analizzando, nel momento in cui l'interlocutore si trova in errore, Socrate lo incoraggia ed adotta una strategia dialogica per tentativi. L'interlocutore non deve quindi arrivare al dialogo con conoscenze prerequisite e fondate (in questi casi, infatti, Socrate ha un lavoro ulteriore da fare e cioè quello di smascherare

---

<sup>269</sup> Platone, *Lach.* 187e-188c.

<sup>270</sup> M. Foucault, *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Roma 1996 (n.e. 2005) p. 64.

<sup>271</sup> *Ivi.*

l'infondatezza delle conoscenze che gli interlocutori credono di avere) ma deve essere ben disposto a tentare e provare con Socrate. Se l'interlocutore è ben disposto e abbastanza umile da accettare di farsi guidare da Socrate potrà intraprendere con lui un dialogo tendente alla ricerca della verità e non un dialogo agonistico per far emergere una posizione sull'altra.

τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυθάνομην. πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν· ἢ οὐπω καταμανθάνεις ὃ λέγω;

Io ti domandavo che cosa sono mai l'una e l'altra. Ecco, prova ancora di nuovo: dimmi adesso cos'è il coraggio, per restare lo stesso in tutte queste circostanze, o non capisci ancora cosa voglio dire? <sup>272</sup>

Gli aspetti emotivi, psicologici e morali dell'interlocutore sono i prerequisiti a partire dei quali il dialogo si concretizza in un modo invece che in un altro. Socrate a partire da questi prerequisiti cerca anche di indurre certe emozioni e stati d'animo. Nel *Lachete*, il cui argomento principale è la ricerca della definizione del coraggio, Socrate cerca di indurre l'emozione del coraggio nei suoi interlocutori. In questo caso, però, è un "coraggio" come disposizione interiore a non abbattersi, è un coraggio rivolto alla ricerca, al non farsi scoraggiare dagli errori. È l'andare avanti per tentativi alla ricerca della definizione corretta.

**Σωκράτης:** τῷ λόγῳ ὃς καρτερεῖν κελεύει. εἰ οὖν βούλει, καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμεινωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν, ἵνα καὶ μὴ ἡμῶν αὐτῇ ἢ ἀνδρεία καταγελάσῃ, ὅτι οὐκ ἀνδρείως αὐτὴν ζητοῦμεν, εἰ ἄρα πολλάκις αὐτῇ ἢ καρτέρησις ἐστὶν ἀνδρεία. **Λάχης:** ἐγὼ μὲν ἔτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ προαφίστασθαι. καίτοι ἀήθης γ' εἰμὶ τῶν τοιούτων λόγων· ἀλλὰ τίς με καὶ φιλονικία εἴληφεν πρὸς τὰ εἰρημένα, καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ οὕτως ἄ νοῶ μὴ οἶός τ' εἰμὶ εἰπεῖν. νοεῖν μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδρείας ὅτι ἐστὶν, οὐκ οἶδα

<sup>272</sup> Platone, *Lach.* 191e9-11.

δ' ὅπη με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ συλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτήν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν. **Σωκράτης**: οὐκοῦν, ὦ φίλε, τὸν ἀγαθὸν κυνηγέτην μεταθεῖν χρὴ καὶ μὴ ἀνιέναι. **Λάχης**: παντάπασι μὲν οὖν. **Σωκράτης**: βούλει οὖν καὶ Νικίαν τόνδε παρακαλῶμεν ἐπὶ τὸ κυνηγέσιον, εἴ τι ἡμῶν εὐπορώτερός ἐστιν; **Λάχης**: βούλομαι· πῶς γὰρ οὐ;

SOCR. Il discorso che ci esorta a star forti d'animo. Se dunque vuoi, anche noi resteremo al nostro posto e resisteremo con forza nella ricerca: altrimenti il coraggio stesso si farebbe beffe di noi che non lo ricerchiamo con coraggio, dato che spesso la forza dell'anima è coraggio. LACH. Eccomi pronto, o Socrate, a non defezionare, sebbene a dire il vero non sia abituato a questi discorsi. Tuttavia mi ha preso una tal voglia di spuntarla di fronte ai discorsi che letteralmente sono in collera di non essere capace di esprimere proprio quanto ho in testa. Mi sembra d'avere l'idea chiara di cos'è il coraggio, e non so come mi sia sfuggita via, così da non poterla afferrare con la parola e dire che cos'è. SOCR. Ebbene, mio caro, il buon cacciatore corre dietro alla preda e non le dà tregua. LACH. Senz'altro. SOCR. Vuoi allora che invitiamo anche Nicia a entrare nella caccia nel caso che gli riesca meglio che a noi. LACH. Sì, certamente.<sup>273</sup>

Interessante notare come il coraggio e la perseveranza nella ricerca sia paragonato all'atteggiamento del cacciatore che corre dietro alla preda: la preda non è l'interlocutore da vincere per far valere la propria opinione (come negli agoni sofistici) bensì la verità stessa<sup>274</sup>. È da sottolineare l'emozione sorta nell'animo dell'interlocutore Lachete: la collera. In questo caso, la collera rappresenta, da un lato, la rabbia verso di sé per il fatto di non riuscire a trovare la definizione, dall'altro e al contempo, la tenacia che spinge a continuare la ricerca in termini di sfida con se stessi. Essa rappresenta la vergogna di sé, del fatto di credere di sapere qualcosa quando invece non si sa nulla.<sup>275</sup> Lachete non è ostile nei confronti di Socrate perché, essendo ben disposto nei confronti di Socrate e partecipando al dialogo in modo sincero ed onesto, riconosce di essere stato liberato da un errore. L'accettare di venire purificato mediante *elenchos*, accettando l'emozione della vergogna, provoca in Lachete un'emozione di rabbia

<sup>273</sup> Platone, *Lach.* 194 a-c. Cfr. anche *Lach.* 197 c5-7.

<sup>274</sup> Cfr. capitolo 5 per una descrizione del coglimento della verità come atto improvviso che accorre dopo un processo dialogico.

<sup>275</sup> Sulla vergogna come effetto dell'*elenchos*, cfr. Platone, *Sofista*, 230b-230 e5 e commento al *Gorgia*.

contro se stesso per non riuscire a proseguire verso il lato positivo della maieutica: la ricerca del vero.

A questo punto Socrate coinvolge un altro interlocutore. È importante sottolineare che Socrate non vuole negare a Lachete la possibilità di ricerca escludendolo; Socrate infatti sottolinea che lui e Lachete, insieme, interrogheranno Nicia.

**Σωκράτης:** λέγε δὴ μοι, ὦ Νικία - μᾶλλον δ' ἡμῖν κοινούμεθα γὰρ ἐγὼ τε καὶ Λάχης τὸν λόγον - (...).

SOCR. Eccomi o Nicia, rispondimi, anzi rispondici, giacché facciamo il discorso in comune io e Lachete: (...).<sup>276</sup>

Troviamo quindi, come in altri dialoghi, il passaggio ad un altro interlocutore nel momento in cui l'interlocutore precedente non è in grado di proseguire la ricerca, e in questo caso l'interlocutore precedente non viene né escluso né criticato ma viene, invece, reso partecipe della ricerca attraverso il coinvolgimento nel domandare di Socrate. Inoltre Socrate sottolinea, di nuovo, che non è solo l'interlocutore a non essere in grado di portare avanti la ricerca ma inserisce anche se stesso. Questo per fare in modo che l'interlocutore non si abbatta, come precedentemente, ma anche per una consapevolezza socratica che il dialogo è fatto da più interlocutori e che se qualcosa non va e si cade in aporia<sup>277</sup> è responsabilità di tutti gli interlocutori e quindi anche sua che conduce il dialogo. Non è il luogo qui per determinare se anche Socrate, in quanto ricercatore, non sia giunto alla conoscenza; di certo posso affermare, all'interno del *background* di riferimento del presente lavoro, che Socrate, in quanto guida ed educatore, si trova anch'egli in aporia perché non è riuscito ad accompagnare il suo interlocutore alla definizione corretta ed è quindi compartecipe dello stato.

Ritornando al coinvolgimento di Lachete nel momento in cui c'è stato il cambio di

<sup>276</sup> Platone, *Lach.* 196 c10-d1.

<sup>277</sup> Cfr. Platone, *Lach.* 194 c2-6 "**Σωκράτης:** ἴθι δὴ, ὦ Νικία, ἀνδράσι φίλοις χειμαζομένοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσιν βοήθησον, εἴ τινα ἔχεις δύναμιν. τὰ μὲν γὰρ δὴ ἡμέτερα ὄρας ὡς ἄπορα· σὺ δ' εἰπὼν ὅτι ἡγῆ ἀνδρείαν εἶναι, ἡμᾶς τε τῆς ἀπορίας ἐκλυσαι καὶ αὐτὸς ἄ νοεῖς τῷ λόγῳ βεβαίωσαι." "SOCR. Su, Nicia, aiuta questi amici tuoi che non hanno via di scampo nella bufera dei loro ragionamenti. La nostra situazione, come vedi, è disperata. Tu dicci cosa pensi che sia il coraggio e tiraci fuori da questo imbrago mettendo le tue parole a sostegno del tuo pensiero.".



interlocutore (Nicia), Socrate ha cura di parlare sempre al plurale (per riferirsi a sé e a Lachete) e di chiedere il parere di Lachete nei momenti di avanzamento della ricerca. Questi passi mostrano un dialogo a tre interlocutori evidenziando come il dialogo socratico non si svolga sempre solo tra due interlocutori ma come sia possibile, attraverso questa strategia di coinvolgimento dell'interlocutore precedente nel suo domandare, un dialogo tra più interlocutori. Ricordiamo inoltre che, a parte questa strategia, il dialogo socratico non è mai solo a due interlocutori. Vi sono infatti gli interlocutori muti: gli ascoltatori del dialogo (in questo caso i genitori Lisimaco e Melesia) e gli uditori delle letture pubbliche dei dialoghi platonici. Sia gli ascoltatori presenti all'interno del dialogo, sia gli uditori delle letture pubbliche, possono proseguire, pur stando in silenzio, la ricerca dialogica condotta da Socrate.

La strategia socratica di coinvolgimento dell'interlocutore precedente non toglie la possibilità di una competizione tra i due interlocutori, circostanza che avviene e che Socrate cerca di sedare. Evidenzio come Socrate cerchi di sedare la competizione con gli interlocutori ben disposti, ritenendo che nella collaborazione si possa arrivare alla definizione corretta, mentre con i sofisti cerca di stimolarla per fare in modo che emergano chiaramente le loro tesi e il loro stile di vita<sup>278</sup>. La competizione tra i due personaggi non si manifesta solo nel contenuto delle loro opinioni, ma anche sulla modalità con la quale partecipano al dialogo: il modo di discutere, il modo di lodare Socrate, il modo nel quale reagiscono alla confutazione. Questo aspetto è molto importante per la nostra ricerca tesa ad illuminare le differenze stilistiche a seconda degli interlocutori. Queste differenze nascono principalmente dal fatto che Lachete e Nicia, pur condividendo lo stesso mestiere, sono due personaggi molto differenti in termini di risultati ottenuti nella propria vita (Nicia, subì un destino tragico nel corso della sua spedizione in Sicilia) e di modo di essere: Lachete semplice e collerico, Nicia colto, pacato e a volte simile ad un retore. Sottolineare la concretezza dei personaggi permette a Platone di mostrare come l'inizio della ricerca filosofica e dell'indagine morale sia radicato nella vita concreta degli interlocutori e nel loro modo di essere<sup>279</sup>. Mostra

---

<sup>278</sup> Cfr. analisi *Gorgia*.

<sup>279</sup> Molti interpreti si sono confrontati in merito alla competizione e all'aspetto contrastante di Lachete e Nicia. Secondo O'Brien la tensione tra Lachete e Nicia è la tensione che sussiste tra

inoltre come lo stesso *elenchos* possa essere efficace se si riferisce agli aspetti esistenziali del proprio interlocutore<sup>280</sup>.

La tensione emotiva si crea tra Socrate ed i suoi interlocutori quando quest'ultimo ha a che fare con sofisti, retori e politici; nel *Lachete*, dialogo nel quale gli interlocutori sono ben disposti rispetto a Socrate, la tensione emotiva si gioca tra i due interlocutori principali<sup>281</sup>.

Nel *Lachete* non si arriva alla definizione corretta, ma i ricercatori non si danno sconfitti, anzi Socrate sottolinea che dovranno continuare a ricercare facendo un lavoro su di sé per rendersi migliori e quindi per essere più preparati nella ricerca. Viene richiesto da Socrate, nella parte finale del dialogo, un atteggiamento di buona disposizione a continuare a lavorare su di sé. Questo è accompagnato da una punta di ironia da parte di Socrate, probabilmente rivolta verso i sofisti, nell'invito a ricercare un maestro che possa istruire tutti loro, Socrate compreso.

## 4.2 Carmide

Anche nel *Carmide* troviamo un atteggiamento socratico clemente ed accomodante nei confronti di Carmide che risalta notevolmente nei confronti di quello ironico e provocatorio che agisce con Crizia.

È interessante chiedersi le ragioni di questo fatto dal momento che Socrate adatta le sue strategie a seconda degli interlocutori con i quali dialoga, della loro personalità, della loro disposizione alla filosofia, della loro età, del loro mestiere e di quanto Socrate possa aspettarsi da loro in merito ad un cambiamento

---

*logos* (Nicia) ed *ergon* (Lachete) e tra due concezioni attuali all'epoca di intendere il coraggio. Quest'ultimo aspetto è stato sottolineato anche da altri interpreti, ad esempio, de Romilly e Schmid. Lachete rappresenta l'ardore del coraggio omerico e aristocratico, Nicia, invece, quello dell'epoca democratica, dove prevale il dibattito e le decisioni prese per maggioranza. Secondo Santas il contrasto è tra gli aspetti non cognitivi e gli aspetti cognitivi del coraggio. Cfr. M. J. O'Brien, "The Unity of *Laches*", in J.P. Anton, G.L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (1), Albany 1971, pp. 303-315, J. de Romilly, "Réflexion sur le courage chez Thucydide et chez Platon", in *Revue des études grecques* (93), 1980/2, pp. 307-323, W.T. Schmid, "The Socratic Conception of Courage", in *History of Philosophy Quarterly* (2), 2/1985, pp. 113-129, G. Santas, "Socrates at Work on Virtue and Knowledge", in G. Vlastos, *The Philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, New York 1971, pp. 177-208.

<sup>280</sup> Cfr. Platone, *Lach.*, 187 e6-188 a3.

<sup>281</sup> Sarebbe interessante capire quanto, secondo Socrate e Platone, la tensione emotiva giochi a vantaggio di un progresso nella ricerca o quanto la blocchi. Nel caso in cui sia un vantaggio, sarebbe inoltre interessante capire quanto Socrate la ricerchi e la induca.

concettuale e dello stile di vita. Attraverso un'analisi dei personaggi possiamo individuare una risposta.

Nel *Carmide* incontriamo il giovane Carmide, da tutti elogiato come bello, saggio e temperante, appartenente alla famiglia di Platone e legato a figure di spicco quali Crizia (suo cugino e protettore) e Alcibiade. Carmide partecipò con entrambi alla profanazione dei misteri eleusini nel 415 a.C. La sua personalità è per natura timida e che si mette in disparte; nei *Memorabili*<sup>282</sup> di Senofonte, Socrate<sup>283</sup> invita Carmide a superare queste caratteristiche della sua personalità per far parte della vita pubblica ateniese. Carmide effettivamente partecipò al governo della città: fu uno dei dieci scelti dal Governo dei Trenta per amministrare il Pireo<sup>284</sup>.

Crizia, zio di Carmide, leader del governo dei Trenta Tiranni. Nel dialogo però non riveste ancora questo ruolo perchè ha solo 30 anni. Senofonte riporta una rottura tra Socrate e Crizia che condusse Crizia, durante il governo dei Trenta, a promuovere una legge contro Socrate affinché non insegnasse più. Il pubblico che conosce come si è svolta la storia può leggere nel personaggio il futuro tiranno.

Cherofonte, amico d'infanzia di Socrate, appare in molti dialoghi socratici ed è colui il quale consultò l'oracolo di Delfi e a cui fu detto che non c'era nessuno più saggio di Socrate.

Nel *Carmide* vi sono molti altri uditori, come sottolineato in 153c e in 154 a .

Rotondaro<sup>285</sup> sottolinea come la cornice del dialogo sia tipica di un testo narrativo, dove vi è una *fabula* che si sviluppa mediante situazione iniziale, esordio della vicenda dialogica, svolgimento, *spannung* e conclusione e come vi sia un'adeguazione tra autore (Platone) e narratore (il Socrate narratore) e tra narratore e personaggi nella focalizzazione interna.

L'atteggiamento clemente di Socrate nei confronti di Carmide è dovuto sì dalla buona disposizione di Carmide, ma specialmente dalla giovane età di Carmide e

---

<sup>282</sup> Senofonte, *Memorabili*, 3.6.1

<sup>283</sup> Un'iscrizione annovera Carmide tra i discepoli di Socrate. Cfr. D. Nails, *The people of Plato. A prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002.

<sup>284</sup> Questo vale per quanto possiamo desumere dalle fonti antiche; tuttavia, alcuni celebri interpreti negano questo fatto. Cfr. per indicazioni dettagliate sull'argomento D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett, Indianapolis 2002, p. 92.

<sup>285</sup> S. Rotondaro, "Strutture narrative e argomentative" del *Carmide*, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 213-224, pp.213-214.

quindi per il fatto che poteva essere educato. Tuttavia, l'atteggiamento di Socrate fa intendere che Socrate non credesse molto in questa possibilità, da un lato per il carattere di Carmide, dall'altro, grazie a un artificio stilistico dello scrittore Platone, per mostrare che l'influenza socratica su Carmide non era stata grande e che quindi non era colpa sua della politica di cui in seguito Carmide fu promotore. Con la descrizione del rapporto dialogico tra Socrate e Carmide, Platone ha voluto discolpare Socrate dall'accusa fattagli da Senofonte di essere stato la causa della degenerazione politica di Carmide. Vi è un altro aspetto che influenza la finzione drammatica di questo dialogo e cioè il fatto che Carmide facesse parte della famiglia di Platone; Platone, attraverso l'implicita sfiducia manifestata da Socrate nella possibilità di educare Carmide, manifesta la propria personale sfiducia nei confronti della sua famiglia e tuttavia riteneva che il ceto di cui essi erano rappresentanti doveva, in qualche modo, venire educato filosoficamente<sup>286</sup>. Dall'*Epistola Sette*, infatti, evinciamo la delusione platonica nei confronti della sua famiglia che era al potere nel momento in cui è stata legiferata l'uccisione a morte di Socrate.

In questo dialogo troviamo degli elementi positivi di Carmide nei termini di una sua crescita all'interno del dialogo, tuttavia Platone vuole sempre sottolineare come gli interlocutori di Socrate potevano compiere dei miglioramenti mentre dialogavano con Socrate ma che nel momento in cui si trovavano lontani da lui e chiamati a mettere in pratica ciò che avevano appreso nel dialogo, si trovavano incapaci di farlo. A questo riguardo è emblematico il discorso di Alcibiade che chiude il *Simposio*<sup>287</sup>: Alcibiade nel passo 216 b2-c2 sostiene che quando si è di fronte a Socrate non lo si può contraddire perché si riconosce la verità di quel che sta dicendo, ma che quando ci si allontana da lui e si sta tra i rumori della folla non si riesce a mettere in pratica l'insegnamento<sup>288</sup>.

Nell'incipit del *Carmide* troviamo il nesso fondamentale che sussiste tra filosofia ed educazione nei primi dialoghi socratici; viene infatti espresso l'interesse socratico verso i giovani quando, tornato dalla battaglia di Potidea, domanda a

<sup>286</sup> Elemento che si nota anche nella descrizione di Glaucone nella *Repubblica*. Cfr. M. Vegetti, "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85, pp. 79-81.

<sup>287</sup> Platone, *Symp.*, 215a-223a.

<sup>288</sup> Cfr. anche Platone, *Theaet.* 150 e.

Crizia come andavano le cose della filosofia ed i giovani<sup>289</sup>. A questa domanda seguono una serie di elogi su Carmide, presentato come esempio di un giovane bello e amato da tutti. Socrate risponde ironicamente con un'iperbole per difetto tesa a enfatizzare ciò che sta per chiedere e a sottolineare, per contrasto a quanto è stato riferito precedentemente dai suoi interlocutori, che ciò che sta per chiedere è la cosa più importante, se sia, cioè, ben formato nell'anima<sup>290</sup>. A questo punto Carmide viene presentato come un giovane portato per la filosofia, saggio e temperante. Mantenendo l'ironia Socrate chiede ai suoi interlocutori di "spogliare" (*apodynai*) questo aspetto di Carmide e non come è stato suggerito prima di spogliare Carmide per vedere le sue doti fisiche. Qui Platone utilizza abilmente l'uso della metafora per marcare la differenza degli interessi di Socrate da quelli dei suoi concittadini: Socrate non è interessato alle bellezze del corpo o ai beni esteriori ma preferisce le bellezze dell'anima e i beni interiori. Socrate non vuole "spogliare" (o, uscendo dalla metafora, "analizzare") il corpo di Carmide, bensì la sua anima. Da notare che vi è un ulteriore artificio letterario in questo passo dato dal fatto che la scena si svolge in uno spogliatoio.<sup>291</sup> Lo spogliare rimanda anche all'eroticità: Socrate non è interessato *all'eros* diretto verso i corpi bensì a quello rivolto all'anima. Questo tema emerge chiaramente nel discorso di Alcibiade, presente nella parte finale del *Simposio*, dove viene evidenziato come Socrate, in linea con la scala ascendente esposta da Diotima, ami l'anima dei suoi interlocutori, i quali vorrebbero, al contrario, che amasse i loro corpi. Lo stesso argomento della ricerca, il significato di *sophrosyne*, rimanda etimologicamente alla cura dell'anima, dal momento che questa parola può essere tradotta in vari modi: "saggezza", "temperanza", "moderazione", "controllo di sé", essendo composta da un aggettivo che significa "intatto", "sano" e da un sostantivo che significa "cuore", "anima". La *sophrosyne* è quindi la salute dell'anima<sup>292</sup>. Il

---

<sup>289</sup> Platone, *Charm.* 153 d2.

<sup>290</sup> Platone, *Charm.* 154 e1.

<sup>291</sup> La metafora dello spogliare come immagine di analisi dell'anima dell'interlocutore ricorre anche in altri dialoghi platonici (*Teeteto* 169 a-b, *Gorgia* 524d) e lo spogliatoio come *setting* per la scena rappresentata è utilizzato anche nel *Liside*.

<sup>292</sup> Essa viene tradizionalmente considerata una virtù dei giovani, delle donne e degli anziani. Platone, tuttavia, vuole estendere questa virtù a tutti i cittadini, considerandola fondamentale anche per l'uomo politico (Platone, *Resp.* IV, 431e10-432a9). Cfr. G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, pp. 360-361.

Socrate platonico, tuttavia, non è presentato come un personaggio che pratica il distacco dal corpo, ma come una figura che vive nello stesso mondo dei suoi interlocutori. Sempre nella parte finale del *Simposio* troviamo riassunte le caratteristiche principali della personalità e del metodo del filosofo Socrate che si trova a vivere una situazione paradossale: l'essere in mezzo agli altri uomini pur proponendo una forma di vita diversa da quella di tutti gli altri uomini.<sup>293</sup> Il filosofo Socrate è una figura sempre in equilibrio tra la contemplazione e l'attivazione sociale, tra un metodo ascetico e razionale ed un metodo vivo e pulsante di passioni. Ciò che permette a Socrate di tenere insieme questa molteplicità di aspetti che, in qualche modo rappresenta la complessità dell'essere umano, è *eros*, il demone mediatore che unisce e crea la partecipazione tra elementi diversi e contrastanti e che permette, attraverso il desiderio di sapere, di attuare una concreta e viva ricerca filosofica.

Alla richiesta di Socrate di dare maggiore attenzione all'anima piuttosto che al corpo, segue infatti una descrizione dettagliata dello stato fisico ed emotivo di Socrate nel momento in cui vede Carmide, che sottolinea come si senta immediatamente attratto da lui. La descrizione fatta da Platone è viva e ricca di particolari. A mio parere non è casuale l'accostamento dei due passi (l'uno indicante la necessità di dare attenzione all'anima e l'altro descrittivo dell'immersione nel mondo sensibile). Esso tende a dare un'immagine di Socrate come figura intermedia tra i due mondi<sup>294</sup>, che crea connessione e non nega nessuno dei due, pur sostenendo la necessità di dirigere le proprie attenzioni alla cura dell'anima. Di nuovo, la richiesta di cura della propria anima è tendente non solo ad un bene ultraterreno ma, anche, ad un bene terreno e cioè quello di poter vivere meglio quaggiù<sup>295</sup>.

Nell'incontro tra Socrate e Carmide notiamo facilmente come non sia solo Socrate

---

<sup>293</sup> Cfr. P. Friedlander, *Platone*, Milano 2004, pp. 717-751.

<sup>294</sup> Non voglio sostenere che già nei primi dialoghi socratici agisse la teoria delle idee, ma voglio solamente sottolineare come in Socrate ci fosse la consapevolezza di dare peso all'anima e al corpo e di come lui fosse un uomo in grado di vivere degnamente entrambi gli aspetti.

<sup>295</sup> "Il linguaggio allusivo dei gesti conta dunque quanto quello delle parole. E non poteva essere diversamente in un dialogo sulla *sophrosyne*: l'assennatezza è, come si è detto, la salute dell'anima, che si riflette non solo in ciò che diciamo, ma anche in ciò che facciamo, in come lo facciamo e perché lo facciamo.", S. Rotondaro, "Strutture narrative e argomentative del *Carmide*", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 213-224, p. 224. Su questo tema cfr il capitolo 5.7.2.

ad influenzare l'interlocutore con le sue domande e strategie, ma che anche l'interlocutore è in grado di influenzare Socrate, in questo caso attraverso la bellezza di Carmide<sup>296</sup>. Il dialogo socratico, quindi, è sì asimmetrico (in termini di conduzione) ma è comunque relazionale; esso è espressione di un contesto dialogico dove tutte le parti si influenzano vicendevolmente.

Successivamente<sup>297</sup> troviamo, di nuovo, un parallelismo tra anima e corpo con una sottolineatura di valore maggiore all'anima, nell'immagine medica dell'incantesimo. Socrate, per sedurre il giovane Carmide<sup>298</sup>, il quale la mattina lamentava di avere mal di testa, sostiene di conoscere una medicina per guarirlo a base di piante e un incantesimo appreso a Potidea da medici traci che si richiamano a Zalmossi<sup>299</sup>. La medicina è per il corpo, mentre l'incantesimo è per l'anima. L'incantesimo serve a far sì che l'anima generi saggezza. La medicina funziona solo se l'anima possiede la saggezza; Socrate ha quindi bisogno di sapere se Carmide necessita dell'incantesimo o se possiede già la saggezza. Socrate utilizza questo stratagemma per poter interrogare Carmide in merito alla sua presunta saggezza e quindi per poter mettere in atto il dialogo socratico, il suo personale "incantesimo". Socrate, cioè, non dice esplicitamente a Carmide che vuole utilizzare il suo metodo dialogico, ma lo agisce, a livello esplicito, solo come strumento per decifrare se Carmide ha bisogno o meno dell'incantesimo tracio, anch'esso necessario per utilizzare la medicina per guarire dal mal di testa.<sup>300</sup> Il dialogo socratico nella forma di incantesimo qui agisce come test per

<sup>296</sup> Nel *Lachete*, ad esempio, abbiamo notato come l'interlocutore influenzi Socrate nel suo trovarsi in aporia.

<sup>297</sup> Platone, *Charm.* 155 e.

<sup>298</sup> Rotondaro definisce l'atteggiamento socratico come una "finta simulazione" dal momento che Socrate finge di essere ciò che è. "(...) se è vero che non è un medico nell'accezione comune della parola, è pur vero che nel corso della discussione dimostrerà di essere un abile incantatore, capace di curare l'anima, liberandola dal più pernicioso dei mali, ossia la presunzione di sapere.". S. Rotondaro, "Strutture narrative ed argomentative del *Carmide*", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 213-224, pp. 217-218.

<sup>299</sup> Anche qui, come nel *Simposio*, Socrate assegna ad un'altra persona, qui Zalmossi, là Diotima, la conoscenza di un sapere che lui ha appreso. Socrate non è detentore di un sapere, ma agisce da "maestro anti-tradizionale". Per una ricognizione in merito alla figura di Zalmossi e per un'interpretazione di questo passo, cfr. L. Brisson, "L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c)", in M. Robinson, L. Brisson (ed.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 278-286, e D. J. Murphy, "Doctors of Zalmoxis and Immortality in the *Charmides*", in M. Robinson, L. Brisson (ed.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 287-295.

<sup>300</sup> Questo passo è interpretato diversamente da Szlezák, dal momento che lui ritiene che esso

verificare se Carmide sia o non sia filosofo. Questo aspetto del test richiama, di nuovo, all'*Epistola VII* e alle caratteristiche che deve avere un uomo per essere filosofo (*Repubblica*, libri VI-VII)<sup>301</sup> e rappresenta una delle finalità principali del dialogo socratico: testare l'anima dell'interlocutore.

Nel passo 156 a troviamo un interessante richiamo al tema della scrittura collegato al fatto che Carmide non si è reso conto che Socrate stava utilizzando lo stratagemma per condurlo al dialogo con lui; Carmide, infatti, crede che l'incantesimo si possa trascrivere, possa cioè essere formulato una volta per tutte e non capisce, invece, che il vero incantesimo non è l'incantesimo di Zalmossi ma è invece la pratica interlocutoria che si andrà sviluppando nel corso del dialogo. Il fatto che Carmide ritenga che una forma di saggezza possa essere fissata nella scrittura può far intuire agli uditori del dialogo che Carmide non è poi così saggio come si crede. Questo elemento, quindi, può essere inteso come un richiamo intratestuale alla dimensione pubblica dei dialoghi socratici e cioè il loro essere letti in pubblico ed agire retroattivamente sugli uditori. Gli uditori, inoltre, potrebbero avere delle preconoscenze conoscendo alcune posizioni della filosofia socratica e platonica<sup>302</sup>.

Il vero farmaco è, quindi, il dialogo socratico<sup>303</sup>.

Il parallellismo che sussiste tra dialogo socratico e medicina, essendo entrambi forme di terapia, è un elemento che ricorre anche in altri dialoghi<sup>304</sup>; l'accostamento della filosofia alla medicina<sup>305</sup> è precedente a Platone e può riferirsi all'interesse dell'epoca per la medicina ippocratica, anch'essa costituita, nel momento della diagnosi, da domande e risposte e da una ricerca

---

rappresenti la necessità di preparazione dell'interlocutore prima della trasmissione di conoscenze. Questo passo, cioè, viene considerato esemplare dell'esotericità dei dialoghi platonici. Rimando al cap. 1 per una discussione di questa posizione; qui sottolineo che il finale del dialogo dimostra chiaramente come Socrate non voglia avere il ruolo di trasmettitore di conoscenze, né all'interno del dialogo costruito da Platone né in un possibile contesto orale. Cfr. T. Szlezàk, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, Napoli 1991, p.34.

<sup>301</sup> Cfr. cap. 5.

<sup>302</sup> Per questa interpretazione, cfr. C.H. Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996.

<sup>303</sup> B. Centrone, "Introduzione al *Carmide*", in B. Centrone (ed.), *Platone: Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Milano 1997, pp. 33-80.

<sup>304</sup> Ad esempio, nel *Gorgia* e nel *Fedro*.

<sup>305</sup> Cfr. Democrito, 68B31 DK.



sull'esperienza sensibile<sup>306</sup>.

Nel passo 156 d, troviamo di nuovo un richiamo alle emozioni e alle sensazioni corporee collegato, in questo caso, ad un parlare filosofico e quindi, in un certo senso, ad un'attività dell'anima (ritroviamo quindi la relazione anima-corpo di cui sopra), attraverso l'immagine dell'ardore e del prendere fuoco, la quale può essere collegata all'immagine del fuoco presente nell'*Epistola VII*<sup>307</sup>.

κάγω ἀκούσας αὐτοῦ ἐπαινέσαντος ἀνεθάρρησά τε, καί μοι κατὰ  
σμικρὸν πάλιν ἡ θρασύτης συνηγείρετο, καὶ ἀνεζωπυρούμην. καὶ  
εἶπον· τοιοῦτον τοίνυν ἐστίν(...).

Allora io, sentendo le sue lodi, ripresi coraggio, e un po' alla volta si risvegliò in me nuovamente il precedente ardore e presi di nuovo fuoco, dicendo (...).<sup>308</sup>

Socrate e Crizia, utilizzano l'adulazione come strategia per convincere Carmide a dialogare con Socrate; mentre Crizia adula Carmide per la sua saggezza, Socrate adula Carmide tessendo le lodi della sua famiglia<sup>309</sup>.

È importante notare l'ironia socratica presente in questo elogio della famiglia di Carmide, dal momento che Socrate ritiene che una persona vada lodata per i meriti dell' anima e non per i valori tradizionali aristocratici quali il discendere da una buona stirpe, possedere ricchezza, detenere il potere politico, etc.

La figura di Carmide spicca tra gli altri giovani non per le sue caratteristiche proprie ed individuali ma perché appartiene ad una buona famiglia aristocratica; l'individuo è definito all'interno del suo gruppo di appartenenza e assume da esso pregi e qualità<sup>310</sup>.

---

<sup>306</sup> Cfr. G. Cambiano, "Funzioni del dialogo medico-paziente nella medicina antica", in A. Marcone (ed.), *Medicina e società nel mondo antico*, Torino 2006, G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, M. Moes, "Medicine, Philosophy, and Socrates' Proposals to Glaucon About gymnastiké in *Republic 403c-412 b*", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. 41-81. Per un confronto tra il metodo di Platone e quello di Tucidide attraverso l'utilizzo della medicina a loro contemporanea, cfr. P. Hopkins, "To Say What Is Most Necessary": Expository and Philosophical Practice in Thucydides and Plato", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2007, pp. 15-40,

<sup>307</sup> Cfr. Cap. 5.

<sup>308</sup> Platone, *Charm.* 156 d.

<sup>309</sup> In questo modo Platone tesse le lodi della sua stessa famiglia.

<sup>310</sup> L. Brisson, "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du discours à son usage public", *Études Platoniciennes* (6), Paris 2009.

Carmide stesso, nel momento in cui gli viene posta direttamente la domanda se ritiene di possedere la saggezza, risponde non in prima persona ma riportando ciò che gli altri pensano di lui<sup>311</sup>. Carmide, cioè, dimostra di non avere quella conoscenza di sé che agli occhi di Socrate (anche se qui<sup>312</sup> non è detto esplicitamente e Socrate, fingendo di non accorgersi, continua ad indagare) è necessaria per essere saggi. Gli uditori, che conoscono il pensiero socratico, capiscono dalle risposte di Carmide che egli non è saggio. Le risposte di Carmide agiscono in un certo senso come messaggio all'uditore che sa di più di quanto è detto esplicitamente nel testo.

In merito al ritmo del dialogo è interessante notare i passi 159b-d2.

καὶ ὅς τὸ μὲν πρῶτον ὥκνει τε καὶ οὐ πάνυ ἠθελεν ἀποκρίνασθαι· ἔπειτα μέντοι εἶπεν ὅτι οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ, ἐν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι ὃ ἐρωτᾶς. ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εὖ λέγεις; φασὶ γέ τοι, ὦ Χαρμίδη, τοὺς ἡσυχίους σώφρονας εἶναι· ἴδωμεν δὴ εἴ τι λέγουσιν. εἶπε γάρ μοι, οὐ τῶν καλῶν μέντοι ἡ σωφροσύνη ἐστίν; πάνυ γε, ἔφη. πότερον οὖν κάλλιστον ἐν γραμματιστοῦ τὰ ὁμοία γράμματα γράφειν ταχὺ ἢ ἡσυχῆ; ταχύ. τί δ' ἀναγιγνώσκεις; ταχέως ἢ βραδέως; ταχέως. καὶ μὲν δὴ καὶ τὸ κιθαρίζειν ταχέως καὶ τὸ παλαίειν ὀξέως πολὺ κάλλιον τοῦ ἡσυχῆ τε καὶ βραδέως; ναί. τί δὲ πυκτεύειν τε καὶ παγκρατιάζειν; οὐχ ὡσαύτως; πάνυ γε. θεῖν δὲ καὶ ἄλλεσθαι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἅπαντα ἔργα, οὐ τὰ μὲν ὀξέως καὶ ταχὺ γιγνόμενα τὰ τοῦ καλοῦ ἐστίν, τὰ δὲ [βραδέα] μόγις τε καὶ ἡσυχῆ τὰ τοῦ αἰσχροῦ; φαίνεται. φαίνεται ἄρα ἡμῖν, ἔφη ἐγώ, κατὰ γε τὸ σῶμα οὐ τὸ ἡσύχιον, ἀλλὰ τὸ τάχιστον καὶ ὀξύτατον κάλλιστον ὄν. ἦ γάρ; πάνυ γε.

Ma lui dapprima stette esitante e non volle rispondere, poi disse che la saggezza era

<sup>311</sup> Platone, *Charm.* 158 c5-d6.

<sup>312</sup> Socrate invita esplicitamente Carmide ad indagare in sé stesso in Platone, *Charm.* 160 d5-e1, suggerendo che la conoscenza è già posseduta da Carmide, basta che la ricerchi. Vi è qui quindi un richiamo alla maieutica come invito a ricercare le risposte in se stessi attraverso le domande poste da Socrate.

per lui fare tutte le cose in ordine e con calma, come camminare nelle strade e parlare, e tutte le altre cose nello stesso modo. Anzi, concluse, a mio parere, per dirla in una parola, ciò su cui indaghi è una certa calma. - Che tu abbia ragione? diss'io. La gente almeno dice, o Carmide, che i calmi sono saggi. Vediamo dunque se dici qualcosa che valga. Ecco, dimmi: la saggezza non è fra le cose belle? - Senz'altro, disse. - Ora, a scuola di grammatica, è forse più bello scrivere le stesse lettere svelti o lenti? - Svelti. - E leggere? Svelti o lenti? - Svelti. - E il pizzicare svelto la cetra e la lotta rapida non sono assai più belli che farli adagio e lentamente? - Sì. - Ora vediamo: nel pugilato e nel pancrazio non è lo stesso? - Sì. - E anche delle corse e dei salti e degli altri esercizi del corpo non sono belli quelli veementi e rapidi, mentre sono brutti quelli stentati e lenti? - Evidentemente.<sup>313</sup>

Troviamo in questi passi la definizione di saggezza come pacatezza e la sottolineatura che si tratta anche di pacatezza nel dialogare. Il ritmo del dialogo socratico è spesso disteso e pacato (essendo esso un ritmo adatto all'analisi) ma, successivamente a questa definizione, il ritmo del dialogo diventa veloce ed incalzante quasi a dimostrare che la pacatezza non può esaurire completamente la definizione della saggezza. Vi è un ulteriore artificio platonico in questo passo: nel momento in cui il ritmo si fa veloce ed incessante, Socrate pone delle domande in merito alla rapidità. Queste sottigliezze stilistiche ci fanno capire quanto importante fosse per Platone il piano letterario e retorico e come esso avesse un ruolo preminente per la ricezione degli stessi contenuti filosofici. Esso non agiva da orpello ma era lo strumento attraverso il quale lo scrittore Platone poteva recapitare efficacemente agli uditori i messaggi di Socrate, il quale a sua volta utilizzava artifici retorici per agire efficacemente sui suoi interlocutori.

Il pudore di Carmide, tuttavia, è un elemento positivo perché fa sì che non metta in atto l'arroganza e la presunzione di sapere tutto. Il pudore è connesso con la vergogna nei momento in cui Carmide arrossisce perché non sa se è o non è saggio e fa sì che Carmide sia disponibile, dato il riconoscimento della propria inadeguatezza, a farsi accompagnare da Socrate nella ricerca.

Di contrasto alla vergogna di Carmide, che agisce come motore della ricerca dialogica, vi è la vergogna di Crizia<sup>314</sup> che agisce come freno alla ricerca perché

<sup>313</sup> Platone, *Charm.* 159b-d2.

<sup>314</sup> Platone, *Charm.* 169 c-d.

mette in atto un meccanismo di difesa che fa sì che Crizia non voglia ammettere di essere incapace. Nel passo 164 d Crizia afferma di non vergognarsi ad ammettere di sbagliare, ma successivamente non riesce a mettere in pratica ciò che si era proposto di fare. L'incoerenza tra parole e fatti e l'incapacità di ammettere di trovarsi in aporia, fa sì che Crizia non riconosca di non sapere e quindi fa sì che egli non compia il primo passo necessario per condurre una ricerca sincera e cioè il riconoscere la propria ignoranza.

Notiamo quindi che la vergogna, a seconda del carattere e del ruolo sociale dell'interlocutore, agisce o come motore o come freno alla ricerca. Tuttavia, se vissuta con modestia, essa è l'emozione necessaria affinché l'interlocutore intraprenda la ricerca e si renda disponibile ad accettare l'*elenchos* socratico<sup>315</sup>.

Nei dialoghi socratici pochi interlocutori accettano come Carmide la vergogna come stimolo per migliorarsi perché sono chiamati a proteggere la propria immagine sociale dettata dal ruolo che rivestono nella comunità. Per quanto riguarda questo aspetto, il timido e modesto Carmide appare quindi più saggio di molti altri interlocutori che credono di essere saggi.

Al passo 161 b5 inizia un interessante scambio dialogico in merito ad una strategia che di solito è usata da Socrate ma che in questo caso è usata da Carmide: l'essere portavoce di una tesi altrui.

ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ὀρθῶς λέγεσθαι· τόδε δὲ σκέψαι τί σοι δοκεῖ εἶναι περὶ σωφροσύνης. ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην - ὃ ἤδη του ἠκουσα λέγοντος - ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. σκόπει οὖν τοῦτο εἰ ὀρθῶς σοι δοκεῖ λέγειν ὃ λέγων. καὶ ἐγώ, ὦ μιαιρέ, ἔφην, Κριτίου τοῦδε ἀκήκοας αὐτὸ ἢ ἄλλου του τῶν σοφῶν. ἔοικεν, ἔφη ὁ Κριτίας, ἄλλου· οὐ γὰρ δὴ ἐμοῦ γε. ἀλλὰ τί διαφέρει, ἦ δ' ὅς, ὁ Χαρμίδης, ὦ Σώκρατες, ὅτου ἠκουσα; οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ· πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτέον, ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ. νῦν ὀρθῶς λέγεις, ἦ δ' ὅς. νῆ Δία, ἦν δ' ἐγώ. ἀλλ' εἰ καὶ εὐρήσομεν αὐτὸ ὅπη γε ἔχει, θαυμάζοιμ' ἂν αἰνίγματι

<sup>315</sup> Cfr. Platone, *Soph.* 230 d: scopo della confutazione è indurre vergogna per la propria ignoranza. Cfr. analisi del *Gorgia* per un'analisi dettagliata sul tema della vergogna.

γάρ τινι ἔοικεν. ὅτι δὴ τί γε; ἔφη. ὅτι οὐ δῆπου, ἦν δ' ἐγώ, ἦ τὰ  
ρήματα ἐφθέγγετο ταύτη καὶ ἐνόει, λέγων σωφροσύνην εἶναι τὸ τὰ  
αὐτοῦ πράττειν. ἦ σὺ οὐδὲν ἡγήη πράττειν τὸν γραμματιστὴν ὅταν  
γράφη ἢ ἀναγιγνώσκη; ἔγωγε, ἡγοῦμαι μὲν οὖν, ἔφη. δοκεῖ οὖν σοι τὸ  
αὐτοῦ ὄνομα μόνον γράφειν ὁ γραμματιστῆς καὶ ἀναγιγνώσκειν ἢ  
ὑμᾶς τοὺς παῖδας διδάσκειν, ἢ οὐδὲν ἦττον τὰ τῶν ἐχθρῶν ἐγράφετε  
ἢ τὰ ὑμέτερα καὶ τὰ τῶν φίλων ὀνόματα; οὐδὲν ἦττον. ἦ οὖν  
ἐπολυπραγμονεῖτε καὶ οὐκ ἐσωφρονεῖτε τοῦτο δρῶντες;

Ma esamina questa idea sulla saggezza e vedi che ne pensi. M'è saltata in mente adesso e l'ho udita da qualcuno: la saggezza consisterebbe nell'occuparsi ciascuno delle cose sue. Vedi se chi dice in questo modo abbia ragione. - Ah, birbante, esclamai. Questa l'hai sentita da Crizia, o da qualcuno degli altri dotti. - Ma che differenza fa, Socrate, disse, da chi io l'abbia udita? - Nulla, perché dobbiamo ricercare non chi ha detto questa definizione, ma piuttosto se essa dice il vero o no: - Ecco, così è giusto. - Per Giove! ripresi. Però mi meraviglierei proprio se riusciremo a scoprire in che modo funziona, perché ha tutta l'aria d'un indovinello. - In che?, chiese. - Perché, dissi, l'autore dicendo che la saggezza è occuparsi delle proprie cose non aveva certo in mente, ciò che poi le parole dicono. O pensi tu che il maestro di grammatica non s'occupi di niente quando scrive o legge? - Penso di sì, rispose. - Ti pare che il maestro di grammatica scriva e legga solo il suo nome? E anche a voi ragazzi non insegna? E non scrivete i vostri nomi e quelli degli amici, non meno di quelli dei vostri nemici? - Sì. - Eravate dunque dei ficcanaso e senza saggezza a far così? <sup>316</sup>

Carmide riporta, come definizione della saggezza, una definizione non sua, dicendo che l'ha sentita dire da qualcuno. Anche Socrate adotta questa strategia per proporre tesi positive e per non contraddirsi rispetto al fatto che sostiene di non sapere nulla. Socrate smaschera la strategia di Carmide e problematizza ironicamente la sua stessa strategia sostenendo che non è importante chi dice la tesi, ma la tesi stessa. L'atteggiamento socratico cerca sempre di analizzare la persona, costringendola a parlare di sé<sup>317</sup>, cerca sempre di spostare il discorso da discorso in terza persona, riportato o che esprime i giudizi di altri (ad esempio ciò

<sup>316</sup> Platone, *Charm.* 161 b5-e1.

<sup>317</sup> Ricordiamo, ad esempio, la descrizione fatta da Nicia del metodo socratico in Platone, *Lachete* 187 e6-188 c3, dove sostiene che Socrate, attraverso giri di parole, vuole sempre portare l'interlocutore ad indagare se stesso e a parlare in prima persona.

che gli altri dicono di Carmide) a discorso in prima persona, che metta in discussione se stessi e che si riferisca al modo di vivere di una persona concreta.

Per condurre la definizione riportata da Carmide ad un livello concreto di modo di vivere, Socrate utilizza la strategia dell'esempio, portando Carmide a riflettere sull'atteggiamento del maestro scolastico

Vi è un'ulteriore problematizzazione effettuata da Socrate in questo passo: non solo il sottolineare ironicamente l'importanza di parlare in prima persona ma anche il fatto che ciò che viene detto deve essere detto secondo verità. Non è sufficiente che l'interlocutore parli di sé, ma è necessario che ciò che dice sia secondo verità; ad un primo livello psicologico è necessario che sia sincero e che esprima ciò che l'interlocutore veramente crede<sup>318</sup> e a un secondo livello gnoseologico, ma ciò non compete solo all'interlocutore perché va testato nel corso del dialogo, che ciò che dice sia vero. Solo se l'interlocutore sarà sincero, scavando in se stesso, la conoscenza già presente in lui potrà nascere e quindi potrà essere testata all'interno del dialogo.

La sincerità nel senso del "dire secondo verità" non è quindi solo una regola di comportamento o di *fair play* ma ha una valenza incisiva per quanto riguarda la possibilità o meno di raggiungere la conoscenza.

Come viene ribadito più volte nei dialoghi platonici<sup>319</sup>, la conoscenza si caratterizza come ricerca comune<sup>320</sup> e la motivazione di ciò è espressa nel *Carmide* al passo 166 d:

καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν, τὸν λόγον σκοπεῖν  
μάξασταλογαζιονε μὲν ἑμαυτοῦ ἕνεκα, ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων  
ἐπιτηδείων· ἢ οὐ κοινὸν οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχεδόν τι πᾶσιν  
ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει;

Anche adesso, te l'assicuro, non faccio che esaminare il tuo ragionamento, soprattutto per mio interesse, e forse anche per quello degli amici, perché non credi che sia un bene per quasi tutti gli uomini se si riuscisse vedere a gran luce l'essenza

<sup>318</sup> G. Vlastos, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998.

<sup>319</sup> Cfr. *Critone* 48d, *Protagora* 361d, *Lachete* 201a, *Gorgia* 506a, *Menone* 80d, *Cratilo* 384c, *Teeteto* 151e e cap. 3.1 del presente lavoro.

<sup>320</sup> Platone, *Charm.* 165b.

di ciascuna cosa?<sup>321</sup>

Secondo Brisson il passaggio dal parlare in prima persona alla ricerca comune dialogica fa sì che ci possa essere un accordo tra l'uso pubblico e l'uso privato delle definizioni<sup>322</sup>. Per quanto riguarda la nostra analisi ciò fa sì che esse non siano le definizioni che gli altri dicono di Carmide o ciò che pubblicamente si pensa di Carmide perché giovane aristocratico di buona famiglia ma, al contrario, che ciò che viene condiviso e ricercato insieme, che diverrà quindi uso pubblico, nasca a partire da un parlare in prima persona, da un uso privato.

Al passo 162 c troviamo la descrizione del temperamento di Crizia che spicca per contrasto a quella di Carmide: egli è ansioso di gareggiare (intende il dialogo con Socrate come una sfida) e di fare bella figura di fronte agli uditori. È interessato cioè all'apparire pubblico e non ad un miglioramento della sua anima o ad un incremento di conoscenza grazie al dialogo<sup>323</sup>. Egli ha un carattere focoso, collerico e combattivo (non temperante come quello di Carmide) e non riesce a trattenersi dal parlare e a dimostrarsi il padre della tesi che era stata riportata da Carmide.

Socrate, di conseguenza, avrà con lui un atteggiamento di conduzione del dialogo diverso. Questo elemento è molto importante per la nostra ricerca perché dimostra come Socrate cambi atteggiamento e strategie a seconda degli interlocutori che si trova di fronte e a seconda di cosa si può aspettare dal loro.

Socrate con Crizia utilizza l'ironia e la provocazione e lo spinge, con maggiore determinazione rispetto a quanto faceva con Carmide, alla ricerca di una giustificazione di ciò che viene asserito. In certi passi (ad esempio 164 a) lo accusa esplicitamente facendogli notare che prima diceva una cosa e poi ne sosteneva un'altra.

Tuttavia non dobbiamo pensare che Crizia sia un interlocutore incapace: con lui come dialogante, il dialogo aumenta di intensità e di profondità e vengono proposte delle tesi che possono essere condivise dallo stesso Platone.

<sup>321</sup> Platone, *Charm.* 166 d.

<sup>322</sup> L. Brisson, "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du discours à son usage public", *Études Platoniciennes* (6), Paris 2009.

<sup>323</sup> In merito a questo aspetto è interessante notare come nell'*incipit* del dialogo Crizia volesse glorificarsi attraverso l'elogio di Carmide, suo pupillo.

Crizia è infatti anche un interlocutore in grado di ritrattare e sostenere di non vergognarsi ad ammettere di essersi espresso in modo scorretto piuttosto di continuare ad affermare testardamente una posizione errata. Interessante notare che questo atteggiamento di Crizia è di risposta ad un atteggiamento ben disposto di Socrate nei suoi confronti, che cercava di aiutarlo suggerendogli una via di uscita senza confutarlo dichiaratamente<sup>324</sup>. Nei confronti di Crizia, Socrate non utilizza l'ironia e la confutazione tendente a smascherare la presunzione e il falso sapere come farà con i sofisti, ma una provocazione che stimola Crizia a ricercare perché sa sia che come temperamento ha bisogno della sfida e sia che come interlocutore ha delle possibilità reali di ottenere delle conoscenze. Se consideriamo la biografia di Crizia (che Platone ovviamente conosceva nel momento in cui lo ha scelto come personaggio del dialogo) effettivamente notiamo che egli per un periodo della sua vita fu vicino a Socrate, fu un interlocutore ben disposto. Ad un certo punto, però, si staccò da lui e divenne addirittura fautore di accuse contro Socrate. Possiamo, quindi, rintracciare in queste note biografiche degli elementi che determinano la costruzione del personaggio Crizia come personaggio ambiguo, a volte ben disposto e a volte mal disposto e i differenti e alterni modi di rapportarsi a lui da parte di Socrate nel dialogo<sup>325</sup>.

ἐνίστε ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὠφελίμως πράξας ἢ βλαβερῶς ὁ ἰατρὸς οὐ γινώσκει ἑαυτὸν ὡς ἔπραξεν· καίτοι ὠφελίμως πράξας, ὡς ὁ σὸς λόγος, σωφρόνως ἔπραξεν. ἦ οὐχ οὕτως ἔλεγες; ἔγωγε. οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἐνίστε ὠφελίμως πράξας πράττει μὲν σωφρόνως καὶ σωφρονεῖ, ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ; ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, ἀλλ' εἴ τι σὺ οἶει ἐκ τῶν ἔμπροσθεν

<sup>324</sup> Ricordo però, come ho sottolineato prima, che successivamente (169 d) Crizia non sarà in grado di tener fede a questo proposito.

<sup>325</sup> Platone, sottolineando l'ambiguità del personaggio, vuole evidenziare l'estraneità socratica per quanto concerne la deriva politica successiva di Crizia. Il fatto che Crizia, non ammetta di trovarsi in aporia (169d) dimostra che non ha compreso il significato di *sophrosyne*. Cfr. N. Notomi, "Ethical Examination in Context. The Criticism of critias in Plato's *Charmides*", in M. Migliori, L. M.Napolitano (ed.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life: Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Sankt Augustin 2003, pp. 245-254, pp. 250-254, B. Centrone, "Introduzione al *Carmide*", in B. Centrone (ed.), *Platone: Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Milano 1997, pp. 74-76.



ὑπ' ἐμοῦ ὁμολογημένων εἰς τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι συμβαίνειν, ἐκείνων ἂν τι ἔγωγε μᾶλλον ἀναθείμην, καὶ οὐκ ἂν ἀίσχυθεῖν μὴ οὐχὶ ὀρθῶς φάναι εἰρηκέναι, μᾶλλον ἢ ποτε συγχωρήσαιμ' ἂν ἀγνοοῦντα αὐτὸν ἑαυτὸν ἄνθρωπον σωφρονεῖν. σχεδὸν γάρ τι ἔγωγε αὐτὸ τοῦτό φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, καὶ συμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα. καὶ γὰρ τοῦτο οὕτω μοι δοκεῖ τὸ γράμμα ἀνακεῖσθαι, ὡς δὴ πρόσρησις οὔσα τοῦ θεοῦ τῶν εισιόντων ἀντὶ τοῦ χαίρει, ὡς τούτου μὲν οὐκ ὀρθοῦ ὄντος τοῦ προσρήματος, τοῦ χαίρειν, οὐδὲ δεῖν τοῦτο παρακελεύεσθαι ἀλλήλοις ἀλλὰ σωφρονεῖν. οὕτω μὲν δὴ ὁ θεὸς προσαγορεύει τοὺς εισιόντας εἰς τὸ ἱερὸν διαφέρον τι ἢ οἱ ἄνθρωποι, ὡς διανοούμενος ἀνέθηκεν ὁ ἀναθείς, ὡς μοι δοκεῖ· καὶ λέγει πρὸς τὸν ἀεὶ εισιόντα οὐκ ἄλλο τι ἢ Σωφρόνει, φησὶν. ἀνιγματοδέστερον δὲ δὴ, ὡς μάντις, λέγει· τὸ γὰρ Γνώθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν, ὡς τὰ γράμματά φησιν καὶ ἐγώ, τάχα δ' ἂν τις οἰηθεῖ ἄλλο εἶναι, ὃ δὴ μοι δοκοῦσιν παθεῖν καὶ οἱ τὰ ὕστερον γράμματα ἀναθέντες, τό τε μηδὲν ἄγαν καὶ τὸ Ἐγγύη πάρα δ' ἄτη. καὶ γὰρ οὗτοι συμβουλήν ᾤθησαν εἶναι τὸ Γνώθι σαυτὸν, ἀλλ' οὐ τῶν εισιόντων [ἐνεκεν] ὑπὸ τοῦθεοῦ πρόσρησιν· εἶθ' ἵνα δὴ καὶ σφεῖς μηδὲν ἦττον συμβουλὰς χρησίμους ἀναθεῖεν, ταῦτα γράψαντες ἀνέθεσαν. οὐ δὴ οὖν ἕνεκα λέγω, ὦ Σώκρατες, ταῦτα πάντα, τόδ' ἔστιν· τὰ μὲν ἔμπροσθεν σοι πάντα ἀφίημι - ἴσως μὲν γάρ τι σὺ ἔλεγες περὶ αὐτῶν ὀρθότερον, ἴσως δ' ἐγώ, σαφὲς δ' οὐδὲν πάνυ ἦν ὧν ἐλέγομεν - νῦν δ' ἐθέλω τούτου σοι διδόναι λόγον, εἰ μὴ ὁμολογεῖς σωφροσύνην εἶναι τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτὸν. ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κριτία, σὺ μὲν ὡς φάσκοντος ἐμοῦ εἰδέναι περὶ ὧν ἐρωτῶ προσφέρη πρὸς με, καὶ ἔαν δὴ βούλωμαι, ὁμολογήσοντός σοι· τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ ἀεὶ τὸ προτιθέμενον διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι. σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μὴ. ἀλλ' ἐπίσχες ἕως ἂν σκέψωμαι.

Così, risposi, talvolta il medico che operi in modo utile o dannoso, non sa lui stesso come ha operato. Però se ha operato in modo utile, stando alle tue parole, ha agito

da saggio. Non dicevi così? - Sì. - Dunque risulta che, riuscendo talvolta utile, riesca saggio e sia saggio, ma che egli ignori se stesso e la sua saggezza.

Ma questo, disse, o Socrate, non potrebbe mai avvenire. Però se tu vedi che dalla mia precedente ammissione si conclude per forza così, su qualche altro punto vorrei piuttosto ritrattare; non mi vergognerei di ammettere di non essermi espresso correttamente, piuttosto che concedere che un uomo possa essere saggio se ignora se stesso. Perché quasi quasi io, per conto mio, sostengo che la saggezza è conoscere se stessi e sono d'accordo con chi ha consacrato questa iscrizione sul tempio di Delfi. Del resto mi pare che essa sia messa lì come un saluto del dio a chi entra, invece del solito: "Sii lieto", con l'idea che questo saluto di star lieto, non è un saluto giusto e che non è questo l'augurio che dobbiamo rivolgerci l'un l'altro, ma quello di essere saggi. Ecco che in questo modo il dio invia un saluto a chi entra ben diverso da quello degli uomini, come fu, se non mi sbaglio, l'intenzione di chi offrì l'iscrizione; e dice a quelli che sempre entrano niente altro che: Sii saggio. Così dice. Naturalmente da profeta che è, lo dice in modo piuttosto enigmatico, perché 'conosci te stesso' e 'sii saggio' sono sì la medesima cosa come l'iscrizione stessa esprime ed io credo, ma qualcuno potrebbe credere il contrario, come temo sia capitato a coloro che più tardi dedicarono iscrizioni, come il "Nulla di troppo" o "Malleveria porta sventura". Perché costoro han creduto che "Conosci te stesso", lungi dall'essere il saluto del dio a quelli che entrano, fosse un consiglio, e di conseguenza, per non essere da meno nel consacrare utili consigli, scrissero e dedicarono quei motti. E la ragione per cui dico tutto questo, Socrate, è la seguente: ti lascio tutto quel che ho detto prima e forse su quei punti in qualcosa avevi più ragione tu, in qualcosa io, ma non c'era nulla di preciso in quel che dicevamo. Ma ora desidero discutere su questo, se tu contesti che la saggezza sia conoscere se stessi.- Ma caro Critia, diss'io, tu ti comporti con me come se io pretendessi di sapere le cose attorno le quali sollevo domande, e come se io potessi dichiararmi d'accordo soltanto che lo desiderassi. Ma non è così, perché invece io esamino ogni volta ciò che tu mi proponi proprio [c] perché io stesso non lo so. Attraverso l'indagine quindi desidero concludere se sono d'accordo con te o no. Pazienta dunque finché avrò fatto l'indagine.<sup>326</sup>

Crizia in questo passo sostiene una tesi socratica (è interessante notare come appaia in questo dialogo in presenza di Cherofonte, l'amico di Socrate che si recò all'oracolo di Delfi) e cioè che la saggezza è la conoscenza di sé. Essa, tuttavia, viene da Crizia solo dichiarata e Socrate sottolinea che essa va esaminata, che non

---

<sup>326</sup> Platone, *Charm.*, 164 b8-165 c2.

può bastare il solo voler essere d'accordo. L'essere d'accordo su una tesi non è una questione di volontà, di intenzione o di benevolenza reciproca; l'accordo tra gli interlocutori nasce solo se c'è un accordo del *logos* con la verità, solo se ciò che viene detto è conforme al vero e per vagliare se si è in un tale situazione è necessaria un'indagine razionale, un esame approfondito, una *schepsis*. Così, quando Socrate critica la posizione di un interlocutore non lo fa perché non vuole essere d'accordo con lui, perché non è suo amico ma perché prima di tutto ricerca l'accordo con la verità. Socrate in questa dichiarazione di metodo sottolinea come, diversamente da altri ambiti (primo fra tutto la politica), l'indagine filosofica non possa dipendere da amicizie, da interessi di parti e da favori. Essa presuppone sì un'amicizia alla base del dialogo ma essa è un tipo di amicizia che è diversa da quella della politica; essa è la condizione per portare avanti il dialogo in modo corretto e sincero; essa è la possibilità, visto che chi accusa è un amico, di accettare le critiche in nome di un'intenzione comune che è la ricerca del vero. Grazie a questo tipo di amicizia tra gli interlocutori accumulata ad una profonda amicizia per la verità, non è importante chi viene confutato. L'interlocutore che è amico deve essere in grado di praticare il distacco dall'affermazione di sé tramite la vittoria delle proprie posizioni, in nome della vittoria della verità<sup>327</sup>. Crizia, nel momento in cui Socrate sottolinea questo aspetto (166 d8), si dimostra un interlocutore in grado di sostenere questa situazione solo per un po' ed accetta in parte la confutazione. L'esame deve essere portato avanti con serietà e determinazione altrimenti non si potrà raggiungere la conoscenza. Al termine del dialogo (175 d), infatti, Socrate sostiene che l'atteggiamento che hanno avuto nel portare avanti la ricerca è stato poco rigido e preciso e che questa modalità non favorisce la ricerca, anzi la peggiora.

Il dialogo prosegue in un modo abbastanza simmetrico, nel senso che anche Crizia avrà un ruolo attivo non solo nel rispondere ma anche nel confutare ciò che dedurrà Socrate sostenendo che Socrate commette degli errori nel modo di indagare (165 e2) e traendo conclusioni (166 b5); prosegue mantenendo un discreto livello relazionale, tanto che gli interlocutori si influenzano a vicenda nell'aporia (quando Socrate si trova in aporia anche Crizia si trova costretto a

---

<sup>327</sup> In merito a questi aspetti cfr. le indicazioni testuali presenti nel paragrafo 3.1.

essere in aporia, anche se non lo vuole ammettere, come quando ci si influenza nello sbadiglio, 169 c5<sup>328</sup>).

Questi passi, a mio parere, rappresentano parzialmente<sup>329</sup> la cooperazione tra interlocutori per ricercare onestamente. Sottolineo "onestamente" perché, come vedremo in seguito nel *Gorgia*, anche lì troveremo degli interlocutori propositivi ma la loro intenzione è tutt'altro che onesta.

Socrate sostiene di accettare egli stesso la confutazione. Per chiarire questo aspetto, in riferimento all'atteggiamento degli interlocutori, cito una dichiarazione di metodo fatta da Socrate nel *Gorgia*:

οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέναι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ βραδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἴσχιστα ἀπαλλάττονται, λαιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἶα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι. τοῦ δὴ ἔνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ρητορικῆς· φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μὴ με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικούντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὡν περ καὶ ἐγώ, ἠδέως ἂν σε διερωτῶην· εἰ δὲ μὴ, ἐφῆν ἂν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἠδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἶ τι

<sup>328</sup> Cfr. Platone, *Men.* 80 a, *Theaet.* 149 a-b.

<sup>329</sup> "Parzialmente" perché Crizia non riesce a tener fede alle sue intenzioni anche se lo vorrebbe. Crizia non è come i sofisti che volontariamente non conducono onestamente il dialogo, egli diventa incoerente quando il suo temperamento prende il sopravvento sulle sue intenzioni. Inoltre, oltre che da questioni caratteriali, l'atteggiamento di Crizia è determinato dal suo ruolo sociale e politico. Tuttavia, dal punto di vista della psicologia dei personaggi, possiamo dire che per una ricerca dialogica è migliore il temperamento pacato e timido di Carmide, rispetto al temperamento combattivo di Crizia.

μη ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὧν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῆς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα· εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρῆναι ἔαν, ἐώμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

Gorgia, penso che anche tu sia esperto di molte discussioni e che avrai osservato quanto sia difficile che gli interlocutori scambievolmente definiscano ciò di cui si accingono a discutere, sì che alla fine si lascino dopo avere, a vicenda, imparato e insegnato: se discutono, invece, su di un argomento senza reciprocamente dichiararsi se corrette siano le parole, oppure non siano chiare, si irritano, e pensano che l'altro parli in tal modo per malevolenza, sì che la loro discussione, più che razionale esame di un problema, viene ad essere una disputa la cui molla è il desiderio di vincere. Alcuni finiscono anche col separarsi in modo assai villano, dopo essersi offesi, dopo avere lanciato e ricevuto insulti tali che gli stessi presenti restano umiliati e disgustati d'essersi trovati ad ascoltare simile gente. Ma per quale ragione dico questo? Perché mi sembra che tu, ora, non dica cose in accordo e in armonia con quelle che prima dicevi sulla retorica. Ho, dunque, paura di confutarti; temo che tu possa ritenere ch'io ti contraddica non per desiderio di chiarire sempre meglio il problema, ma per astio nei tuoi confronti. Solo dunque se tu sei quale sono io, solo allora t'interrogherò con piacere: se no, è meglio abbandonare la discussione. Ma come sono io? Io sono uno che con piacere mi lascio confutare se non dico la verità, che con piacere confuto, se altri non dice il vero, e che, senza dubbio, accetto d'essere confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti, ritengo l'esser confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. In realtà, non v'è male più grande, per l'uomo, di una falsa opinione sull'argomento di cui stiamo discutendo adesso. E allora, concludendo, se anche tu dichiarassi di essere quale sono io, discutiamo; se, invece, pensi sia meglio smettere, lasciamo andare e poniamo fine al discorso.<sup>330</sup>

Socrate è inoltre in grado di accettare le accuse e di accusare se stesso, non solo il suo interlocutore, quando nota che il discorso porta a conseguenze paradossali. Nel passo 172 e-173 a5, in seguito ad un rilevamento da parte di Crizia di una

<sup>330</sup> Platone, *Gorg.*, 457 c5-458 c8.

conseguenza paradossale, Socrate ammette di dire cose fuori luogo e folli e porta di nuovo la necessità di continuare a esaminare; aggiunge anche il motivo per il quale bisogna continuare a ricercare e cioè per avere un po' di "cura per noi stessi"<sup>331</sup>.

Anche se c'è collaborazione tra Socrate e Crizia, dobbiamo ricordare che Socrate mantiene con lui un atteggiamento ironico e provocatorio; questo aspetto viene ribadito al termine del dialogo (174 b11), quando Socrate accusa ironicamente Crizia di averlo condotto in un vicolo cieco, quando invece era lui stesso a condurre la direzione del dialogo<sup>332</sup>.

Dal punto di vista strategico, troviamo nel passo 172 a 1-5 uno "slittamento di significato" da "agire bene" a "essere felici" senza che Socrate argomenti il passaggio. Questo accade per due motivi: il primo è che Socrate vuole portare l'interlocutore a riflettere sul nesso che sussiste tra felicità e saggezza e per farlo deve compiere uno "slittamento di significato" senza che l'interlocutore se ne accorga; il secondo è che l'espressione adoperata, "*eu prattein*", ha una grande ampiezza semantica e questo permette a Socrate di slittare tra i significati che essa può indicare e cioè "agire bene", "essere felice", "avere successo". Questo "slittamento di significato" reso possibile dall'espressione "*eu prattein*" è rintracciabile anche in seguito nel *Carmide* (173 d3-7, 174b12-c1) e in altri dialoghi<sup>333</sup>.

Il dialogo si conclude con il *topos* letterario<sup>334</sup> di Socrate cattivo ricercatore: la funzione di questa affermazione è, da un lato, fare in modo che l'interlocutore non si abbatta considerandosi l'unico responsabile dell'esito del dialogo e, dall'altro, fare in modo che l'interlocutore non dia per buone le conoscenze acquisite. Entrambi i motivi hanno la loro ragion d'essere nella tensione socratica di fare in modo che l'interlocutore continui sempre la ricerca e la messa in discussione delle proprie opinioni. La funzione specifica che riveste questa affermazione nel

---

<sup>331</sup> Per un'indagine sul concetto di "cura di sé" in Socrate e Platone rimando all'analisi di Michel Foucault proposta nelle lezioni del 6 e del 13 gennaio 1982 al Collège de France. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano 2003, pp. 3-70.

<sup>332</sup> Questo elemento ricorre anche in altri dialoghi, cfr. Platone, *Euthyd.* 3d, 11b, 14 b-c, *Ion.* 541e-542a, *Crat.* 384a.

<sup>333</sup> Platone, *Protag.* 344e, *Grg.* 507 c, *Euthyd.* 278e.

<sup>334</sup> Lo definisco "*topos* letterario" perché è un motivo che torna spesso nei dialoghi e perché riveste una funzione precisa. Cfr. Platone, *Lach.* 190 e 7-9, 191 c 7-8, *Hipp. m.* 372d, 376c.

*Carmide* è fare in modo che Carmide, il quale ha assistito al dialogo tra Socrate e Crizia, sia consapevole di non possedere e di non conoscere la saggezza e la temperanza. Grazie a ciò sia disponibile a ricevere l'incantesimo e quindi a riconoscere Socrate come suo maestro. Socrate, tuttavia, non si riconosce in un maestro tradizionale e non vuole svolgere tale ruolo per Carmide. Carmide però, al termine del dialogo, ha cambiato atteggiamento e da temperante, timido e mite è diventato deciso e violento. Questo mutamento può essere giustificato dal fatto che lo scrittore Platone, come nel caso di Crizia, conosceva la biografia di Carmide e voleva in questo modo indicare che Socrate non c'entrava e non poteva fare nulla contro la violenza e le intemperanze che Carmide avrebbe messo in atto nella storia ateniese. Carmide, durante lo svolgimento del dialogo, ha messo in atto un atteggiamento temperante solo per la sua giovane età (incarnando quindi il concetto tradizionale di "temperanza", come atteggiamento dei giovani, delle donne e degli anziani) e crescendo accanto a Crizia (che lo influenzerà molto più di Socrate) andrà a perderlo perché non riuscirà a mettere in atto il senso più ampio di temperanza auspicato da Platone nella *Repubblica* come virtù propria dei guardiani e dei filosofi.

### 4.3 *Gorgia*

All'interno di questo dialogo, Socrate si trova ad interloquire con tre differenti personaggi: Gorgia, Polo e Callicle. Vi è anche un quarto personaggio, Cherefonte (che abbiamo incontrato anche nel *Carmide*), amico fidato di Socrate, il quale interviene solo brevemente nel prologo e all'inizio del dialogo con Callicle. Il dialogo è costruito in modo tale da fornire una sezione specifica per ogni personaggio (tre sezioni che costituiscono i tre episodi centrali), con l'aggiunta di un prologo e di un epilogo. Spesso la struttura del *Gorgia* è stata paragonata a quella delle forme drammatiche (tragedia e commedia)<sup>335</sup>, aspetto che, all'interno della presente ricerca, può mettere in risalto maggiormente la funzione performativa del dialogo. Socrate dialoga volta per volta con uno di questi interlocutori ed il passaggio dall'uno all'altro determina un incremento di

---

<sup>335</sup> Cfr., per una bibliografia in merito, S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone: Gorgia*, Napoli 1991, p. 3.

spessore nella ricerca filosofica.

Gorgia è il primo interlocutore di Socrate. Egli è il famoso retore<sup>336</sup> siciliano che appare citato anche nell'*Apologia*, nel *Fedro*, nell'*Ippia Maggiore*, nel *Menone*, nel *Teage*, nel *Filebo* e nel *Simposio*. È il maestro dei successivi interlocutori, Polo e Callicle (anche se di costui indirettamente). Gorgia, all'interno del dialogo, rappresenta il modello antitetico rispetto a Socrate, sia dal punto di vista dello stile del discorso, sia dal punto di vista dello stile di vita, del modo di essere. Gorgia è il maestro al centro dell'attenzione, festeggiato dai discepoli e integrato nella vita pubblica ateniese (pur non essendo ateniese, come quasi tutti i retori e i sofisti). Socrate, al contrario, non ha e non vuole avere discepoli, non partecipa direttamente alla vita pubblica ateniese, pur essendo ateniese. Segno all'interno del prologo dell'incomunicabilità tra questi due modi d'essere, è l'arrivo in ritardo da parte di Socrate ( come fa anche altre volte, ad esempio ricordiamo il ritardo alla festa di Agatone nel *Simposio*). Il ritardo è segno di estraneità e di disinteresse da parte di Socrate nei confronti di Gorgia; il ritardo è segno, anche, di quanto Socrate non sia d'accordo con ciò che Gorgia rappresenta: la retorica al servizio del potere<sup>337</sup>.

Tuttavia, la belligeranza dialogica non avverrà tra Socrate e Gorgia bensì tra Socrate e i suoi due allievi. Le ragioni di questo fatto non sono facilmente spiegabili. Posso qui ipotizzare che Platone volesse sottolineare come fosse necessario confutare i discepoli, giovani e pieni di sé che credevano ciecamente nella retorica, perché volesse dimostrare come fosse importante fornire un insegnamento retto e giusto per fare in modo che non si producessero allievi di questo tipo con un ruolo importante nella vita pubblica e politica ateniese. Detto in un altro modo: Gorgia non è criticato direttamente, ma viene criticato implicitamente attraverso la critica dei suoi discepoli. In questo modo è una critica ancora maggiore perché Gorgia viene riconosciuto come origine degli errori dei propri discepoli. La validità di questa ipotesi sta nell'accettare o meno la

---

<sup>336</sup> Fin dall'antichità si discute se considerare Gorgia un retore, un sofista o un filosofo. In questo studio lo presentiamo come retore perché così è descritto da Platone. Per un approfondimento sulla figura di Gorgia, cfr. M.-L. Desclos (présentation, traduction et notes), "Gorgias de Léontinoi", in *Les Sophistes I*, Paris 2009, pp. 93-159.

<sup>337</sup> Cfr. F. Arends, "Why Socrates came too late for Gorgias' *epideixis*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, pp. 52-56.



tesi di fondo di questa ricerca e cioè la finalità educativa dei dialoghi socratici e la ricerca da parte di Platone di una buona educazione in funzione della creazione di una buona politica. Se questa tesi viene accettata, è possibile interpretare la figura di Gorgia, cattivo maestro, per contrasto a quella di Socrate, buon maestro. In 457 a1-c2 Gorgia sottolinea come l'uso ingiusto della retorica non debba essere attribuito al maestro bensì agli allievi che la usano impropriamente; questa premessa, tuttavia, non basta a far sì che gli atteggiamenti di Polo e Callicle non vadano a ricadere su di lui. Lo scrittore Platone ha creato una difesa precauzionale<sup>338</sup> per Gorgia, ma questa non basta a difenderlo dall'accusa. È come se Gorgia volesse mettersi al riparo da possibili accuse, ma questo non gli è stato concesso a causa del ruolo che ha scelto di rivestire (essere un maestro di una cerchia di discepoli e farsi pagare per questo).

Socrate e Gorgia, come ho sottolineato prima, non possono facilmente essere paragonati; Socrate, infatti, non è proposto esplicitamente da Platone come buon maestro, anzi, con Socrate, Platone opera un rovesciamento del sistema maestro-discepolo tradizionale. Possiamo quindi ipotizzare che, nella critica ai discepoli di Gorgia, risieda anche una critica al sistema educativo ateniese tradizionale e al contempo al sistema educativo "nuovo", quello dei retori e dei sofisti, entrambi inficiati dalla concezione del sapere come trasmissione, dalla richiesta di remunerazione da parte del maestro, dalla mancanza di educazione alla virtù e da una generale concezione proselica e gerarchica del sapere. Nel prologo del *Gorgia*, Socrate appare come maestro di Cherefonte: egli invita Cherefonte a porre domande a Gorgia in uno stile socratico. Da una lettura superficiale potrebbe apparire, quindi, che anche Socrate abbia dei discepoli ai quali insegna la sua arte; tuttavia, se conduciamo un'analisi della biografia dei personaggi, possiamo comprendere che questa lettura è errata. Cherefonte<sup>339</sup>, infatti, più che un discepolo, è un amico di Socrate, è una persona con la quale Socrate ha condiviso esperienze importanti e che ha ricevuto il messaggio dell'oracolo di Delfi. Bisogna parlare quindi, per quanto riguarda l'*entourage* di Socrate, non di discepoli bensì di amici o di innamorati (se pensiamo, ad esempio, ad Alcibiade).

---

<sup>338</sup> prima, cioè, che i suoi discepoli lo facessero sfigurare.

<sup>339</sup> Per un approfondimento della figura di Cherefonte e per valutare la sua importanza all'interno del dialogo, cfr. S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone: Gorgia*, Napoli 1991, pp. 24-27.

La differenza tra l'essere discepolo o amico-innamorato è essenziale perché determina il tipo di relazione: tra discepolo e maestro c'è una relazione di tipo strumentale, tra due amici c'è una relazione che nasce dalla condivisione. In entrambi i casi può realizzarsi una relazione asimmetrica, tuttavia essa assume un valore gerarchico (e con richiesta di un pagamento) se si tratta della relazione tra il maestro e il discepolo.

Il secondo interlocutore è Polo (citato anche nel *Fedro* e nel *Teage*), anch'egli siciliano, già maestro di retorica e autore di un testo che Socrate dice di avere letto, pur essendo Polo, nella data drammatica, molto giovane. Egli nel dialogo, non riveste il ruolo del giovane pronto ad ascoltare Socrate (come ad esempio Carmide o Liside), ma rappresenta il giovane adulto che cerca, attraverso la competizione dialogica, di dimostrare la propria autonomia. Tuttavia Polo dipende intellettualmente da Gorgia e nel corso del dialogo con Socrate, all'interno del quale cercava di primeggiare e di farsi notare, emergerà la sua scarsa autonomia di pensiero.

Il terzo interlocutore è Callicle, il padrone di casa (la sua casa è il luogo di ambientazione del dialogo), sul quale, data la scarsità di fonti al riguardo, è ancora aperto il dibattito se sia un personaggio storico, inventato o se il nome "Callicle" fosse un pseudonimo per riferirsi indirettamente ad un personaggio politico<sup>340</sup>. Io sono portata a considerarlo un personaggio storico recuperando informazioni su di lui dai lavori di E. R. Dodds<sup>341</sup> e di D. Nails<sup>342</sup>, dal momento che sono state trovate, seppur poche, delle fonti al riguardo e, in secondo luogo, perché i personaggi dei *logoi sokratikoi*, e quindi anche dei dialoghi socratici platonici, sono personaggi storici. Callicle è un giovane politico della fazione democratica, anche se nella rappresentazione platonica, egli appare come una figura contaddittoria perché è portavoce di una politica democratica e, al

---

<sup>340</sup> Cfr. per un'analisi della discussione in merito e per i riferimenti bibliografici, S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone: Gorgia*, Napoli 1991, pp. 21-22. Cfr. anche R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Cnrs Éditions, Paris 1989-2003, dove M. Narcy riassume il dibattito in merito. A mio parere, la descrizione fatta da Platone su Callicle presenta troppi particolari per pensare che sia un personaggio fittizio: o è un personaggio reale (Dodds) o è un pseudonimo di un personaggio reale (Zeller).

<sup>341</sup> E. R. Dodds, *Plato's Gorgias*, Oxford 1959.

<sup>342</sup> Cfr. D. Nails, *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge 2002, pp. 75-77.

contempo, nutre sentimenti e pensieri antidemocratici<sup>343</sup>. Egli non figura come allievo di Gorgia ma appare come politico democratico; a mio parere questo aspetto è molto importante perché, attraverso la figura di Callicle, Platone vuole sottolineare il legame che sussiste tra retorica e politica democratica e far notare come gli uomini politici sono interessati alla retorica per i propri fini.

Tra Socrate e Gorgia c'è un accordo in merito allo stile dialogico: Gorgia ha un atteggiamento gentile, cerca di mettere Socrate a suo agio, accetta il suo stile (facendo questo, probabilmente, vuole dimostrare, di fronte ai suoi allievi e al pubblico del salotto, la sua superiorità). Callicle, invece, non aveva compreso (passo 447 c) che, quando Cherefonte aveva detto che Socrate voleva ascoltare Gorgia, Socrate volesse interrogare Gorgia (e, quindi, ascoltare le sue risposte) ma pensava che volesse ascoltare un discorso retorico. Questo aspetto è importante perché dimostra come, tra gli uomini avvezzi alla retorica, il dialogo non fosse considerato come un genere e, in secondo luogo, che Gorgia fosse un interlocutore migliore per Socrate rispetto a Polo e Callicle.

Un dialogo effettivo tra Socrate e Gorgia, tuttavia, non si realizza. Questo accade non per assenza di struttura (forma dialogica) o per una distanza incommensurabile nelle dottrine ma, per un'incomunicabilità profonda del modo di essere dei due personaggi e della maniera in cui intendono i propri interlocutori. Questo aspetto, che a mio parere emerge chiaramente nel confronto tra Socrate e Gorgia, sottolinea come per la realizzazione di un dialogo effettivo non basti una buona struttura (la forma dialogica) o una possibile vicinanza di dottrine ma che sia necessaria una comunanza di stile di vita ed un quotidiano esercitarsi su di esso<sup>344</sup>. Non può bastare neppure l'intenzione dei due dialoganti a seguire un certo metodo e a cercare l'accordo; non può bastare né in termini di buon esito del dialogo (scoprire cioè delle verità comuni) né in termini di riuscire effettivamente a seguire e attenersi al metodo concordato. Socrate, nutrendo fastidio ed insofferenza per il modo di essere di Gorgia, per il modo di porsi nei confronti degli altri e per ciò che rappresenta nella società ateniese, mette in atto

---

<sup>343</sup> In merito alle posizioni di cui Callicle è portavoce è interessante la proposta di Mauro Tulli di rinvenire le tesi di Callicle nell'*Antiope* di Euripide. Cfr. M. Tulli, "Il *Gorgia* e la lira di Anfione", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp.72-77.

<sup>344</sup> Cfr. cap. 5.

un atteggiamento tendente ad infrangere le regole, smisurato e per niente gentile o accomodante o preservatore di una certa etichetta nella conversazione, come quello di Gorgia. Gorgia non vuole creare conflitti, vuole mostrare che è possibile dialogare tranquillamente; Socrate, al contrario, ricerca il conflitto<sup>345</sup> che possa smascherare l'ipocrisia del suo interlocutore e di ciò che rappresenta.

Il sentimento di superiorità che si cela dietro l'atteggiamento di Gorgia emerge, ad esempio, nel passo 449 b9-c3, dove Gorgia spiega a Socrate che per alcune tematiche è necessario un discorso lungo, pur essendo molto bravo anche nella concisione. Il sentimento di superiorità emerge non solo dal fatto che Gorgia insegni a Socrate ma, anche, dal linguaggio artificioso e ampolloso usato da Gorgia. Poco dopo (451 a2-c9<sup>346</sup>), Socrate dimostra a Gorgia che anche lui è in grado di fare il contrario di ciò che preferisce: come Gorgia pur preferendo i discorsi lunghi, accetta di dare risposte brevi per venire incontro a Socrate, così Socrate, pur preferendo le domande brevi, dimostra che è in grado di fare discorsi lunghi.

Tuttavia, vi è una sfida lanciata da Socrate, la quale è sotteranea alla volontà di accordarsi con lo stile dell'altro. Il discorso lungo è svolto da Socrate con ironia perché, pur mantenendo la parola per molto tempo, lo farà immaginandosi da solo le domande e le risposte<sup>347</sup>. Questo atteggiamento mostra come Socrate non accetti di adeguarsi alle modalità dell'altro e come reputi necessario, per la ricerca filosofica, lo stile dialogico composto dal susseguirsi di domande e risposte brevi. Questo atteggiamento è una vera e propria strategia (dialogo immaginario con un interlocutore) che ha come finalità quella di condurre il dialogo nello stile socratico e, al contempo, di prendersi beffe dell'interlocutore che si rende e non si rende conto che Socrate, pur facendo un discorso lungo, sta in realtà portando avanti il suo stile. Una variante di questa strategia<sup>348</sup> è

---

<sup>345</sup> Cfr. A. Larivée, "Socrate et sa méthode de soin homéopatique dans le *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 3 17-324, per una lettura dell'atteggiamento socratico come "cura omeopatica", tesa cioè a sconfiggere il male attraverso il male. Socrate, viste le caratteristiche dei suoi interlocutori, è costretto ad adottare un atteggiamento conflittuale per far sì che la cura del suo interlocutore attraverso il dialogo possa funzionare.

<sup>346</sup> Anche dopo, ad esempio nel passo 452a1-d4.

<sup>347</sup> Questa strategia, con una leggera variante, verrà utilizzata anche successivamente con Polo.

<sup>348</sup> Cfr. al passo 455 b1-d5.

immaginare che oltre a Socrate siano altri, insieme a lui, che facciano le stesse domande a Gorgia. Questa variante fa sì che si crei urgenza nell'interlocutore di rispondere, dal momento che non è solo Socrate (che agli occhi di Gorgia può essere strano e fuori luogo) a fargli queste domande, ma anche altri sui quali Gorgia vuole fare bella figura. Immaginando altre persone che pongono le domande a Gorgia, Socrate, nella drammatizzazione dello scrittore Platone, è in grado di coinvolgere gli uditori ed il pubblico.

Gorgia, comunque, è un interlocutore abile e spesso smaschera le strategie che Socrate mette in atto; ad esempio, nel passo 153 a8-b4, Gorgia smaschera l'adulazione di Socrate nei suoi confronti e lo incalza in modo diretto chiedendogli che cosa volesse ottenere<sup>349</sup>.

Socrate, a questo punto<sup>350</sup>, fa una professione di fede rispetto al metodo e rispetto alla sua volontà di condurre una ricerca comune<sup>351</sup>.

Queste dichiarazioni di metodo, che ricorrono in tutti i dialoghi<sup>352</sup>, sono sicuramente sincere ed espressione del pensiero di Socrate, ma, al contempo, svolgono una funzione difensiva ed ironica (rivestendo così un ruolo strategico). Questo lo possiamo capire analizzando i momenti nei quali esse sono inserite: ricorrono spesso<sup>353</sup> nel momento in cui Socrate viene smascherato, accusato dal suo interlocutore o quando l'interlocutore si rende conto che sta per essere confutato<sup>354</sup> e quindi attacca Socrate. Socrate con queste dichiarazioni vuole, da

---

<sup>349</sup> Non lo smaschera, invece, nel passo 455 a3-7 quando Socrate lo adula per fare in modo che Gorgia non si renda conto di che cosa sta ammettendo o nel passo 456 a3-6 dove con l'adulazione Socrate invita Gorgia a fare un discorso lungo, contravvenendo quindi al patto che avevano fatto precedentemente.

<sup>350</sup> Da notare che quasi sempre Socrate si comporta in questo modo.

<sup>351</sup> Cfr. anche successivamente in 454 b8-c5.

<sup>352</sup> Cfr. cap. 3.1.

<sup>353</sup> In altri casi hanno lo scopo di indurre vergogna nell'interlocutore che non utilizza il metodo. Su questo caso cfr. sotto nel commento al passo 457 c 4-7 e seguenti.

<sup>354</sup> Casertano fa notare che quando Socrate si difende in questo modo (con frasi tipo "stiamo ricercando insieme la verità") dalle accuse di voler confutare l'interlocutore, si muove in un "orizzonte di ambiguità". L'ambiguità nasce dal fatto che Socrate per confutare deve sapere che ciò che viene detto è sbagliato (e quindi deve conoscere ciò che è giusto) e al contempo, nella professione di fede, afferma che lui la verità non la conosce e che la si sta cercando insieme nel dialogo. Sono d'accordo in linea generale tuttavia non è detto che per confutare qualcuno sia necessario conoscere la verità, Socrate può benissimo riconoscere gli errori senza comunque sapere cosa è giusto dal punto di vista del contenuto. Invece è necessario che posseda il principio di non contraddizione che fa sì che si accorga quando l'interlocutore si sta contraddicendo. Cfr. G. Casertano, "21 punti su persuasione e verità nel *Gorgia*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 144-148, p.145.

un lato, difendersi dall'accusa di giocare con il discorso<sup>355</sup> e di voler denigrare l'interlocutore e, dall'altro, vuole far credere all'interlocutore, ironicamente, che non lo sta sbeffeggiando quando invece lo sta facendo. Se è vera la determinazione di Socrate di condurre una ricerca filosofica attraverso il dialogo, non è vera la posizione socratica di essere sempre sincero e ben disposto per cooperare nella ricerca con il suo interlocutore. A volte, per ricercare la verità, è necessario confutare lo stesso interlocutore e non solo la sua tesi.

Questo aspetto è molto importante ed emerge chiaramente nel *Gorgia* e nella maggior parte dei dialoghi socratici. Ciò accade, però, solo nei casi in cui gli interlocutori non piacciono a Socrate e non per mere motivazioni personali ma perché sono fautori del degrado della sua *polis*. Non bisogna quindi pensare che Socrate si comporti in questo modo per far emergere la sua superiorità; Socrate si comporta in questo modo per un profondo impegno civile e cioè per dimostrare agli uditori e al pubblico che le persone di cui si fidano e che stanno detenendo il potere ad Atene (politici, sofisti, retori) siano tra i fautori degli errori della società<sup>356</sup>.

Questo aspetto è fondativo di ogni dialogo nel quale Socrate si confronta con questo tipo di interlocutori e rappresenta anche una delle finalità maggiori della scrittura di un tal dialogo da parte di Platone: far emergere, cioè, l'ipocrisia dei potenti del suo tempo. Gli interlocutori di Socrate sono, cioè, testati, messi alla prova personalmente e non solo le tesi di fronte ad un particolare pubblico che da questo test poteva trarre delle conclusioni<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> Dal punto di vista dello scrittore Platone, quindi, sono una dichiarazione da parte di Socrate di non essere un sofista.

<sup>356</sup> Successivamente spiegherò dettagliatamente questo aspetto e mostrerò come esso sia costituente dell'*elenchos retroattivo*.

<sup>357</sup> "Plato had a strong vision of the philosopher's task, but he also felt his own shortcomings when confronted with public or practical life. He knew that the right kind of philosophizing is difficult and will never totally convince people like Callicles. Socrates had eventually failed with Alcibiades, Critias, Charmides, young Aristides, Theages, and many others - as "everybody" in Athens new - but their cases could be taken up by Plato for testing (perhaps later on), just as Callicles is tested here.", "Platone aveva una salda visione dello scopo del filosofo, ma era anche consapevole delle piccole possibilità di realizzazione quando si confrontava in pubblico o nella vita pratica. Sapeva che il modo giusto di filosofare è difficile e che non sarebbe mai riuscito a convincere pienamente persone come Callicle. Socrate probabilmente fallì con Alcibiade, Crizia, Carmide, il giovane Aristide, Teage e molti altri - e "tutti" coloro che appartenevano alla nuova Atene - ma i loro casi erano presi da Platone come un test (e forse esso continuava anche oltre il dialogo rappresentato), proprio come qui viene testato Callicle.", H. Thesleff, "The *Gorgias* re-written - why?", in M. Erler, L. Brisson (ed.),

Sicuramente il numero di dialoghi di questo tipo è maggiore rispetto al numero di dialoghi nei quali Socrate si comporta onestamente con gli interlocutori. Tuttavia, disponendo di dialoghi nei quali assistiamo ad un dialogo sincero tra gli interlocutori e Socrate<sup>358</sup>, non possiamo dire che Socrate sia sempre disonesto, che le sue professioni di fede rispetto alla cooperazione dialogica siano menzognere o che egli sia un sofista.

Ritengo che Platone abbia preferito inscenare, nei primi dialoghi socratici, situazioni drammatiche dove non accade una vera comunicazione e dove è in atto un atteggiamento accusatorio da parte di Socrate per destabilizzare l'opinione pubblica e per smascherare le degenerazioni del suo tempo. Vi è, inoltre, la volontà di Platone di ricostruire la memoria di Socrate e quindi, attraverso questi dialoghi, intende dimostrare che Socrate ha spesso incontrato interlocutori mal disposti ed inadatti alla ricerca filosofica perché gli uomini del suo tempo (e quindi gli interlocutori di Socrate) erano uomini negativi che stavano corrompendo Atene e che avrebbero portato all'uccisione di Socrate.

Il fatto che nei dialoghi socratici non troviamo molte situazioni di dialogo cooperativo come viene richiesto dalle professioni di fede che Socrate fa ripetutamente è causato dall'inadeguatezza (principalmente morale e politica) degli interlocutori e dalla congiunta volontà di Socrate (e dello scrittore Platone) di smascherare tale inadeguatezza. Non è che Socrate non sia in grado di condurre un dialogo cooperativo, è ciò che vorrebbe (lo dice spesso nelle professioni di fede); non è che Socrate voglia detenere la conduzione del dialogo per istituire un'asimmetria tra lui e i suoi interlocutori, egli infatti si distanzia dalle forme tradizionali o sofistiche di educazione. Non può farlo perché è più urgente smascherare l'ipocrisia dei suoi interlocutori. Possiamo quindi immaginare che la professione di fede socratica (che come scrivevo prima è sincera ma utilizzata in modo difensivo e ironico e quindi viene ad essere anch'essa una strategia) che si concretizza raramente nei dialoghi socratici, sia

---

*Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 78-82, p. 82. Il richiamo al test riporta alla prova che Platone compì con il tiranno di Siracusa per comprendere se era portato per una vita filosofica. Un test serve, quindi, per verificare il tipo di persona che si ha di fronte, e, al contempo, esso viene fatto in pubblico in modo tale che la società potesse rendersi conto dell'esito negativo di tale test.

<sup>358</sup> Ad esempio, cfr. l'analisi del *Lachete*.

stata realizzata da Platone all'interno dell'Accademia come dialogo cooperativo<sup>359</sup>.

Non è corretto comunque pensare che Socrate volesse "sconfiggere" i suoi interlocutori attraverso l'uso di particolari strategie. Questo aspetto emerge all'interno del *Gorgia* stesso, subito dopo i passi della professione di fede di cui ho fatto riferimento. Emerge attraverso il contrasto di atteggiamento e di modo di essere che sussiste tra Socrate e Gorgia. Infatti, essendo Gorgia il portavoce delle tesi del combattimento dialettico, per contrasto emerge che Socrate non poteva dividerla.

δεῖ μέντοι, ὦ Σώκρατες, τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὡσπερ τῇ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ. καὶ γὰρ τῇ ἄλλῃ ἀγωνίᾳ οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ πρὸς ἅπαντας χρῆσθαι ἀνθρώπους, ὅτι ἔμαθεν πυκτεύειν τε καὶ παγκρατιάζειν καὶ ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, ὥστε κρείττων εἶναι καὶ φίλων καὶ ἐχθρῶν, οὐ τούτου ἕνεκα τοὺς φίλους δεῖ τύπτειν οὐδὲ κεντεῖν τε καὶ ἀποκτείνουσαι.

Certo, Socrate, bisogna usare la retorica come si usa una qualsiasi altra tecnica di combattimento. Ogni altra tecnica di combattimento non si deve, infatti, indiscriminatamente usare contro tutti: chi abbia appreso il pugilato o il pancrazio o il maneggio delle armi, si da essere superiore a tutti, amici e nemici, non per questo deve colpire, ferire, uccidere gli amici.

In questo passo, Gorgia sottolinea come la retorica sia una tecnica di combattimento (*agonia*) e come sia giusto combattere i nemici e non gli amici.

In questa affermazione possiamo rinvenire il carattere clientelare delle eterie della Grecia arcaica, che divennero in seguito dei sodalizi fondati su comuni interessi politici e giudiziari. Gorgia appare, quindi, non solo come rappresentante delle tecniche "nuove" della retorica ma, anche ed in un certo senso, portatore di valori antichi.

Socrate, invece, aveva sempre cercato di non avere una cerchia attorno a sé da tutelare o legittimare in opposizione ad un'altra fazione. Sopra ho sottolineato

---

<sup>359</sup> Possiamo immaginare questo grazie alla descrizione della vita in comunità che troviamo nell'*Epistola VII*. Tuttavia, anche con gli amici è necessario discutere. Dialogo cooperativo non significa non mettere in luce gli errori del proprio interlocutore.



come ci fossero dei tipi di interlocutori (politici, sofisti, retori) che in un certo senso potremmo chiamare "nemici" e verso i quali Socrate mette in atto un atteggiamento ostile e poco sincero. Ciò non significa che Socrate conducesse il dialogo con il solo fine di vincerli. Con questo passaggio Platone vuole sottolineare che Socrate si distanziava dalla condotta eristica e attraverso ciò evidenzia che anche lui, allievo di Socrate, non era un erista (questa accusa era stata mossa dalla scuola di Isocrate a Platone)<sup>360</sup>. L'*elenchos* può essere scambiato per una strategia eristica solo se non si considera che fa parte del processo maieutico e che non è fine a se stesso. Anche l'*elenchos*, come l'eristica, è una tecnica di combattimento; ma chi si vuole combattere non è l'interlocutore bensì l'errore. L'interlocutore, al contrario, è l'alleato che permette di raggiungere, come vittoria, la verità<sup>361</sup>. Anche nel caso in cui gli interlocutori siano considerati da Socrate degli interlocutori indegni e cioè, anche nel caso in cui Socrate utilizzi con loro l'*elenchos* per smascherare la loro ipocrisia, possiamo considerare la strategia elenctica come parte della maieutica. Da un lato perché in ogni caso Socrate ritiene che sia più importante riconoscere la propria ignoranza piuttosto che ritenersi (erroneamente) sapienti e crede che tutti i suoi interlocutori abbiano le possibilità di comprenderlo<sup>362</sup>; dall'altro, perché, se comunque la maieutica non darà i suoi frutti nell'interlocutore socratico, essa potrà darli negli uditori e nel pubblico (*elenchos* retroattivo). Questo secondo aspetto è collegato all'interpretazione maieutica dei dialoghi socratici e presuppone, quindi, la consapevolezza da parte di Platone, di agire un effetto sugli uditori e sul pubblico. Se questa interpretazione viene accettata, possiamo sostenere che gli uditori ed il pubblico vedendo smascherata, attraverso la strategia elenctica, l'ipocrisia di

<sup>360</sup> Nel *Gorgia* Platone si difende solo indirettamente dall'accusa di essere un erista; il dialogo nel quale compie questo compito è, invece, l'*Eutidemo*, cfr. *Euth.* 304c e seguenti.

<sup>361</sup> Ci sono dei passi in cui l'ironia socratica e la distruttività verso certi personaggi può far credere che Socrate pratichi l'eristica (ad esempio in Platone, *Protagora* 334c-336e, *Gorgia* 461 bc, 482 c-e, 515 b, *Repubblica* 340d-341a, 487 bc). Tuttavia, a mio parere, è fondamentale analizzare nel dettaglio chi sono gli interlocutori attaccati e cercare di comprendere le ragioni di un tale attacco. Con alcuni personaggi, la pulitura dagli errori può richiedere violenza. In altri casi, un loro attacco può essere indirizzato, attraverso l'*elenchos* retroattivo, al pubblico. L'attacco utilizzato con alcuni personaggi è comunque inserito all'interno di un processo maieutico. Cfr. T. Irwin (ed.), *Plato's Gorgias*, Oxford 1979, pp. 122-123.

<sup>362</sup> Sottolineo "possibilità" perché poi, di fatto, notiamo che specialmente i sofisti e i politici non lo fanno perché non accettano di vergognarsi in pubblico. Questo atteggiamento, tuttavia, all'interno dei dialoghi socratici, gioca a loro svantaggio perché va ad agire come "*elenchos* retroattivo" sugli altri interlocutori, sugli uditori e sul pubblico.

retori, sofisti e politici, possa raggiungere la conoscenza morale che indica come necessario l'intraprendere uno stile di vita differente.

Anche se non viene accettata questa interpretazione, possiamo comunque sostenere, in una accezione ristretta all'interlocutore, come il fine principale di Socrate (che varia e si differenzia a seconda dei singoli interlocutori) rimanga comunque quello di accompagnare il suo interlocutore alla ricerca della verità (fine maieutico). In molti casi i suoi interlocutori non sono adatti per questo fine, in altri è necessario fare un atto di violenza (*elenchos* o denigrazione o smascheramenti) affinché si rendano conto dell'errore. Tuttavia il fine principale è sempre rivolto verso l'interlocutore particolare ed è di tipo liberatorio (smascheramento degli errori) e maieutico (scoperta della verità). Questo vale a livello generale; a livello dei singoli dialoghi, notiamo però che Socrate si trova a dialogare con interlocutori che in linea generale potrebbero accettare lo svelamento che deriva dall'*elenchos* ma non lo fanno. Io penso, ma questo lo posso sostenere solo a carattere ipotetico, che Socrate nel momento in cui si trovava a dialogare con loro, non fosse così ingenuo da credere di poter attuare pienamente il processo elenctico, ma, che fosse consapevole che ciò su cui poteva puntare era l'*elenchos* retroattivo rivolto altri interlocutori, agli uditori e al pubblico. Lo notiamo dall'atteggiamento socratico verso questi interlocutori e dal suo tentativo di sbeffeggiarli e di mostrare i loro limiti di fronte agli uditori. A questa ipotetica consapevolezza socratica si aggiunge il fine dello scrittore Platone di coscientizzazione del pubblico e di denuncia della degenerazione dello stato attuale; nel momento in cui Platone si trovava a scrivere dei *logoi sokratikoi* aveva sicuramente questa finalità, per lo meno per rendere giustizia alla memoria di Socrate.

Oltre all'*elenchos retroattivo*, Socrate probabilmente pensava che la sua azione maieutica nei confronti di questi interlocutori fosse ad un livello alborale e che fosse necessario molto più tempo ed ulteriori dialoghi per far sì che essa andasse a buon fine.

Per quanto riguarda la concezione generale, all'interno del pensiero platonico, in merito alle possibilità di conoscenza degli interlocutori socratici, ritengo vi sia un'evoluzione da una concezione "ottimista" ad una concezione "pessimista".

L'educazione rimane sempre il fattore principale in grado di incidere positivamente o negativamente sulle attitudini e potenzialità della *physis* dell'interlocutore, tuttavia negli ultimi dialoghi, probabilmente influenzato dagli esiti negativi dei suoi tentativi politici, troviamo un Platone non più così fiducioso nelle possibilità umane di cambiamento in positivo<sup>363</sup> o perlomeno non in grado di migliorare se il contesto nel quale vive è degenerato. Lo scopo dell'azione filosofica sembra così essere il cercare di creare contesti adatti affinché ci possa essere una buona educazione e affinché i suoi effetti possano perdurare.

Torniamo all'analisi del *Gorgia*.

Pur avendo Socrate un atteggiamento ostile verso i suoi interlocutori evidenzio come questo non sia solo denigratorio in quanto vi è il tentativo di far comprendere loro qualcosa.

Nel passo 457 c4-7, ad esempio, si mette sullo stesso piano di Gorgia descrivendogli situazioni dialogiche che anche lui avrà vissuto e proponendogli una chiave di lettura. Appena ha ottenuto un livello minimo di comunicazione efficace, si lancia di nuovo in una professione di fede verso il suo metodo.

Qui ritengo che la strategia sia utilizzata per far vergognare Gorgia del fatto di non adottare anche lui questo metodo, che, da come lo descrive Socrate, è il migliore. Ha la funzione quindi di far sentire l'interlocutore a disagio per provocare, forse, in lui la volontà di abbracciare il metodo socratico. Questa motivazione socratica emerge dal continuo riferirsi a Gorgia, il continuo chiamarlo in appello all'interno della professione di fede verso il metodo, dicendogli che sicuramente era come lui e che voleva dialogare come diceva Socrate.

τοῦ δὴ ἔνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα  
λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς·  
φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα  
φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανῆς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. ἐγὼ

---

<sup>363</sup> Cfr. cap. successivo per una discussione sull'argomento in merito all'*Epistola VII* alla *Repubblica* e alle *Leggi*.

οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὡνπερ καὶ ἐγώ, ἡδέως ἄν σε  
διερωτώην· εἰ δὲ μή, ἐώην ἄν.

Ma per quale ragione dico questo? Perché mi sembra che tu, ora, non dica cose in accordo e in armonia con quelle che prima dicevi sulla retorica. Ho, dunque, paura di confutarti; temo che tu possa ritenere ch'io ti contraddica non per desiderio di chiarire sempre meglio il problema, ma per astio nei tuoi confronti. Certo, se tu sei lo stesso tipo d'uomo che sono io, sarà un piacere per me farti delle domande; se no, è meglio lasciar perdere.

Quando Gorgia accoglie il metodo, non lo fa reputandolo veramente il migliore, ma per una questione di apparenza e di riconoscimento sociale da parte degli ospiti del salotto. Egli stesso dice che si vergognerebbe di non volere continuare a discutere ("se questa gente lo desidera", 458 d7-e1.) dopo aver promesso che avrebbe risposto a chiunque gli volesse fare domande. Poco dopo (461 c) Polo dice che Gorgia si vergognava di fare certe asserzioni, quali l'ammettere che non sapeva che cos'era la giustizia e che quindi non poteva insegnarlo e per questo si è contraddetto. Poche righe sopra (458 b4-c2), Gorgia accetta il metodo ma dopo inventa una scusa (il non far annoiare gli uditori<sup>364</sup>) per non metterlo in atto. Anche qui, come nel caso dell'*elenchos*<sup>365</sup>, la vergogna agisce come stimolo di cambiamento non per un vero riconoscimento dell'errore ma per apparire come la persona migliore che possiede il metodo migliore. Questo accade, di nuovo, non a causa di una inadeguatezza delle strategie socratiche, ma a causa dell'inadeguatezza degli interlocutori che non sono in grado di "vivere"

---

<sup>364</sup> Su questa via di fuga escogitata da Gorgia ribatte Cherefonte sottolineando che tutti li vogliono ascoltare. Ritroviamo in questo inserimento di Cherefonte il suo ruolo di aiutante e "discepolo" (o, meglio, "amico") di Socrate che avevo sottolineato all'inizio del paragrafo. Notiamo anche la bravura dello scrittore Platone di darci un'informazione (il fatto che l'uditorio era ampio) senza farcene rendere conto. Alla battuta di Cherefonte risponde Callicle sostenendo anche lui di voler continuare ad ascoltare il dialogo tra Gorgia e Socrate. Platone, sottolinea in questo modo due note caratteriali di Callicle: l'ottusità e la presunzione. "Ottusità" perché non ha compreso il messaggio implicito del suo maestro (cioè non voler continuare il dialogo), presunzione perché all'intervento di Cherefonte, ai suoi occhi discepolo di Socrate, ha voluto anche lui aggiungere qualcosa per sottolineare di essere il discepolo di Gorgia. Secondo Irwin la parte giocata da Cherefonte, all'interno del dialogo, è ristretta perché Socrate difende se stesso molto meglio di Gorgia (non ha bisogno, quindi, né di aiutanti né di discepoli). Cfr. T. Irwin, *Plato's Gorgias*, Oxford 1979, p. 110.

<sup>365</sup> Nell'*elenchos* che ha subito Gorgia, come ha sottolineato Polo (461c), la vergogna ha avuto un ruolo importante. Non però come motore del cambiamento ma come deterrente che ha fatto sì che Gorgia si contraddicesse.

degnamente. "Vivere" perché l'inadeguatezza degli interlocutori è data dal loro modo di essere e non da una mancanza tecnica di come partecipare ad un dialogo o di che posizioni sostenere. Nel *Gorgia* questo aspetto ritorna come un filo rosso; qui lo possiamo rinvenire attraverso l'uso della parola *anthropos* per indicare il modo di essere personale, parola utilizzata da Socrate nella provocazione e alla quale si riferisce (*autos toioutos einai*) Gorgia nella risposta nella quale sostiene di essere un tipo d'uomo come Socrate.

Il dialogo tra Socrate e Gorgia, tuttavia, dopo questo scambio di battute, non dura a lungo perché a un certo punto (461 b2) si inserisce Polo con la volontà di provocare Socrate. L'intervento di Polo è reso con uno stile teso a mostrare l'irruenza e l'urgenza del desiderio di entrare in competizione di Polo e al contempo a mostrare che egli è inferiore al maestro (commette infatti degli errori sintattici). A differenza del maestro, inoltre, non trova immediatamente un accordo con Socrate in merito allo stile dialogico e, anzi, accusa Socrate di non permettergli di parlare come vuole (461 d 8-9). Socrate risponde ironicamente (si desume dal lessico utilizzato da Socrate)<sup>366</sup> che Atene è la città dove c'è più libertà di parola e quindi lascia a Polo la scelta se fare domande o rispondere. Polo sceglie di fare le domande. Troviamo quindi dal passo 462 b 2 un interessante scambio di ruoli: Polo domanda e Socrate risponde; questa situazione, tuttavia, non dura a lungo e Socrate, a tratti, gira le domande allo stesso Polo, a tratti, dice a Polo cosa domandargli. Questo significa, da un lato, che Socrate non può agire la sua azione maieutica se non utilizzando la forma dialogica dove il suo ruolo è quello di conduttore (fare le domande), dall'altro, che vuole insegnare a Polo, con un po' di ironia e sfida<sup>367</sup>, come si conduce un buon dialogo.

Questo scambio di ruoli, oltre ad avere la funzione di portare l'attenzione sullo stile dialogico, ha anche la funzione di permettere a Socrate di dire la sua opinione in merito alla retorica. Al passo 463 a6-c8 e al passo 464 b2-466 a3 troviamo il pensiero socratico in merito alla retorica, espresso in forma positiva. Questi passi sono un esempio di come anche Socrate possieda un sapere e di

---

<sup>366</sup> L'ironia che Platone attribuisce a Socrate è segno della critica platonica all'Atene che permetteva un'eccessiva libertà e democratizzazione.

<sup>367</sup> Questo è infatti l'atteggiamento preponderante che Socrate manifesta con Polo.

come il suo atteggiamento non sia riconducibile immediatamente allo scetticismo<sup>368</sup>. Tradizionalmente si indica nel proporre o meno una teoria positiva il passaggio da Socrate a Platone, indicando nei dialoghi del periodo di mezzo l'avvio del pensiero platonico. Io ritengo che non si possa suddividere in modo così netto il *corpus platonicum* e che vi sia una profonda continuità con il pensiero ed il metodo socratico, pur essendoci ovviamente anche dei punti di distanza. Questo vale per tutti i dialoghi platonici. Questo non significa, però, che anche Platone non proponga tesi positive, ma, al contrario, che possiamo ritrovare delle asserzioni positive nello stesso Socrate e, quindi, nei dialoghi della giovinezza.

Socrate, quindi, oltre ad avere una profonda conoscenza del metodo di ricerca, è portavoce di alcune tesi; nel nostro caso, è portavoce di una critica alla retorica come adulazione a fini politici. Non troviamo spesso passi di questo tipo nei dialoghi della giovinezza perché lo scopo di Socrate e di Platone non è quello di trasmettere delle teorie ma quello di attivare un processo di ricerca nell'interlocutore e di scoperta di verità attraverso la maieutica.

Tra i passi 463 a6-c8 e 464 b2-466 a3, troviamo un intermezzo dialogico tra Socrate e Polo e, di nuovo, Socrate e Gorgia. Questo intermezzo ha la funzione di spezzare il monologo socratico (Socrate infatti non vorrebbe fare un monologo) e di mostrare il differente stile dialogico e il differente atteggiamento che manifesta Socrate nei confronti di Gorgia e di Polo. Il differente stile e atteggiamento è causato dal fatto che gli interlocutori sono differenti, sia per quanto riguarda il loro ruolo sociale, sia per quanto riguarda le disposizioni emotive verso il dialogo. È Socrate a sottolineare la differenza di disposizione emotiva dei due interlocutori ed ad attribuire a essa la ragione del suo atteggiamento; sottolinea infatti che Polo è "giovane e impetuoso" (*neos esti kai oxys*, 463 e2). Gorgia, non difende il suo discepolo e lo liquida velocemente, dicendo a Socrate di parlare con lui (463 e3-4). Anche in questo breve passaggio, notiamo una differenza radicale tra Socrate e Gorgia. Socrate, pur non volendo essere maestro di nessuno, si prende cura dei

---

<sup>368</sup> Per un approfondimento di questa tematica, cfr. M. Bonazzi, *Accademici e Platonici, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003 e per una lettura in chiave "scettica" di Platone, cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998.

suoi interlocutori; Gorgia, pur essendo maestro di molti e ricevendo denaro per questo suo ruolo, è pronto a lasciare immediatamente il suo discepolo.

Dopo i due monologhi socratici, riprende il dialogo tra Socrate e Polo con toni molto accesi. Socrate provoca ed ammonisce continuamente Polo (ad esempio "giovane come sei, hai già poca memoria, Polo?", 466 a6-7; "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.", 466 c 3-5; "Piano con le parole, Polo mio colendissimo (tanto per usare il tuo stile!)", 467 b11-c1; "È così? Ti pare che dico la verità, Polo, oppure no? perché non rispondi?", 468 c7-8; "Stai attento a come parli, Polo!", 469 a1-2) il quale si infiamma e replica con ancora più ardore. L'atteggiamento prevalente di Polo è il cogliere la provocazione e provocare a sua volta Socrate sia con modalità violente (critica, ammonimento, accusa), sia con modalità di scherno (fare in modo che gli uditori pensassero che Socrate fosse un folle<sup>369</sup>). Quando vede che la provocazione non funziona tenta di non accettare le implicazioni del discorso socratico ma senza riuscire a confutarlo. Polo utilizza vie di fuga che lo fanno arrabbiare quando lo portano ad un vicolo cieco.

L'atteggiamento socratico, invece, non è solo provocatore ma vuole anche portare Polo a rendersi conto della contraddittorietà di quel che dice o perlomeno fargli capire, al di là della poca chiarezza data dall'utilizzo di frasi fatte e stereotipi, che cosa sta effettivamente dicendo; tuttavia, anche in questa funzione, permane sempre un po' di scherno ed ironia. Ecco un esempio:

**Πῶλος**· οὐκοῦν τοῦτο ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι; **Σωκράτης**· οὐχ, ὡς γέ φησιν πῶλος. **Πῶλος**· ἐγὼ οὐ φημι; φημὶ μὲν οὖν ἔγωγε. **Σωκράτης**· μὰ τὸν - οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφησ ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ. **Πῶλος**· φημὶ γὰρ οὖν. **Σωκράτης**· ἀγαθὸν οὖν οἶει εἶναι, ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν δοκῇ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων; καὶ τοῦτο καλεῖς σὺ μέγα δύνασθαι; **Πῶλος**· οὐκ ἔγωγε. **Σωκράτης**· οὐκοῦν ἀποδείξεις τοὺς ῥήτορας νοῦν ἔχοντας καὶ τέχνην τῆν

<sup>369</sup> Esemplare è il passo 473e dove Polo ride e schernisce Socrate per fare in modo che agli uditori e al pubblico sembri folle ciò che dice Socrate. Irwin ipotizza che qui Polo metta in atto una tecnica retorica imparata da Gorgia. Cfr. T. Irwin, *Plato Gorgias*, Oxford 1979, p. 153.

ρήτορικὴν ἀλλὰ μὴ κολακείαν, ἐμὲ ἐξελέγξας; εἰ δὲ με ἐάσεις ἀνέλεγκτον, οἱ ῥήτορες οἱ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς καὶ οἱ τύραννοι οὐδὲν ἀγαθὸν τοῦτο κεκτήσονται, ἢ δὲ δύναμις ἐστίν, ὡς σὺ φῆς, ἀγαθόν, τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι· ἢ οὐ; **Πῶλος**· ἔγωγε. **Σωκράτης**· πῶς ἂν οὖν οἱ ῥήτορες μέγα δύναιντο ἢ οἱ τύραννοι ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐὰν μὴ Σωκράτης ἐξελεγχθῆ ὑπὸ Πάλου ὅτι ποιοῦσιν ἃ βούλονται; **Πῶλος**· οὗτος ἀνὴρ POLO. E non è questo avere un gran potere? SOCR. No, secondo quel che dice Polo. POLO. Io dico no? Ma se dico l'esatto contrario! SOCR. Per il ...! Tu dici no, appunto perché hai detto che avere gran potere è un bene per chi sia potente. POLO. Sì, questo lo confermo. SOCR. E tu pensi sia un bene per un uomo fare ciò che meglio gli sembra, se non ha intelletto? Questo, tu chiami gran potere? POLO. Io no! SOCR. E allora, confutandomi, non dovrai dimostrare che i retori hanno intelletto e che la retorica è un'arte, non un'adulazione? Ma se mi lascerai inconfutato, allora retori e tiranni, che fanno nelle città quello che sembra loro, con tale potere non possederanno alcun bene, se è vero che il potere, come tu dici, è un bene, mentre fare senza intelletto quello che sembra, come tu stesso convieni, è un male. O no? POLO. Sì. SOCR. Com'è allora possibile che retori e tiranni abbiano un gran potere nelle città, se Socrate non è prima convinto da Polo ch'essi fanno davvero quello che vogliono? POLO. Ma quest'uomo...! <sup>370</sup>

Nel passo 469 b8-c7, all'affermazione universale "il male peggiore che possa capitare è commettere un'ingiustizia" pronunciata da Socrate, Polo risponde facendo delle domande personali a Socrate, ma non è in grado di compiere il passaggio dal singolare all'universale che mette in atto Socrate nel suo metodo dialogico. Ciò, tuttavia, non è solo dovuto dall'incapacità di Polo ma anche dalla destrezza di Socrate di prendere in mano la conduzione del dialogo attraverso l'enunciazione di un esempio. Esso, comunque, potrebbe aiutare Polo per attuare il passaggio dal particolare all'universale (spesso Socrate utilizza l'esempio come nodo di passaggio tra i due piani), ma ciò non accade perché Polo si trova, al termine dell'esempio, nel ruolo di colui che risponde. Successivamente (470 d 1-2) anche Polo utilizza un esempio, al fine di confutare Socrate, ma non riesce, nemmeno in questo caso, a compiere il passaggio dal particolare all'universale,

<sup>370</sup> Platone, *Gorg.* 466 e2-467b1.



sia per una incapacità personale, sia per la destrezza di Socrate di girare l'utilizzo della strategia dell'esempio a svantaggio di Polo. Successivamente (479 a3) Socrate utilizza a proprio vantaggio gli esempi portati da Polo in un altro modo: inserisce nel riassunto degli esempi fatti da Polo un elemento che Polo non aveva detto, per di più pregante e indirizzante la ricerca verso posizioni socratiche. Inserisce, cioè, nell'elenco di chi, pur avendo commesso ingiustizia non vuole scontare la pena, anche i retori. Polo non sembra cogliere questo inserimento, ma probabilmente questo elemento è stato inserito da Platone come messaggio per gli uditori e per il pubblico.

Tra Socrate e Polo vi è una concezione differente della strategia dell'esempio. Socrate la utilizza come esempio paradigmatico dal quale passare ad un'enunciazione universale, Polo la utilizza come esempio particolare dal quale non riesce ad elevarsi e che gli risulta controproducente se non conosce tutti i dettagli. Questo secondo aspetto lo desumiamo dalle risposte che dà Socrate a Polo e possiamo pensare che Socrate rispondesse in questo modo anche per far comprendere a Polo il fatto che un esempio particolare non poteva valere da confutazione:

**Πῶλος:** ἀλλὰ μὴν, ὦ Σώκρατες, οὐδέν γέ σε δεῖ παλαιοῖς πράγμασιν ἐλέγχειν· τὰ γὰρ ἐχθὲς καὶ πρώην γεγονότα ταῦτα ἱκανά σε ἐξελέγξαι ἐστὶν καὶ ἀποδείξαι ὡς πολλοὶ ἀδικοῦντες ἄνθρωποι εὐδαίμονες εἰσιν. **Σωκράτης:** τὰ ποῖα ταῦτα; **Πῶλος:** Ἀρχέλαον δήπου τοῦτον τὸν Περδικκοῦ ὄρῳς ἄρχοντα Μακεδονίας; **Σωκράτης:** εἶ δὲ μή, ἀλλ' ἀκούω γε. **Πῶλος:** εὐδαίμων οὖν σοι δοκεῖ εἶναι ἢ ἄθλιος; **Σωκράτης:** οὐκ οἶδα, ὦ Πῶλε· οὐ γὰρ πω συγγέγονα τῷ ἀνδρὶ. **Πῶλος:** τί δέ; συγγενόμενος ἂν γνώης, ἄλλως δὲ αὐτόθεν οὐ γινώσκεις ὅτι εὐδαιμονεῖ; **Σωκράτης:** μὰ Δί' οὐ δῆτα.

POLO. Non c'è bisogno, Socrate, di ricorrere a vecchie testimonianze per confutarti: bastano fatti di ieri e di oggi per convincerti d'errore, e dimostrarti che molti pur commettendo ingiustizia sono felici. SOCR. Quali sono queste testimonianze? POLO. Non vedi Archelao, figlio di Perdicca, governare in Macedonia? SOCR. Anche se non lo vedo, ne sento parlare. POLO. E felice ti sembra, o infelice? SOCR. Non lo so, Polo; non mi sono mai incontrato con lui.

POLO. Ma come, lo sapresti solo se t'incontrassi con lui, e in un altro modo non potresti sapere se è felice? SOCR. Per Zeus, non ho altro modo!<sup>371</sup>

Nemmeno un numero maggiore di esempi particolari o testimonianze (cfr. 471 e2-472 a2 dove troviamo la critica socratica al sistema giuridico ateniese che condanna gli imputati grazie a testimonianze particolari, che hanno lo stesso valore degli esempi particolari all'interno del dialogo) possono bastare per svolgere correttamente una confutazione, perché quello che serve è la verità, la quale è universale.

Nel dialogo tra Socrate e Polo troviamo un confronto metodologico: il metodo di Polo degli esempi particolari che qui è associato al sistema giuridico ateniese, alla retorica utilizzata dagli avvocati e al consenso politico; il metodo di Socrate che utilizza esempi paradigmatici per trovare l'universale, la verità e che procede confutando un interlocutore alla volta (cfr. ad esempio 471e-472b, 473de. 475e-476a) per condurlo maieuticamente alla scoperta della forma di vita giusta. Nel corso del dialogo, attraverso l'incapacità degli interlocutori, Platone vuole anche mostrare come il metodo di Polo, che rappresenta il sistema democratico ateniese, non sia adatto per scoprire la verità. La critica ai tribunali da parte di Platone, oltre ad una critica al sistema politico del proprio tempo significava anche una difesa di Socrate, in quanto persona (condannato a morte da tribunali che non sono in grado di scoprire la verità) ed in quanto metodo.

Il giudizio di Socrate nei confronti di Polo in quanto interlocutore è negativo e lo esprime esplicitamente:

**Σωκράτης:** καὶ κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων, ὦ Πῶλε, ἔγωγέ σε ἐπήνεσα ὅτι μοι δοκεῖς εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδεῦσθαι, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἡμεληκέναι·

SOCR. Fin dal principio di questa nostra discussione, ti ho lodato, Polo, perché mi sembri eccellentemente preparato in retorica, mentre mi pare che tu non abbia curato affatto il dialogare.<sup>372</sup>

<sup>371</sup> Platone, *Gorg.* 470 c9-e3.

<sup>372</sup> Platone, *Gorg.* 471 d3-5.

Socrate sostiene che Polo non sia in grado di confutarlo, "sarebbe questo il discorso con cui anche un bambino saprebbe smentirmi?"(471 d5-6) e Polo risponde che ciò accade perché Socrate non vuole. Da queste affermazioni possiamo desumere che l'*elenchos* è un elemento preponderante del *dialegesthai* e che l'essere o meno confutati e l'essere o meno d'accordo non dipende dalla volontà degli interlocutori. Pur essendo l'*elenchos* socratico *ad hominem*, ciò non toglie che possa essere diretto verso l'universalità. È molto interessante l'affermazione di Polo al riguardo, "perché non vuoi! Ma in realtà la pensi come me." (471 e1), la quale mostra come per Polo sia possibile la menzogna, come sia possibile pensare una cosa e non dirla perché non la si vuole dire o perché non si vuole essere d'accordo con il proprio interlocutore. In un passo successivo (475 e2-3) emerge che Polo non accetta l'universalità della dimostrazione ma la restringe in base alle affermazioni di Socrate (Polo permane, quindi, sempre nell'ambito del particolare). Socrate, invece, richiede sempre ai suoi interlocutori sincerità e coerenza tra ciò che si pensa e ciò che si dice, sia per ragioni di un buon funzionamento dialogico, sia, specialmente, per ragioni maieutiche; lui stesso sottolinea la propria onestà nelle varie professioni di fede rispetto al metodo. Polo intende l'esito della confutazione come una situazione spiacevole per l'interlocutore, che quindi non la vuole; Socrate, invece, sottolinea più volte nello stesso *Gorgia* (ad esempio 461c, 470c, 473 a) che compiere una confutazione è un gesto di amicizia e che deve essere considerato come un bene dal confutato perché significa liberarsi dagli errori.

Socrate, in quanto anch'egli interlocutore di Polo, subisce gli effetti del suo parlare ma, invece di subire, riconosce le strategie retoriche che Polo mette in atto e le smaschera. Sottolinea, specialmente, gli effetti emotivi di tali strategie ("Polo, Polo, tu stai cercando di agitarmi davanti degli spauracchi, e non di smentirmi; proprio come facevi prima minacciandomi con i tuoi testimoni", 473 d3-5). Questo ci può far pensare innanzitutto ad una consapevolezza platonica degli effetti del linguaggio sulla psicologia degli uditori e degli interlocutori di un dialogo<sup>373</sup>, ma, anche, ad una consapevolezza socratica. Il fatto che Socrate riconosca gli effetti emotivi delle strategie di Polo, può far pensare che egli sia

---

<sup>373</sup> Cfr. cap. 1 e 2.

anche consapevole degli effetti emotivi del proprio stile dialogico e che inviti a rispondere con particolari disposizioni emotive (ad esempio, il coraggio viene richiesto spesso all'interlocutore per affermare ciò che pensa e per accettare le conseguenze dell'*elenchos*, cfr. *Gorgia* 475 d7). Oltre a ciò, Socrate risulta consapevole dell'aspetto di cura che riveste il proprio metodo. Vi sono tanti passi nel *Gorgia*<sup>374</sup> che mostrano Socrate intento a spiegare all'interlocutore che la sua critica è a fine di cura: possiamo desumere, quindi, che Socrate non volesse solo criticare il proprio interlocutore, pur essendo esso mal disposto e rappresentante di valori e modelli che Socrate non accettava, ma che volesse anche aiutarlo a migliorare. Così vale per lo scrittore Platone: il *Gorgia* è sì un dialogo di critica della società ma la critica non è mai fine a se stessa, essa è il presupposto per una cura, la quale verrà prospettata successivamente<sup>375</sup>.

Al passo 477 a1 troviamo la strategia socratica del riferirsi a tesi altrui: qui Socrate utilizza la tesi tipica del pensiero greco che ciò che è bello è anche buono. Questa strategia, in questo caso, è utilizzata per assumere una tesi senza doverla dimostrare. La scelta delle particolari tesi altrui a cui riferirsi dipende dall'interlocutore che Socrate si trova ad avere a disposizione. In questo caso, avendo di fronte a sé Polo che aderisce alla visione tradizionale greca (prova di ciò è il passo 468 e dove Polo dice di ammirare gli uomini potenti e condivide così la visione morale greca che le virtù sono quelle qualità che promuovono la ricchezza, la forza e il potere di una persona di successo), utilizza una tesi che deriva da questa tradizione. Il dialogo tra Socrate e Polo termina con una battuta emblematica di Polo che in un certo senso riassume il suo personaggio:

**Πῶλος:** ἄτοπα μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται.

POLO. Paradossale, Socrate, mi sembra; ma, senza dubbio, è coerente con ciò che è stato detto.<sup>376</sup>

<sup>374</sup> 452a, 455b, 456b, 464d, 467c, 475d.

<sup>375</sup> Nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Per un *excursus*, in quanto prospettiva politica, che tenga conto del passaggio dal *Gorgia*, alla *Repubblica*, alle *Leggi*, cfr. R. F. Stalley, "The Politics of the *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 116-121. Per un confronto tra *Epistola VII* e *Leggi* in merito al tema della prova, cfr. L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 77-82.

<sup>376</sup> Platone, *Gorg.* 480 e1-2.

Polo cioè riconosce la coerenza dell'argomentazione ma non vuole accettarla e quindi la definisce paradossale o, letteralmente, "fuori luogo". L'"essere fuori luogo" (*atopos*) è un atteggiamento di Socrate e quindi anche dei suoi discorsi.

Vi è quindi il passaggio ad un altro interlocutore attraverso la mediazione di Cherefonte, il quale viene interpellato da Callicle per sapere se ciò che dice Socrate viene detto sul serio o meno.

Callicle riconosce che ciò che dice Socrate non è paradossale come sosteneva Polo e sottolinea che se ciò che dice Socrate è vero, ciò implicherebbe una radicale critica dei valori della maggior parte delle persone. Il personaggio di Callicle appare quindi all'uditore e al pubblico che si identifica con le tesi socratiche<sup>377</sup> come un interlocutore migliore. Socrate risponde mediante una professione di fede per il suo metodo, questa volta non andando a riferirsi allo stile dialogico ma esplicitando chiaramente che esso è la filosofia e che nei suoi confronti nutre amore.

È interessante il rilievo affettivo che pone Socrate nei confronti della filosofia: inizialmente viene accostata alla passione che prova per Alcibiade e paragonata ad una medesima passione che prova Callicle verso oggetti differenti (il demo ateniese e per Demo<sup>378</sup>, figlio di Pirilampo), successivamente viene riconosciuta come parte di sé e negarla significherebbe entrare in contraddizione con sé stesso.

La filosofia per Socrate è qualcosa che ha a che fare con lo stile di vita e con l'essere stesso della persona che incarna il suo metodo e che segue le conoscenze che essa apporta. In questo passo del *Gorgia* (481 c5-482 c2), la filosofia, ed il suo metodo di ricerca, appare come la creatura amata da Socrate che in qualche modo risiede dentro di lui e che suggerisce certe cose.

In questa descrizione la filosofia assomiglia molto al *daimon*, ma in un'accezione positiva. Il *daimon* dice cosa non fare; la filosofia afferma come stanno le cose. Entrambi, però, sono sempre coerenti con se stessi, non come le persone che un giorno dicono una cosa e il giorno dopo dicono un'altra cosa (*Gorgia* 482a5-b1). In questa professione di fede Socrate non si riferisce solo alla filosofia in

---

<sup>377</sup> Cfr. cap.1.

<sup>378</sup> Da notare l'ironia socratiche attraverso questo gioco linguistico.

generale, ma anche al suo metodo, mediante un confronto con il metodo di Callicle tipico dei politici.

Se Callicle dice qualcosa che non piace al demo ateniese, Callicle cambia subito posizione per compiacerlo. Socrate, invece, confuta il proprio interlocutore, perché non può cambiare posizione, perché essa gli è stata dettata dalla filosofia. Qui la filosofia, nei suoi attributi di coerenza e stabilità, rappresenta la verità. Non troviamo, quindi, in merito al metodo, una posizione diversa da quella che abbiamo incontrato negli altri dialoghi platonici<sup>379</sup>. In nome della verità, gli interlocutori sono chiamati a collaborare, anche confutandosi a vicenda. Socrate vuole certamente migliorare il proprio interlocutore ma la sua attenzione non si ferma lì, il suo amore non si esaurisce nel suo interlocutore (qui rappresentato da Alcibiade), ma si proietta verso l'amore più grande che dà senso all'atteggiamento nutrito verso i suoi interlocutori e, cioè, l'amore per la filosofia, l'amore per la ricerca della verità.

In questo passaggio dall'amore per il singolo interlocutore, all'amore per la filosofia e nel generale accostamento di amore e filosofia, a mio parere possiamo ritrovare, con le dovute differenze<sup>380</sup>, alcuni elementi che emergeranno chiaramente nel discorso di Diotima del *Simposio*<sup>381</sup>. In esso, infatti, viene proposto un percorso che va dal bello che si può cogliere nelle cose sensibile (il primo livello è l'amore per un singolo corpo) al bello in sé. Questo superamento progressivo è mosso da *eros*.

Per il presente lavoro è interessante capire il perché Socrate si esponga con questa professione di fede per valutare se possa essere inteso come una strategia. Nel *Gorgia* abbiamo trovato anche in altri passi questa strategia che si presenta nel testo come una sospensione, come una pausa, come un momento nel quale Socrate blocca il ritmo dialogico per fermarsi a riflettere su di sé. Questo fermarsi, tuttavia, è proiettato verso l'andamento del dialogo stesso. Infatti, questa strategia non ha valore come autoriflessione per Socrate, ma è indirizzata verso gli interlocutori e gli uditori.

---

<sup>379</sup> Cfr. il paragrafo iniziale del presente capitolo.

<sup>380</sup> La prima fra tutte è di ordine lessicale. Qui infatti Socrate non cita *eros*, ma si riferisce a delle passioni, *pathema*.

<sup>381</sup> Platone, *Symp.*, 201d-212c.

A volte Socrate la utilizza per difendersi, altre per riportare al metodo scelto, altre per sottolineare la propria sincerità, altre ancora per provocare l'interlocutore cercando di indurre in lui un senso di vergogna.

In questo caso ritengo che Socrate la utilizzi questa per marcare da subito la differenza che sussiste tra lui e Callicle. Questo rilievo era probabilmente indirizzato agli uditori che potevano quindi capire come Socrate fosse estraneo dalle modalità politiche democratiche e dal metodo educativo dei sofisti. È inserito cioè all'interno della finalità platonica di fornire in primo luogo, attraverso i *logoi sokratikoi*, una giusta testimonianza socratica e , in secondo luogo, di criticare la politica attuale ateniese e i suoi rappresentanti. Ritengo, tuttavia, che questo rilievo fosse indirizzato anche a Callicle stesso. Posso sostenere questo ultimo punto per le caratteristiche del personaggio (era dotato cioè di un'intelligenza che poteva comprendere queste sottigliezze) e per come prosegue il dialogo.

Come sussiste un capovolgimento di valori e le persone fanno il contrario di quello che dovrebbero fare (secondo quanto riportato, in maniera interrogativa, da Callicle) così Socrate, nella risposta, vuol far capire a Callicle e agli uditori che lui e Callicle, pur nutrendo entrambi delle passioni amorose, sono l'uno il contrario dell'altro. Socrate, incarnazione del filosofo, Callicle, incarnazione del politico democratico, sono due figure tra loro opposte. Per Platone<sup>382</sup> è necessario che il politico non sia più il politico democratico che è opposto al filosofo, ma che sia il filosofo stesso. È necessario, cioè, che ci sia un'identità tra politico (non più democratico) e filosofo<sup>383</sup>; affinché ciò possa accadere è, però, necessaria un'educazione e una riforma della società.

Callicle smaschera la strategia della professione di fede messa in atto da Socrate e la collega alle altre trappole che ha messo in atto con Polo. Riconosce anche il meccanismo della vergogna, di come Gorgia e Polo a causa di esso sono stati costretti ad accogliere la posizione socratica. Callicle indica con precisione il punto del dialogo nel quale Polo ha ceduto ed è quindi "rimasto incastrato nei tuoi discorsi e non ha più potuto aprir bocca, per la vergogna di dire quello che

---

<sup>382</sup> Questo aspetto emergerà nei dialoghi successivi al *Gorgia*, in primo luogo nella *Repubblica*.

<sup>383</sup> Cfr. capitolo 5.

pensava" (482 e1-2). Polo non poteva dire quello che pensava perché esso sarebbe stato in contraddizione con quello che aveva ammesso prima a causa delle pressioni socratiche. La vergogna di Polo, quindi, non deriva dal tipo di contenuto dei suoi pensieri ma dalla chiara contraddizione che si sarebbe creata se li avesse espressi. Avrebbe, cioè, portato alla luce con chiarezza la propria confutazione. La vergogna nasce, in questo caso, dal rendersi conto di essere stato confutato e nel non volerlo ammettere. Il fatto di non volerlo ammettere fa sì che non avvenga la purificazione elenctica prevista dal metodo socratico. Infatti esso prevede la vergogna che dovrebbe spingere l'interlocutore non a nascondere di essere stato confutato ma ad ammetterlo.

διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταιί τις τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἴθ' ἄτε  
πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς  
λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν  
αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ  
ἐναντίας. οἱ δ' ὀρώντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς  
ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοῦς  
μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν [τε]  
ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα  
γιγνομένην. νομίζοντες γάρ, ὧ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς,  
ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς  
προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ  
ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν  
ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων  
ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην  
καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίσους δόξας ἐξελών, καθαρὸν  
ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἄπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ  
μὴ. **Θεαίτητος**· βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἔξεων αὕτη.  
**Ξένος**· διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὧ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἐλεγχον  
λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ  
τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνῃ βασιλεὺς ὁ μέγας ὧν,  
τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι



ταῦτα ἄ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον  
εὐδαίμονα εἶναι

Se qualcuno crede di dire qualche cosa su questioni intorno alle quali non dice niente che abbia senso, su queste essi l'interrogano. Poi analizzano con facilità le sue opinioni, in quanto opinioni di un uomo privo di rigore nel pensiero: col discorso le riuniscono insieme e le confrontano poi fra loro, e così quindi dimostrano che esse, in un medesimo tempo, intorno agli stessi argomenti, in relazione alle cose medesime, secondo i medesimi punti di vista, sono tutte in opposizione fra di loro. E quelli, assistendo a tutto ciò, dispiacciono a se stessi, si fanno più docili di fronte agli altri, e così si liberano di tutte le radicate e orgogliose opinioni che avevano su di sé, e questo è fra tutti gli affrancamenti il più dolce per chi vi assiste ascoltando e il più stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Pensano infatti, caro figlio, gli autori di questa purificazione, analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno non ne elimini gli impedimenti interni; proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè non avrà utilità dalle cognizioni fornitele prima che qualcuno esercitando la confutazione riduca alla vergogna di sé il confutato, togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato e tale da ritenersi di sapere soltanto ciò che sa e niente più. TEET. Questa, direi, è la migliore e la più saggia condizione umana. LO STR. Per tutte queste cose, Teeteto, noi dobbiamo affermare che la confutazione è la più grande, è la fondamentale purificazione, e chi non ne fu beneficiato, si tratti pure del Grande Re, non c'è da pensarlo altrimenti che come impuro delle più gravi impurità e privo di educazione e pure brutto proprio in quelle cose in relazione alle quali conveniva fosse purificato e bello al massimo grado uno che veramente avesse voluto essere un uomo felice.<sup>384</sup>

In questo passo, tratto dal *Sofista*, troviamo riassunte le tappe principali del metodo socratico e le sue finalità. Notiamo che in esso riveste un ruolo importante la vergogna, come punto di passaggio perché ci possa essere la purificazione. La purificazione dalle opinioni errate non è quindi qualcosa di puramente razionale ma richiede la messa in gioco dell'intera persona, delle sue emozioni e della disponibilità di rivedere la propria persona rispetto al contesto sociale che la giudica.

---

<sup>384</sup> Platone, *Soph.* 230 b-230 e 5.

Il discrimine sull'accettare o meno la confutazione è dato da che tipo di persona è l'interlocutore, che ruolo riveste, che relazione ha con Socrate. Il fatto che questi dialoghi non fossero privati ma fossero pubblici fa sì che l'accettazione della confutazione abbia valore a livello sociale; inoltre, dobbiamo considerare come lo *status* sociale per l'uomo greco andasse a costruire la propria persona, quindi l'accettare di dimostrarsi confutato di fronte alla società poteva significare anche l'accettare un cambiamento nel modo in cui la società percepiva quel particolare interlocutore e quindi anche un cambiamento della propria persona. Inoltre, pur non essendo più in una società omerica, vigevano ancora valori guerrieri; l'accettare pubblicamente la confutazione era come ammettere di essere stati sconfitti (questo perché per gli interlocutori ostili a Socrate, il dialogo non è collaborazione ma è battaglia). Adottando il lessico di Dodds<sup>385</sup> possiamo dire che troviamo in questi interlocutori socratici dei residui di valori tipici della "società della vergogna" dove il riconoscimento sociale aveva un ruolo prioritario.

Callicle non capisce che le strategie socratiche hanno una funzione filosofica (cogliere nel dialogo la verità) e una funzione maieutica (pulire l'interlocutore dagli errori e permettergli di scoprire il vero), ma le interpreta come strategie retoriche messe in atto dai politici nei comizi. Non capisce neppure la funzione rivestita dalla vergogna nell'*elenchos* socratico e sostiene che l'interlocutore cade in contraddizione perché non può dire quello che pensa a causa della vergogna.

Callicle cioè ritiene che se l'interlocutore dicesse tutto ciò che pensa il suo discorso non sarebbe contraddittorio; se cela qualcosa a causa della vergogna, cade in contraddizione.

L' *elenchos* socratico, invece, si muove in un modo opposto: se l'interlocutore dicesse tutto ciò che pensa la contraddizione apparirebbe chiaramente e, grazie al sentimento di vergogna che proverebbe, potrebbe essere purificato; se l'interlocutore non dice tutto ciò che pensa, la contraddizione non si manifesta chiaramente, ma viene o espressa da Socrate o solamente lasciata intuire agli uditori. Non essendo però espressa chiaramente non avremo la purificazione ricercata.

---

<sup>385</sup> E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959.

Ci sono quindi due tipi di vergogna, che vengono vissuti dall'interlocutore in due momenti temporali differenti: una che accade prima e che fa sì che l'interlocutore non esprima ciò che pensa per non sfigurare di fronte al pubblico; una che accade dopo l'esposizione della contraddizione e che fa sì che possa compiersi la purificazione. Al termine del dialogo notiamo che Platone inserisce un terzo tipo di vergogna e cioè quella di vergognarsi di non fare il bene per sé e per gli altri, di non compiere ciò che dice la filosofia. L'evitare questo tipo di vergogna è ciò che spinge Socrate e lo stesso Platone (nella scelta di recarsi in Sicilia<sup>386</sup>) a comportarsi secondo filosofia. Sia Gorgia, sia Polo, hanno vissuto il primo tipo di vergogna, per questo non si sono purificati ed è stato necessario il cambio di interlocutore.

Nel passo 487 b 2-5, Socrate dice che Gorgia e Polo si sono contraddetti di fronte a tanta gente. Socrate sottolinea il loro contraddirsi anche se loro non lo volevano ammettere ed aggiunge che ciò è accaduto di fronte ad un pubblico numeroso. Con questa affermazione lo scrittore Platone sottolinea, in primo luogo, il contesto pubblico e sociale dei dialoghi socratici, in secondo luogo, ricorda al pubblico stesso di rendersi conto che Gorgia e Polo si sono contraddetti (ottiene così l'*elenchos retroattivo*). Con una punta di ironia Socrate aggiunge che Gorgia e Polo si sono contraddetti per un eccesso di riguardo nei suoi confronti, cosa ovviamente falsa.

Callicle non capisce il modo di incedere del dialogo socratico, interpreta come delle sciocchezze le attenzioni che Socrate dà alle parole e al loro significato (489 b7-c1), non capisce che le domande che gli pone Socrate sono per capire meglio cosa sta dicendo (489 d1-3), non capisce che se Socrate ripete le stesse parole e gli stessi argomenti e non prosegue nella ricerca è perché non si è ancora capito quel particolare aspetto e quindi non si può procedere (490 e9), non capisce che la verità può solo essere ricercata insieme e non asserita in modo oppositivo rispetto al proprio interlocutore (492 c3-4).

Il linguaggio e lo stile dialogico di Callicle è raffinato, di marcato stampo sofista (in questo possiamo trovare un nesso tra politici democratici e sofisti), a tratti adotta un atteggiamento di sfida, a tratti di provocazione, a tratti teso a

---

<sup>386</sup> Cfr. commento a *Epistola VII*.

smascherare le strategie dell'interlocutore. Si serve di citazioni (ad esempio di Pindaro, 484 b1-9) non tanto per portare avanti una dimostrazione ma per impressionare e incantare l'interlocutore. Anche Socrate, a volte, utilizza la strategia del riportare tesi altrui o citazioni ma esse sono funzionali alla dimostrazione, perché esprimono con un linguaggio più vicino a quello dell'interlocutore ciò che stava dicendo Socrate.

Callicle mette in campo tematiche tese a innervosire Socrate e che vanno ad incidere direttamente sulla sua persona: nel passo 484 c4 - 485 e2 critica apertamente la filosofia (poco dopo l'elogio che ne aveva fatto Socrate), definendola un'attività per ragazzini (definisce Socrate, indirettamente, un ragazzino) che non permette di fare esperienza di ciò che è importante, la vita pubblica e le leggi della città.

Il suo stile non è però sempre di questo tipo (lo potremmo definire di tipo violento con modalità indiretta) ma a volte cerca di essere più dolce, attraverso dichiarazioni di amicizia e di sincerità (485 e 3 - 486 a 6) che appaiono però, visto il personaggio e visto ciò che ha detto prima, false e caricaturali delle professioni di fede di Socrate. A differenza di Polo (che tentava di usare come Socrate il metodo dell'esempio), Callicle è in grado di adottare le strategie socratiche ma esse, utilizzate da lui, assumono un tutt'altro significato.

Potremmo ipotizzare che, in questo modo, lo scrittore Platone volesse mostrare che il metodo socratico non è un metodo universale che può essere appreso e utilizzato da tutti, ma che esso è un metodo che è appropriato solo se la persona che lo adotta è come Socrate e cioè votata alla filosofia. La differenza, di nuovo, è determinata dal tipo di persona e dal suo stile di vita. Possiamo ritrovare questa tematica nell'*Epistola VII*<sup>387</sup> quando, all'interno della descrizione della prova (in greco la parola è sempre *elenchos*, la modalità principale del metodo socratico) da compiere con i tiranni, si dice che la filosofia non è un metodo che può essere utilizzato in maniera superficiale e strumentale da tutti. Nel *Gorgia*, anche se Callicle fosse stato veramente ben disposto nei confronti di Socrate (e Socrate ne fosse consapevole, come viene indicato in 487 b-d), ciò non toglie che il suo stile e le sue posizioni appaiano antitetici rispetto a Socrate.

---

<sup>387</sup> Cfr. capitolo 5.

Questo dimostra che la buona disposizione nei confronti di Socrate e del dialogare comune non basta affinché ci possa essere realmente un attingimento della conoscenza. Questa condizione è sicuramente importante ma non fa la differenza.

Non sempre Socrate ne è consapevole, infatti nel passo 487 e6-7 sostiene che sicuramente l'accordo che c'è tra lui e Callicle li farà giungere alla verità. L'accordo nasceva da una buona disposizione reciproca che veniva addirittura chiamata "amicizia". Come è possibile, però, una vera amicizia se non si condivide lo stesso stile di vita, interessi e valori?

In merito a questo aspetto è fondamentale la trattazione che farà Aristotele, allievo e amico di Platone, dell'amicizia; per il nostro studio le sue parole ("E quello in cui per ciascuno consiste l'esserci, ciò per cui gli uomini desiderano vivere, è proprio ciò in cui vogliono passare il loro tempo con gli amici; per questo vi è chi beve insieme, altri giocano a dadi, altri fanno ginnastica in comune o vanno a caccia, o fanno insieme filosofia. E tutti passano la loro giornata facendo quella cosa che amano sopra ogni altra cosa, tra tutte quelle che compongono una vita."<sup>388</sup>), le quali forse si riferivano all'esperienza di vita comunitaria e amicale nell'Accademia, ci possono far intuire il pensiero dello scrittore Platone, che con il proseguimento del dialogo tra Socrate e Callicle, mostrava come non fosse possibile una vera amicizia tra i due.

Nel corso del dialogo, sia Socrate, sia Callicle, si renderanno conto di ciò.

La differenza, lo ripeto, è data da chi è l'interlocutore di Socrate, da come vive, da che ruolo riveste e da che cosa vuole ottenere nella società.

Socrate sarà costretto a richiedere maggiore disponibilità, maggiore gentilezza (489 d 6-8), da parte di Callicle, il quale attacca perché si sente attaccato, si arrabbia perché teme di cadere anche lui in contraddizione come Gorgia e Polo. Nello stesso passo, Socrate ironicamente dice che se Callicle non si comporterà meglio, sarà costretto ad abbandonare la sua scuola. Socrate, cioè, da un lato lo paragona ai sofisti e alle loro scuole (questo accade anche nel passo 491 b5-8, quando viene rimarcato il relativismo), dall'altro sottolinea il suo ruolo di allievo

---

<sup>388</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX 12, 1172 a 1-7.

e non di maestro, pronto ad imparare dal suo interlocutore (qui troviamo la figura di Socrate maestro "anti-tradizionale").

Successivamente Socrate tenta un'altra strategia, dal momento che vede che quella tipicamente dialogica, basata sulle domande e risposte, con Callicle non funziona. Prova cioè ad usare la strategia di "riportare tesi altrui" per convincere Callicle del fatto che la vita felice non è quella delle persone intemperanti. Questa strategia è utilizzata da Socrate da un lato, per non proporre in prima persona delle tesi (e quindi per non uscire dal ruolo di maestro "anti-tradizionale"), dall'altro, per far notare a Callicle che non è solo lui, Socrate, a ritenere che la vita intemperante sia negativa, ma molti altri prima di lui. Tuttavia, Socrate non sembra sicuro di poter convincere Callicle (493 d1-3; 494 a 1-5) e anche se non desiste, sembra che continui a tentare più per gli uditori e per il pubblico<sup>389</sup> che per Callicle stesso. Ciò che infatti Socrate chiede a Callicle non è solo di farsi convincere a livello teorico, ma di mettere in pratica il contenuto di ciò di cui stanno parlando e cioè che la vita felice è quella temperante; Socrate chiede a Callicle un cambiamento di stile di vita. Vista l'alta pretesa dell'obiettivo di Socrate, mi sembrerebbe di attribuire a Socrate troppa ingenuità nel ritenere che egli pensi di poter far cambiare immediatamente lo stile di vita di un uomo come Callicle. Ritengo che la tenacia di Socrate nel proseguire il dialogo con un uomo come Callicle, non sia mossa dalla speranza di cambiare il suo stile di vita, ma sia volta ad esprimere esplicitamente tutte le conseguenze di una tale visione e di un tale stile di vita affinché gli uditori e il pubblico se ne possano rendere conto (*elenchos retroattivo*). Per questo motivo Socrate continua a spingere Callicle a dire tutto ciò che pensa, invitandolo a non vergognarsi (chiaramente in 494 c4-5, indirettamente in 492 d 1-3).

Questo tipo di vergogna è diversa dalle altre che abbiamo incontrato precedentemente in relazione alle finalità che Socrate persegue appellandosi ad essa. Essa è un invito ad avere coraggio (il legame tra il non vergognarsi e l'avere

---

<sup>389</sup> Secondo Thesleff il dialogo tra Socrate e Callicle è indirizzato ad un particolare pubblico: l'*élite* non filosofa che aveva un peso politico elevato nell'Atene del tempo e che sulla quale Platone voleva agire protettivamente. Per questo motivo Thesleff ipotizza che Platone avesse riscritto il Gorgia inserendo il dialogo tra Socrate e Callicle per andare ad incidere su questo pubblico. Cfr. H. Thesleff, "The *Gorgias* re-written-why?", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 78-82.

coraggio è espresso chiaramente da Socrate in 494 d 4), a non temere di dire ciò che si pensa o di fare ciò che si fa; questo appello è molto simile, come struttura, al tipo di vergogna che appare nei poemi omerici, dove assume a volte il carattere di "grido di battaglia"<sup>390</sup>. Callicle, pur essendo un personaggio estremamente distante dagli eroi omerici, per quanto concerne i valori e la politica di riferimento, assomiglia loro per testardaggine, tenacia e sicurezza. Infatti, a questo richiamo, Callicle risponde subito e quasi con sfarzo manifesta il proprio pensiero. Socrate si appella a questo tipo di vergogna per fare in modo che il pensiero di Callicle si manifesti chiaramente e che possa essere visto dagli uditori e dal pubblico per quello che è: un pensiero ed uno stile di vita errato. Socrate vuole che il pensiero di Callicle si manifesti nella sua contraddittorietà; non vuole che la vergogna fermi Callicle dal dire ciò che pensa (come è accaduto a Gorgia e a Polo<sup>391</sup>), per questo richiama il valore del coraggio come appello a non vergognarsi di dire ciò che si pensa.

Nel passo 495 a 5-9 Callicle si rende conto che se dicesse tutto quello che pensa cadrebbe in contraddizione. Socrate risponde, come fa spesso in queste situazioni di *impasse*, con una dichiarazione di fede nel metodo, richiamando il fatto che se Callicle non dice ciò che pensa non si può cercare insieme la verità. Tuttavia, la verità che sta cercando Socrate, è l'esplicitazione della contraddittorietà del pensiero di Callicle o, perlomeno, per giungere alla verità, prima bisogna passare nel riconoscimento dell'errore della tesi di Callicle; è quindi una verità svantaggiosa per Callicle (dal punto di vista di Callicle, ovviamente) e sembra che il personaggio, a tratti, se ne renda conto e opponga quindi delle resistenze.

Dal passo 495 b l'uditore e il pubblico si trovano in situazione anomala: non sanno più se ciò che dice Callicle è quello che pensa o meno. Socrate, infatti, sembra alludere al fatto che Callicle, per non contraddirsi, non dica ciò che pensa, Callicle, da parte sua, non chiarisce se dice ciò che pensa o meno, ma provoca Socrate, rilanciando verso di lui le accuse che gli muove Socrate (vi è un passaggio scherzoso da parte di Callicle, in 495 d 1-7, dove imita Socrate che lo

---

<sup>390</sup> Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, Bologna 2007, p. 97.

<sup>391</sup> Questo aspetto viene esplicitato da Socrate anche nel momento in cui tirava le conclusioni del dialogo con Callicle e sottolineava come Polo e Gorgia apparentemente si dimostravano d'accordo perché si vergognavano. Cfr. *Gorgia*, 508 b7-c3.

aveva chiamato con il nome del demo di appartenenza, facendo altrettanto). Potremmo essere tentati a ritenere, come Kahn<sup>392</sup>, che gli uditori e il pubblico si identifichino con Socrate e quindi dubitino di ciò che dice Callicle; tuttavia, in questo caso, a mio parere non è possibile perché negli uditori ci sono persone che sono dalla parte di Callicle, sicuramente almeno i due interlocutori precedenti, Gorgia e Polo. Socrate cerca di portare gli uditori ed il pubblico dalla sua parte, sostenendo che se Callicle riflettesse di più su ciò che dice, si renderebbe conto che è sbagliato (495 e 1-4). Così facendo, Socrate più che invitare Callicle a riflettere maggiormente, invita gli uditori ed il pubblico a rendersi conto che Callicle sta sbagliando.

Dal passo 496, Socrate utilizza la strategia dell'esempio per fare in modo che Callicle accetti determinate conclusioni e, successivamente, mediante un'analogia tra l'esempio e ciò che interessa a Socrate, Callicle si trovi costretto ad accettare determinate conclusioni sull'argomento che interessava a Socrate, cosa che altrimenti Callicle non avrebbe accettato di fare. Se E (esempio) è come I (la tesi che interessa a Socrate) e se da E deriva una contraddizione, allora anche da I deriva una contraddizione.

In questo caso, quindi, la strategia dell'esempio non è utilizzata per avvicinarsi al linguaggio dell'interlocutore, per far sì che il discorso gli fosse più comprensibile, ma, al contrario, per tendere una "trappola" all'interlocutore che si trova costretto ad accettare determinate conclusioni. La contraddizione alla quale perviene Callicle viene espressa da Socrate al passo 497. Non è Socrate che fa contraddire Callicle; Socrate usa questa strategia per far sì che Callicle (e gli uditori ed il pubblico) si renda conto che la sua tesi è contraddittoria. Socrate disvela a Callicle ciò che c'era già (la contraddittorietà della sua tesi): la strategia dell'esempio in questo caso agisce all'interno della metodologia maieutica. Dico "maieutica", non perché Socrate permetta a Callicle di partorire una verità, ma perché Socrate fa scoprire a Callicle la contraddittorietà della sua tesi e questo è già un risultato positivo.

---

<sup>392</sup> C.H Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York 1996.



Callicle, tuttavia, non accetta questa conclusione ed attacca Socrate, sostenendo, in tono dispregiativo, che è un sofista.

Socrate, invece, non è un sofista perché questa strategia che è una trappola ha come finalità il disvelamento dell'errore, ciò che vuole catturare è la contraddizione. L'essere inserita in un processo maieutico, fa sì che essa assuma un significato differente da un utilizzo di tipo sofistico.

Il fatto che Callicle utilizzi per attaccare Socrate il termine “sofista” può far pensare che Callicle non si riconosca con questa categoria, pur essendo un personaggio politico che poteva essere a loro vicino; ciò evidenzia che non fosse solo di Platone la critica ai sofisti ma che anche altri cittadini o categorie sociali si opponessero a loro.

Successivamente (497 b) Gorgia si inserisce nel dialogo e chiede a Callicle di non comportarsi in quel modo. Questo intervento ricorda al pubblico che c'erano degli uditori che stavano partecipando, seppur in silenzio, al dialogo e ribadisce ulteriormente la dimensione sociale dei dialoghi socratici.

Al richiamo di Gorgia, Callicle sottolinea come Socrate cerchi sempre di confutare attraverso domande sciocche e insensate. Notiamo che l'atteggiamento di stima e di amicizia da parte di Callicle nei confronti di Socrate non c'è più e questo può far pensare che anche precedentemente, quando veniva dichiarato, fosse stato falso (come viene notato dallo stesso Socrate nel passo 499 c) e che fosse stato usato da Callicle per acquistare la benevolenza di Socrate.

Gli interlocutori, quindi, anche se si dimostrano ben disposti nei confronti di Socrate, non è detto che lo siano sinceramente; il discrimine, a mio parere, è sempre dato da chi sono concretamente questi interlocutori, quale è il loro ruolo sociale e quale condotta di vita perseguono.

Il ruolo rivestito da Gorgia in questa parte di dialogo è quello di permettere che il dialogo prosegua (questo intento è chiaro anche a Callicle il quale lo ribadisce al passo 501 c7-8, inserendo però una nota critica: ciò che accade tra lui e Socrate lo definisce “*logos*” e non “*dialogos*”, “discorso” e non “dialogo”); c'è da chiedersi perché voglia questo, nel momento in cui il suo anfitrione stava per essere contraddetto pubblicamente.

Che cercasse questo affinché Callicle non se la cavasse, come era accaduto per lui e per Polo? O forse era veramente interessato all'argomentazione di Socrate ed in qualche modo stava agendo in lui l'*elenchos retroattivo*?

Non è possibile dare una risposta netta a questi interrogativi perché nel testo non vi sono elementi che ci possano aiutare nella risposta. Gli unici aiuti che possiamo avere, sempre per fornire delle risposte ipotetiche, sono la biografia del personaggio ed un'analisi della finalità platonica nello scrivere questi passi.

È pensabile che Gorgia potesse avere un cambiamento concettuale? Ad un primo livello mi verrebbe da dire di no, visto come si è comportato precedentemente e visto il suo ruolo sociale. Ad un secondo livello, però, potrei ipotizzare che, visto che Gorgia non compare direttamente come figura negativa in altri dialoghi<sup>393</sup>, Platone volesse indicare che un cambiamento in Gorgia fosse possibile e che, forse, si stava compiendo in quel momento<sup>394</sup>.

Dal punto di vista narratologico, tuttavia, l'inserimento di Gorgia potrebbe semplicemente essere neutro: essere, cioè, portavoce delle esigenze degli altri uditori e del pubblico che volevano che il dialogo proseguisse (questa lettura è confermata dal successivo intervento di Gorgia al passo 506 a 8-b3 dove sottolinea che “anche gli altri vogliono che tu vada avanti con la discussione”).

La catena di argomentazioni che derivano dagli esempi non è una sola possibile, ma ce ne sono svariate. Infatti Socrate, al passo 497e, tenta un'altra strada, per vedere il problema da un'angolazione diversa. Tuttavia ribadisce che non crede che neppure per quella via Callicle sarà d'accordo con lui. Dal punto di vista metodologico, però, è importante notare che ci sono varie vie di conduzione argomentativa e che Socrate possiede l'elasticità per tentarne più di una. Inoltre, secondo Socrate, i guadagni concettuali acquisiti con gli interlocutori precedenti, valgono anche con gli interlocutori successivi, Socrate può quindi utilizzare, ad esempio nel passo 499 e6-500 a1, le posizioni convenute con Polo.

---

<sup>393</sup> Egli viene citato nell'*Apologia* (19e) e nel *Fedro* (261c) ed alcune sue dottrine sono riportate da altri interlocutori, ad esempio nel *Menone* (73 c-d) e nel *Filebo* (58a-b).

<sup>394</sup> Questa tuttavia è un'ipotesi ardita, infatti va ricordato che Gorgia, nella parte di dialogo a lui dedicata, veniva presentato come personaggio antitetico a Socrate nel ruolo del maestro. Per una discussione critica cfr. N. Notomi, "Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 57-61.

Questo pone l'attenzione sul fatto che gli uditori sono spettatori attivi, seppur silenti, dal momento che ciò che viene affermato prima che essi intervenissero direttamente (come Callicle che da uditore è passato ad essere, nel corso del dialogo, interlocutore) viene assunto come valido anche successivamente e che se non volevano che ciò accadesse avrebbero dovuto intervenire precedentemente per non far proseguire l'argomentazione (come ha fatto Callicle nel momento del passaggio tra lui e Polo, interpellando Cherefonte). Callicle accetta, nuovamente, di seguire l'argomentazione socratica e risponde affermativamente (con sfumature differenti<sup>395</sup>) alle varie domande socratiche; tuttavia questo atteggiamento dura poco e Callicle ritorna ad essere infastidito ed arrabbiato dalle domande socratiche. A questo punto Socrate cerca un consenso dagli uditori proferendo dei giudizi su Callicle ("Quest'uomo non sopporta di essere aiutato", "lui non accetta di lasciarsi correggere", 505 c3-4), senza rivolgersi a lui direttamente, perché ritiene che l'esito positivo di questo dialogo non possa essere un cambiamento di Callicle, ma una possibile presa di coscienza da parte del pubblico; nell'occasione ribadisce la finalità del metodo e cioè aiutare mediante la correzione. Visto che Callicle non vuole più rispondere, Socrate chiede allora agli uditori di interrompere il suo discorso se ci saranno degli errori (506); chiede cioè una partecipazione attiva degli uditori affinché il discorso, pur essendo condotto da uno solo, mantenga l'aspetto dialogico per mettere in luce le contraddizioni di ciò che uno può affermare se è da solo. Socrate, tuttavia, non vuole fare un monologo e, in questo caso, pur parlando senza avere un interlocutore diretto, riporterà un dialogo tra lui ed un interlocutore immaginario. In un altro caso (e lo troviamo nella parte conclusiva del *Gorgia*) per non fare un monologo adotterà la forma della narrazione mitica. Queste sono strategie socratiche per criticare, nella stessa forma linguistica e non solo a livello di contenuto, la macrologia dei retori, dei politici e dei sofisti.

All'interno di questo dialogo immaginario, Socrate porta una propria posizione positiva; questa viene chiaramente definita come "mia posizione" (507 c8)<sup>396</sup>.

<sup>395</sup> Callicle cioè utilizza forme linguistiche differenti per esprimere il "sì", le quali hanno, in greco, significati leggermente differenti "diciamo di sì", "bisogna dire di sì", "pare di sì", etc. In un lavoro futuro vorrei analizzare nel dettaglio queste differenziazioni per indicare che cosa queste possano significare nell'atteggiamento dell'interlocutore verso Socrate.

<sup>396</sup> Questo passo è stato ampiamente discusso ed è stato usato come fonte per rinvenire le

Sottolineo questo aspetto per indicare come la professata ignoranza socratica sia essa stessa una strategia pedagogica e non un'ignoranza di fatto e perché è interessante notare che proprio in un dialogo assai critico verso gli interlocutori, vengano proposte delle tesi socratiche. A mio parere questo aspetto è collegato all'"*elenchos retroattivo*". Infatti, essendo lo smascheramento dell'inadeguatezza degli attuali maestri, retori, politici la finalità principale del dialogo, a essa può essere collegata un intento di proporre delle tesi positive in contrasto con le tesi confutate degli interlocutori socratici. Platone, cioè, volendo indicare al pubblico (come Socrate voleva indicare agli uditori) l'infondatezza delle tesi dei retori e dei politici, al contempo vuole proporre delle tesi socratico-platoniche come alternativa alle tesi confutate. Non solo, Platone volendo indicare che i maestri, i retori e i politici attuali non sono idonei, vuole anche indicare, al contrario, come Socrate lo sia. In questo ultimo aspetto troviamo, oltre all'evidenziazione critica, l'aspetto apologetico che fa sì che il Gorgia sia ben inserito nella tradizione dei *logoi sokratikoi*.

La tesi positiva proposta da Socrate tratta della descrizione dell'uomo felice e temperante ed aggiunge alcuni elementi che non erano stati espressi precedentemente in merito al nesso tra temperanza e felicità: solo l'uomo temperante ha amici e senza affetti amicali non è possibile essere felici. Questo aspetto viene sottolineato nella lettura dell'*Epistola VII*: notiamo quindi, non solo dal punto di vista del metodo dialogico, ma anche dal punto di vista del contenuto, una continuità tra le prime posizioni socratiche e ciò che Platone dirà negli ultimi suoi anni nella narrazione della vita in Accademia. Il modo di intendere la filosofia ed il filosofare, da parte di Platone, è sempre rimasto di stampo socratico.

Le tesi positive proposte da Socrate sono sempre e comunque inserite in un contesto dialogico. Questo viene ribadito poco dopo:

---

principali dottrine socratiche (questa operazione è messa in atto da Vlastos che, grazie al rinvenimento di tesi positive di Socrate, ha potuto proporre la sua seconda interpretazione dell'*elenchos* socratico: attraverso la messa in luce dell'inconsistenza delle posizioni dell'interlocutore, Socrate poteva raggiungere una conoscenza, seppur provvisoria, della verità). Una lettura differente, che discute il tradizionale (derivato da Vlastos) modo di intendere questo passo è offerta, ad esempio da C. Gill, "Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson, *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 62-65.

ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωςί, οὐς σὺ εἰ μὴ λύσεις ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἶόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος ἔστιν ἀεὶ, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὦν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἶός τ' ἔστιν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι.

Tali punti di arrivo, che già dai precedenti ragionamenti sono risultati non poter essere che giusti, stanno lì, come dico io, se troppo grossolana non è l'espressione, fissi e incatenati con ragioni di ferro e di adamantino - per quanto almeno sembra fino ad ora -, e se tu, o altro più ardito di te, non riuscirai a rompere tali ragioni, non si può, a voler pensare come si deve, se non giungere alle conclusioni cui sono giunto io. Ad ogni modo, ancora una volta lo ripeto, io non so affatto come in realtà stiano le cose, ma questo sì, lo so, che ogni qual volta mi sono incontrato con qualcuno, come ora con voi, nessuno, mai, ha parlato in maniera diversa, senza coprirsi di ridicolo.<sup>397</sup>

Le posizioni socratiche, non sono cioè solo asserite, ma sono state dimostrate e fissate con “ragioni di ferro e di adamantino”. L'aspetto dell'essere “fissate” è collegato al tema della memoria e alla possibilità di acquisirle per poterle adoperare nel momento del bisogno<sup>398</sup>.

Esse possono essere confutate, ma se nessuno lo farà esse saranno valide. Socrate sostiene che non è sicuro che le cose stiano esattamente così, sa solo, però, che nessuno è stato in grado di confutarle senza apparire ridicolo.

Le tesi socratiche che sono state dimostrate nel dialogo in contrapposizione alle tesi degli interlocutori o sono accettate solo in apparenza a causa della vergogna (nel caso di Gorgia e Polo) o sono derise e denigrate, ma non confutate (nel caso di Callicle). Nel *Gorgia* non sono proposti esplicitamente degli interlocutori che si sono fatti convincere dal dialogo; possiamo solo ipotizzare che essi siano presenti negli uditori e nel pubblico, dal momento che la finalità del dialogo (capacità trasformativa dell'*elenchos retroattivo*) è diretta a loro.

<sup>397</sup> Platone, *Gorg.* 508 e6-509 a7.

<sup>398</sup> Cfr. Platone, *Men.* 97d.

La cosa più vergognosa è non portare aiuto a se stessi, agli amici e ai familiari. Qui Socrate si riferisce direttamente alla tesi che il male peggiore è commettere ingiustizia piuttosto che subirla, ma allude implicitamente anche all'atteggiamento dei propri interlocutori. Questa allusione è chiara per il punto nel quale essa è inserita (509 b6-c4), cioè subito dopo aver richiamato lo stile del dialogo e la possibilità o meno di accettarlo o confutarlo e subito prima di chiedere a Callicle, ironicamente, se è così che stanno le cose.

Socrate, cioè, vuole dire, che i suoi interlocutori non si devono vergognare di non essere d'accordo con Socrate e quindi manifestare esplicitamente di essere caduti in contraddizione (il caso di Gorgia e Polo) e neppure di aderire alle tesi socratiche (il caso di Callicle), ma, al contrario, di non aiutare se stessi attraverso l'accettazione dell'*elenchos*, il quale libera dal male più grande, l'ignoranza. Il richiamo all'aiutare gli amici e i familiari richiama provocatoriamente ai maestri (Gorgia ed altri retori e sofisti presenti nell'uditorio) e agli anfitrioni (Callicle che ospita a casa sua) che non stanno compiendo degnamente il loro ruolo e cioè aiutare gli altri a liberarsi dagli errori.

Attraverso questo richiamo implicito, lo scrittore Platone ritorna, oltre all'invettiva verso i maestri del tempo, all'apologia verso l'unico maestro degno e cioè Socrate.

Callicle ritorna a prendere parola nel passo 509 c5 e assume il ruolo di interlocutore per fare in modo che il dialogo si concluda in fretta (come affermato in 510 a) e accettando apparentemente le conclusioni socratiche (differentemente da Gorgia e Polo le accetta non per vergogna ma perché vuole che il dialogo termini), seppur in modo riluttante. La riluttanza (che emerge dal richiamo socratico "perché non mi rispondi, Callicle?", 509 e3) è dovuta da un lato a non voler concedere troppo a Socrate, dall'altro al non voler avere un ruolo di interlocutore attivo. Successivamente, però, a causa del suo temperamento focoso, si lancerà nuovamente ad avere un ruolo più attivo (a partire da 511 b6, attraverso una domanda retorica esprimente il disaccordo di Callicle con quanto affermato da Socrate) e ad esporre la propria posizione. Callicle si dimostra essere disponibile al dialogo (510 a11-b1) nel momento in cui riconosce nelle domande socratiche elementi propri della politica attuale e non quando Socrate

propone elementi eccentrici rispetto al modo di intendere la politica e la vita nella *polis*. In questo aspetto si ritrova la generale *atopia* socratica e l'appartenenza alla politica e alla morale dominante nell'Atene attuale da parte di Callicle. Callicle si è dimostrato coerente con i valori della “società della vergogna”<sup>399</sup> che prevede la prevenzione o l'immediata vendetta delle offese e la retorica viene da lui intesa come un'arma per difendersi nei tribunali.

Socrate, a questo punto (511 c 7 sg.) utilizza la strategia dell'esempio con la finalità di sminuire la retorica<sup>400</sup>. Dichiarò infatti che alcune arti che sembrano avere meno valore della retorica, quali il nuoto e la navigazione, possono salvare la vita alle persone senza chiedere nessun pagamento e senza darsi delle arie.

Nei passi 512 d7-c3 Socrate si rivolge sinceramente a Callicle perché gli sta per dire la cosa più importante. Si ritrova in questo atteggiamento socratico la modalità che Socrate metteva in atto nel *Carmide* o nel *Liside* con interlocutori giovani: fare in modo che pensassero a come orientare la loro vita per consentire che diventassero dei buoni cittadini (ed eventualmente buoni politici). Anche Callicle è giovane e ascolta da Socrate parole che gli indicano che è importante scegliere come vivere, valutare con attenzione se adeguarsi alla politica democratica per avere potere e considerare se facendo così non si rischi di perdere le cose più care dovendosi adeguare ai principi di quel tipo di politica. Callicle sembra toccato dalle parole di Socrate e dice che in un certo senso Socrate ha ragione ma che non riesce ad essere persuaso del tutto. Socrate ritiene che la causa di questo sia la volontà di costruirsi una carriera politica ma sostiene che se continuerà a dialogare con lui altre volte sarà persuaso. Non basta, cioè, un solo dialogo, ma sono necessari continui dialoghi sull'argomento ed una vita vissuta in comune<sup>401</sup>. Il disvelamento dell'errore e la scoperta di verità avviene sì d'improvviso come una fiamma che brilla, ma è necessario un lungo periodo di preparazione per fare in modo che esso avvenga. Vi sono in Callicle convinzioni,

---

<sup>399</sup> Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959 (n.e. Milano 2009).

<sup>400</sup> Differentemente dalla finalità principale della strategia dell'esempio che è quella di far comprendere meglio all'interlocutore quello che si sta dicendo. Questa finalità è espressa chiaramente da Socrate nel passo 517 d5-6.

<sup>401</sup> Mi richiamo direttamente alle parole dell'*Epistola VII* dal momento che ritengo che essa permetta di comprendere il significato profondo del dialogare socratico e il tipo di contesto che esso richiede. Cfr. capitolo 5.

desideri e aspettative che sono ben radicati nel suo stile di vita e che non è possibile vengano abbandonati d'improvviso dopo un solo dialogo. Questo aspetto permette di comprendere come l'educazione socratica attraverso il dialogo sia presente anche con gli interlocutori ostili e con gli interlocutori che Socrate critica e come essa sia un primo passo verso la trasformazione. Con questi interlocutori non è possibile vedere compiuto l'*elenchos* nel dialogo stesso e per questo Platone punta verso l'"*elenchos* retroattivo"; anche con loro è possibile, tuttavia, compiere un primo passo e Socrate lo fa con sincerità. È necessaria però la distruzione delle loro convinzioni e Socrate anche dopo questo momento di sincerità continuerà a distruggere; Callicle in 515 b5 se ne rende conto e continuerà ad avere un atteggiamento abbastanza violento. Socrate spinge Callicle a rispondere con fermezza, non accetta dei "forse" (515 d8-9) e risponde per Callicle se lui è riluttante (515 c 4-7); tuttavia, se si accorge che Callicle non lo segue neppure in parte, tronca il discorso e cerca un'altra via (515 e2). Callicle non è ancora pronto e riprende lo stile denigratorio e di falsa accettazione (a volte neppure celata: "No, secondo te", 516 d4) che aveva precedentemente e non accetta le conclusioni dialogiche alle quali erano pervenuti precedentemente. Gli interlocutori, allora, non si ascoltano vicendevolmente perché non vogliono capire cosa dice l'altro (517 c4-7). Socrate, infatti, nel momento in cui si procede nel dialogo e l'interlocutore dice "sì", ritiene che vi sia un accordo tra i due interlocutori. Vi sono invece altri tipi di "sì" messi in campo dagli interlocutori: i "sì - te lo concedo ma non sono d'accordo", i "sì- lo affermo per vergogna", i "sì - ti ascolto ma non sono d'accordo", etc.. Socrate forse se ne rende conto ma strategicamente preferisce affermare che se un interlocutore gli aveva detto "sì" significava che era d'accordo con lui.

Socrate è costretto a fare di nuovo un discorso lungo e al termine di esso rimarca che a causa dell'indisponibilità di Callicle a dialogare, è stato costretto a fare un comizio (519 d5-7). Questo discorso socratico ha come scopo il portare a compimento alcune tesi ma ha anche un valore metodologico che si comprende se si analizza dove esso è collocato, ovvero subito dopo aver trattato il tema del dialogare: l'*elenchos* e la scoperta della verità sono possibili solo nel dialogo ma se l'interlocutore non è disponibile all'ascolto e a voler comprendere che cosa



l'altro dice , l'altro si trova a fare un monologo. Il monologo, da questo punto di vista, è sterile, perché non permette un cambiamento nell'interlocutore. Il monologo è lo stile tipico dei comizi politici: questa modalità comunicativa è infruttuosa per un cambiamento positivo dei cittadini (questa è infatti la finalità principale per Socrate della politica, sulla quale anche Callicle era convenuto). Lo stile dialogico socratico, invece, è l'unico modo che permette di formare le persone al bene comune: Socrate è il vero politico.

οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἅ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ.

Credo di avere posto la mano, insieme a pochi Ateniesi - per non dire d'essere il solo -, sulla vera arte politica, e d'essere il solo, oggi, a metterla in pratica. Ecco perché io, non parlando mai per rendermi gradito, non avendo per scopo il piacere, ma il bene, rifiutandomi di fare tutte quelle belle cose che mi consigli, in tribunale resterò senza parola.<sup>402</sup>

In questo passo emerge chiaramente la distanza e la contrapposizione tra Socrate ed i politici, retori e sofisti del tempo. Platone vuole sottolineare come l'attività educativa socratica sia la vera politica e al contempo vuole dare una motivazione del silenzio di Socrate in tribunale<sup>403</sup> quando è stato condannato a morte, sostenendo che Socrate non ha voluto usare le tecniche retoriche per salvarsi la vita. Qui troviamo molti punti di contatto con l'*Apologia*<sup>404</sup>; questi due testi sono

<sup>402</sup> Platone, *Gorg.* 521 d6-e2.

<sup>403</sup> Cfr. l'*Apologia di Socrate* di Senofonte.

<sup>404</sup> Cfr. L.A. Dorion, "Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 284-289, dove sottolinea nei due testi, oltre al legame dato dal processo di Socrate, l'esistenza di due tipi di *elenchos*: un "*elenchos* dialettico" (che ha di mira solo l'interlocutore) ed un "*elenchos* retorico" (che ha di mira l'uditorio che giudica). Accogliendo la terminologia proposta da Dorion, ritengo che, anche quando Socrate utilizza l'"*elenchos* dialettico", egli sia consapevole del contesto retorico, del fatto che ci sia un uditorio che giudica se l'operazione messa in atto da Socrate è corretta e specialmente che giudica (attraverso ciò che io chiamo l'"*elenchos* retroattivo") se l'interlocutore di Socrate è adeguato o meno. In altre parole, il contesto sociale nel quale sono inseriti i dialoghi socratici, fa sì che ogni "*elenchos* dialettico" (anche se Socrate dice che gli basta avere un solo testimone, cfr. il dialogo con Polo, *Gorgia* 474a) abbia anche una valenza retorica.

collegati dallo scopo apologetico dello scrittore Platone e dalla volontà di spiegare le motivazioni per le quali Socrate era stato condannato. La riflessione politica del *Gorgia* dimostra come l'uccisione di Socrate sia inserita all'interno di un contesto di politica degenerata dall'adulazione e di come ci sia la necessità di una sua riforma. Il *Gorgia* e l'*Apologia* (e anche, in generale, tutti gli altri dialoghi socratici che hanno una finalità apologetica) sono proattivi perché conducono alla discussione politica della *Repubblica* e all'esigenza di un impegno politico da parte di Platone<sup>405</sup>.

Il passo citato prosegue con una critica nei confronti del tribunale che ha condannato Socrate e mira a mostrare la differenza esistenziale tra Socrate e i suoi giudici: Socrate viene paragonato ad un medico, i suoi giudici a dei cuochi e la giuria a dei ragazzini.

Il mito finale, in un certo senso, vuole mostrare come l'ingiustizia perpetuata nel tribunale ateniese verrà tolta da un tribunale che conosce la verità.

Socrate sostiene che si vergognerebbe se non fosse nel giusto e se non cercasse che anche gli altri lo fossero, ma non di essere condannato perché non è in grado di adulare (522 d-e). Ritorna quindi il tema della vergogna e qui appare nella sua veste positiva, ovvero come quel sentimento che si innesca se non si è nel giusto e che permette il cambiamento. Il *Gorgia* fornisce, a seconda dei vari personaggi che la provano, le varie forme della vergogna ed analizza i legami che sussistono tra questo stato emotivo e le azioni che ne conseguono. La differenza tra le varie forme di vergogna è data da chi è il personaggio che la prova, da quale è il suo stile di vita, da che ruolo riveste nella società e dal contesto in cui si trova.

Platone, attraverso l'uso delle diverse forme della vergogna, mostra nei primi dialoghi socratici come non solo lo stile comunicativo e le strategie argomentative si modifichino a seconda di chi le adopera, ma anche di come le emozioni dipendano dalla persona che le prova. Vi è quindi la consapevolezza della differenza tra le persone e la cognizione che essa dipenda da chi sono concretamente queste persone, quale sia il loro stile di vita e che cosa vogliano ottenere nella società. Questa consapevolezza, a mio parere, è strettamente collegata alla consapevolezza educativa incarnata da Socrate che richiede che il

---

<sup>405</sup> Su questo aspetto rimando al capitolo sull'*Epistola VII*.

lavoro pedagogico vada ad incidere sulla persona attraverso analisi e confutazioni dei suoi pensieri che si concretizzeranno in azioni. Lo scopo dell'educazione è quindi il cambiamento della persona e del suo stile di vita. Il dialogo socratico è direzionato da Socrate (come, ad esempio, viene esplicitato da Callicle nel passo 522 e7-8) e non è simmetrico perché è un dialogo pedagogico che ha di mira il cambiamento del suo interlocutore ed indirettamente degli uditori.

Il dialogo si conclude in forma mitica. Nonvel Pieri<sup>406</sup> sostiene come esso sia dovuto dall'inadeguatezza dei tre interlocutori; ciò fa sì che dopo aver utilizzato il monologo, Socrate sia costretto ad utilizzare un mito per poter incidere su di loro e sull'uditorio<sup>407</sup>.

L'uso del mito, a mio parere, riveste due ruoli: uno è quello di esprimere in una forma altra rispetto a quella argomentativa contenuti più alti che hanno a che fare, generalmente, con il destino escatologico dell'anima, l'altro è quello di facilitare l'interlocutore nella comprensione, chiarire aspetti che non possono essere detti in un altro modo. Queste due forme di utilizzazione del mito sono entrambe collegate al tema della possibilità di esprimere nel linguaggio logico-argomentativo la verità<sup>408</sup> e, al contempo, alla ricerca della forma linguistica più adeguata per condurre gli interlocutori<sup>409</sup> e gli uditori alla comprensione della

---

<sup>406</sup> S. Nonvel Pieri, "Introduzione" in S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone, Gorgia*, Napoli 1991, pp. 1-88, p. 2.

<sup>407</sup> Sul significato dell'uso del mito da parte di Socrate e sulle problematiche che questo presuppone (può Socrate che nel dialogo ha difeso una posizione intellettualistica, adoperare una forma linguistica non immediatamente intellettuale?) rinvio all'articolo di T. C. Brickhouse, N. D. Smith, "The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 128-137, ed in particolare pp. 136-137. A mio parere (ed in parte in accordo con gli autori sopra citati) non è contraddittorio che Socrate utilizzi la narrazione mitica; anche quando conduce le più intellettuali argomentazioni, ha sempre presente il piano emotivo del proprio interlocutore ed ha l'intenzione di agire anche su di esso, non solo sul piano intellettuale. È necessario, a mio parere, riformare la concezione di "intellettualismo socratico" per fare in modo che essa non neghi il lavoro che Socrate mette in atto sulle emozioni dei suoi interlocutori.

<sup>408</sup> Secondo alcuni autori, ad esempio Reale (G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. 2, Milano 1975-1980, p. 49) e Ferguson (J. Ferguson, *Plato: Republic book 10*, London 1957, p.156), il mito viene in soccorso del *logos* per colmare le sue lacune, per esprimere ciò che il *logos* non può esprimere. Cfr. anche A. Vallejo, "Myth and Rhetoric in the *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp.138-143. A mio parere questa è solo una delle funzioni del mito ed è vera solo in parte. Cfr. su questo tema il capitolo sull'*Epistola VII*.

<sup>409</sup> Su questo tema è interessante notare che nelle *Leggi*, Platone si serve del mito per far comprendere ai regnanti il significato delle leggi proposte. Inoltre, nelle *Leggi*, il mito come tecnica educativa ha un ruolo importante nell'educazione dei giovani: "(...) ce typer de discours s'adresse à tous les citoyens dès leur plus jeune âge et que, de ce fait, il constitue le premier

verità. Il mito, quindi, è sì una forma linguistica per parlare di realtà che non possono essere espresse su un piano logico-argomentativo ma è anche un dispositivo pedagogico<sup>410</sup>. Questo dispositivo pedagogico deve però servire solo ad un primo livello di avvicinamento alla conoscenza della verità<sup>411</sup> dal momento che la persona (il filosofo) che vuole veramente conoscerla, deve compiere una conversione della propria anima<sup>412</sup> attraverso un cambiamento di stile di vita ed

---

stade de leur éducation. Voilà pourquoi un philosophe comme Platon, dont le projet principal est de réformer la cité dans laquelle il vit, tient à régler la fabrication et la diffusion du mythe avec la plus extrême rigueur", "(...) questo tipo di discorso è indirizzato a tutti i cittadini dalla più giovane età, infatti esso rappresenta il primo stadio della loro educazione. Ecco perché un filosofo come Platone, il cui scopo principale è quello di riformare la città nella quale vive, ha a cuore la fabbricazione e la diffusione di miti con il più alto grado di rigore.", L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 103.

<sup>410</sup> Platone riprende il senso tradizionale della funzione del mito in Grecia come dispositivo pedagogico compiendo, però, una trasformazione dei contenuti dal mito espressi. Sulla finalità pedagogica del mito, cfr. L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, 1 Sauver les mythes*, Paris 1996. "(...) l'imitation, mise en œuvre par le poète ou par les interprètes de ses oeuvres, a pour but ultime de susciter l'identification du public aux êtres évoqués devant lui. Or, cette volonté de modifier le comportement d'une masse d'êtres humains pose d'emblée un problème éthique et politique. Là se situe la véritable enjeu. Parce qu'il veut modifier le comportement du public auquel il s'adresse, en lui donnant pour modèles les êtres qu'il évoque, le poète peut être considéré comme un véritable éducateur. De façon très général et en dépassant l'analyse platonicienne, on pourrait, en reprenant les choses par l'autre bout, dire que le poète est l'intermédiaire privilégié entre une communauté et les systèmes d'explications et de valeurs auxquels cette communauté adhère. Bref, à travers le mythe, c'est toute une communauté qui se donne en modèle à elle-même. Il faut donc absolument se garder de considérer l'activité poétique d'un point de vue exclusivement esthétique.", "(...) l'imitazione, messa in opera dal poeta o dagli interpreti delle sue opere, ha come scopo ultimo quello di suscitare l'identificazione del pubblico agli esseri evocati attraverso il mito. Questa volontà di modificare il comportamento di un gruppo di esseri umani pone un problema etico e politico perché ha a che fare con la verità che viene espressa. Dal momento che il poeta vuole modificare il comportamento del pubblico al quale si rivolge, attraverso dei modelli di esseri che rappresenta nel mito, egli può essere considerato propriamente come un educatore. Da un punto di vista generale e oltrepasando l'analisi di Platone, si può dire, considerando questi aspetti da un altro punto di vista, che il poeta è l'intermediario tra la comunità e i sistemi di spiegazione e i valori ai quali questa comunità aderisce. Riassumendo, attraverso il mito, è una comunità che si pone a modello di sé medesima. Bisogna quindi evitare di considerare l'attività poetica solo da un punto di vista estetico.", L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, 1 Sauver les mythes*, Paris 1996, p. 15.

<sup>411</sup> Questo livello è tuttavia necessario per la maggior parte delle persone. "Car le mythe, dont la communication procure du plaisir, s'adresse aux enfants et au plus grand nombre des adultes chez qui la raison n'a pas encore atteint ou n'atteindra jamais le stade ultime de son développement, auquel ne parvient qu'une minorité d'adultes (les philosophes), et chez qui, par voie de conséquence, prédomine la partie appétitive de l'âme, (...)", "Infatti il mito, il cui racconto procura piacere, è indirizzato ai bambini e alla maggior parte di adulti la cui ragione non ha ancora raggiunto lo stadio ultimo del suo sviluppo. A questo stadio giungono solo una piccola parte di adulti (i filosofi); negli altri predomina la parte appetitiva, (...)", L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 93. Da notare che, anche se il mito, in questo senso, ha un ruolo propedeutico, questo non significa che non sia una vera fonte di conoscenza.

una ricerca dialogica praticata in comunità<sup>413</sup>. Il mito ha la funzione di incantare gli interlocutori coinvolgendoli anche negli aspetti più emotivi; questa azione sul piano emotivo agisce come un medicinale che elimina le malattie<sup>414</sup>. Acquisendo questo significato della funzione del mito, si può vedere chiaramente come l'utilizzo da parte di Socrate di miti sia totalmente inserito nel progetto curativo dei propri interlocutori. Al termine del racconto mitico, Socrate si rivolge direttamente a Callicle esortandolo a praticare con lui la filosofia, unico modo per prepararsi ad essere un buon politico.

Questo finale può far pensare che Socrate, pur avendo agito anche un *elenchos retroattivo* sugli uditori, non abbia perso tutte le speranze di poter cambiare Callicle dal momento che ha scelto di utilizzare l'ultima strategia che gli rimaneva, il racconto mitico, e dal momento che conclude il dialogo rivolgendosi direttamente a lui.

---

Cfr. L. Ceccarini, *Il mito in Platone*, Genova 1991, p.19.

<sup>412</sup> "Pour un philosophe comme Platon, représenter l'au-delà en faisant intervenir l'imitation équivaut à quelque chose de dégradant. Cet au-delà, on peut l'appréhender directement au terme d'une conversion de l'âme que rendent possible et un enseignement adéquat et un mode de vie exigeant.", "Per un filosofo come Platone, rappresentare l'aldilà attraverso l'imitazione equivale a degradarlo. L'aldilà può essere appreso direttamente attraverso una conversione dell'anima la quale è resa possibile da un'educazione adeguata e da un determinato stile di vita.", L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, 1 Sauver les mythes, Paris 1996, p. 25.

<sup>413</sup> Cfr. capitolo su *Epistola VII*.

<sup>414</sup> "Cette fusion émotive est présentée par Platon comme l'effet d'une incantation, qui joue dans l'âme le rôle d'un médicament, d'un charme, ou plus simplement d'une persuasion que suscite le plaisir procuré par la communication du mythe à la partie la plus basse de l'âme (*l'epithumia*), celle qui désire nourriture et boisson, celle qui est le siège de l'appétit sexuel.", "Questa fusione emotiva è rappresentata da Platone come un effetto di un incantesimo il quale svolge nell'anima il ruolo di un medicinale, di una fascinazione o più semplicemente di una persuasione che suscita piacere (attraverso il racconto di un mito) alla parte più bassa dell'anima (*l'epithumia*), quella parte, cioè, che desidera di essere nutrita e dissetata, quella che è il luogo del desiderio sessuale.", L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, 1 Sauver les mythes, Paris 1996, p. 32. Cfr. anche L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 21.



## CAPITOLO 5: L'*Epistola VII* e la pratica dialogica in comunità.

### Premessa

In questo capitolo fornisco un esempio di come veniva condotta la pratica dialogica all'interno dell'Accademia<sup>415</sup>, in continuità con il metodo socratico ed illustro come questa tematica sia strettamente connessa ad una tematica politica<sup>416</sup>, oltre che gnoseologica. Indico, quindi, come la filosofia platonica rappresenti una modalità per coniugare teoria e pratica, indagine teoretica e attivazione sociale, vita contemplativa e vita politica.

Per far questo commenterò alcuni passi tratti dall'*Epistola VII*, unica autobiografia platonica a nostra disposizione<sup>417</sup>. Successivamente trarrò delle

<sup>415</sup> Per una ricostruzione della vita in Accademia, cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.

<sup>416</sup> Il primo studioso che propose questa lettura dell'*Epistola VII* fu Schleiermacher.

<sup>417</sup> Ovviamente anche nei dialoghi possiamo trarre informazioni su Platone, ma sempre mediate. Secondo alcuni (specialmente tra gli unitaristi) Socrate e gli interlocutori principali sono portavoce delle posizioni di Platone, secondo altri, non è possibile porre nettamente questa identificazione perché è il dialogo nella sua interezza e nelle dinamiche tra gli interlocutori ad esporre le posizioni di Platone. Per la prima posizione cfr. ad esempio P. Hadot, per la seconda A. Koyré. P. Hadot in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, n.e., Torino 2005, pp. 87-117, sottolinea il ruolo di maschera espresso da Socrate, che è sì maschera di Platone ma anche maschera del filosofo e del filosofare; a sua volta, lo stesso Socrate è presentato mediante altre maschere (Eros, il Sileno). A. Koyré, in *Introduction à la lecture de Platon*, Paris 1962, pp. 13-21, sottolineando l'aspetto drammatico dei dialoghi, sostiene che Platone non collocasse la propria posizione nella figura di Socrate perché era compito dell'uditorio-spettatore trarre delle conclusioni dall'insieme del dialogo.

Nell'*Epistola VII*, come in tutte le altre, abbiamo invece uno stile di scrittura autobiografica: "Par rapport au reste de l'oeuvre de Platon, les *Lettres* présentent un double intérêt: là seulement, le philosophe parle à la première personne, là seulement il se décrit en action. Dans les dialogues, Platon aliène toujours son "je" au profit de ces personnages que sont les interlocuteurs principaux (...). Cet "anonymat" ne laisse pas de poser un problème fondamental: dans quelle mesure ces interlocuteurs principaux représentent-ils Platon? Par ailleurs, dans les dialogues, Platon apparaît comme un "penseur" exclusivement occupé à développer une théorie. Or, les *Lettres* nous présentent un tout autre Platon (...)", "In rapporto al resto dell'opera di Platone, le *Lettere* presentano un doppio interesse: lì solamente, il filosofo parla in prima persona, lì solamente si descrive in azione. Nei dialoghi, Platone nasconde sempre il proprio "io" in favore di quello dei personaggi che sono gli interlocutori principali (...). Questo "anonimato" non permette di porre un problema fondamentale: in che misura questi interlocutori principali rappresentano Platone? Oltre a ciò, nei dialoghi, Platone appare come un "pensatore" occupato solamente a sviluppare una teoria. Ora, le *Lettere* ci presentano un tutt'altro Platone (...)", L. Brisson (ed.), *Platone, Lettres*, Paris 1987, p. 9. Cfr. L. Brisson, "La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie?", in M. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot. (ed.), *L'Invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990)*, Paris 1993, pp. 37-46.

conclusioni in merito grazie ad un confronto con la posizione aristotelica.

Da un punto di vista stilistico, secondo Pasquali, l'*Epistola VII* è in grado di coniugare l'aspetto narrativo e l'aspetto apologetico e di invito ad intraprendere un determinato stile di vita<sup>418</sup>. Questa attenzione platonica era ben presente nei primi dialoghi socratici e questo rimarco di Pasquali ci permette di cogliere una continuità stilistica che connette le prime produzioni platoniche alle ultime.

Spesso si cita l'*Epistola VII* in merito alla scrittura della filosofia e alle dottrine non scritte.

Non è questo lo scopo di tale capitolo e i passi che prenderò in considerazione non sono quelli in merito alla scrittura.

Questo perché ritengo che ci siano anche altre tematiche fondamentali che emergono da questa lettera che spesso sono oscurate dall'importanza della questione della scrittura e dal conflitto tra oralità e scrittura<sup>419</sup>. Inoltre, approfondire tali tematiche permette di avere uno spettro più ampio per fornire un'interpretazione contestualizzata della questione della scrittura che emerge nell'*Epistola VII* e le cui problematiche ho già posto nel capitolo 1.

Le tematiche centrali che mi accingo ad affrontare concernono alcuni aspetti del filosofare platonico e cioè la necessità di un'applicazione pratica-politica, il mettersi in gioco in prima persona, il rinvenire in pratiche quotidiane le condizioni per la conoscenza filosofica, il ruolo del dialogo nella scoperta della verità.

---

Un'interpretazione contraria al leggere nell'*Epistola VII* un'autobiografia platonica è quella di Isnardi Parente, dal momento che reputa che così facendo si è portati a dare una priorità alla finalità politica della filosofia platonica. Cfr. M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 203.

<sup>418</sup> "(...) per la lettera VII corrono, e spesso s'intrecciano, due fili, l'uno narrativo, l'altro consiliativo e insieme apologetico. (...). Comporre appunto con due fili senza che subito si veda chiaro come essi sono intrecciati, è procedimento di Platone vecchio anche nei dialoghi.", G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1967, p. 74.

<sup>419</sup> Ritengo infatti, d'accordo con Morvan, che andrebbe superata l'opposizione tra oralità e scrittura che si ritiene ritrovare nel *Fedro*. Cfr. T. Morvan, "Le problème des règles d'écriture pour le dialogue (relecture du mythe de Theuth, *Phèdre*, 274c5-275b3)", in F. Cossutta, M. Nancy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 189-208.



## 5.1 Filosofia in prima persona

Platone nell'*Epistola VII* racconta le fasi fondamentali che lo hanno portato a tentare di instaurare una politica buona<sup>420</sup> in Sicilia. Da notare subito e lo dimostrerò testualmente nel corso del capitolo, che l'azione politica<sup>421</sup> non è scissa dalla riflessione filosofica; anzi essa rappresentava la sua piena attuazione e espressione del filosofare.

L'epistola, indirizzata agli amici di Dione, non descrive le motivazioni di Dione in merito all'intervento politico a Siracusa, bensì quelle dello stesso Platone. Questo perché Dione era allievo e amico di Platone ed aveva tratto da lui la regola di conformare la propria vita ed azione politica ai precetti filosofici.

Nell'epistola quindi, Platone parla in prima persona per mostrare, ormai vecchio, lo scopo che ha segnato la sua intera esistenza.

Platone da giovane ricevette un'educazione tesa a renderlo, da adulto, uomo politico<sup>422</sup>. Tuttavia dopo l'uccisione di Socrate comprese come fosse difficile innescare un cambiamento della società tramite la sola politica e capì che il motore del cambiamento poteva essere la filosofia<sup>423</sup>.

<sup>420</sup> Scrivo "buona", perché da un lato seguendo il suo maestro Socrate, Platone decide di non immischiarsi nella politica del suo tempo, essendo essa una forma degenerata di politica, dall'altro perché Platone fa propriamente politica, cioè ricerca la forma buona di un vivere comune attraverso l'indagine filosofica, l'educazione all'interno dell'Accademia e proponendosi come consigliere reale in Sicilia. "(...) da un lato Platone insiste nel dire che Socrate è sempre stato alieno dalla politica, dall'altro lato chiaro emerge, da alcuni di quegli stessi dialoghi (ad esempio *Apologia*, *Alcibiade I*, *Gorgia*), che la non politicità di Socrate consiste proprio nell'opposizione di Socrate al tipo di politica condotta sul piano dell'opinione corrente, del "lungo discorso", sul piano dell'immediato e del "privato". Sotto questo profilo, allora, il suo appello al saper ragionare, a dare a ciascuno la coscienza dei propri limiti e perciò delle proprie giuste possibilità, in un saper di sapere in cui consiste l'unica *virtù*, e, dunque, la possibilità di un rapporto umano fondato sul sapere, sono il più genuino avviamento alla vita giusta, e quindi a un rapporto umano basato sulla "temperanza", la misura, la consapevolezza, il reciproco rispetto.", F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari 1989, p. 30.

<sup>421</sup> Nella storia della critica platonica della prima metà del ventesimo secolo, l' *Epistola VII* ha già avuto a suo tempo grande importanza ai fini della ricostruzione dell'attività politica di Platone ed è servita di sostegno all'interpretazione in termini pratico-politici del filosofo. Cfr. per una ricognizione storiografica, M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970.

<sup>422</sup> "νέος ἐγὼ ποτε ὦν πολλοῖς δὴ ταύτων ἔπαθον ὡήθη, εἰ θάπτον ἑμαυτοῦ γενσίμην κύριος" "Quando ero giovane, io ebbi inesperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica, non appena fossi divenuto padrone di me stesso." Platone, *Epistola VII* 323 b7-324c1.

<sup>423</sup> "Un punto resta fermo: la prima problematica di Platone s'impone tutta sul piano dell'orizzonte umano trascendendolo. Essa è intesa a cogliere, in una situazione culturale, politica, storica,

σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσω μᾶλλον διεσκόπουν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον, τοσούτω χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναί μοι τὰ πολιτικά διοικεῖν· οὔτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἐταίρων πιστῶν οἷόν τ' εἶναι πράττειν - οὐς οὔθ' ὑπάρχοντας ἦν εὐρεῖν εὐπετές, οὐ γὰρ ἔτι ἐν τοῖς τῶν πατέρων ἦθεσιν καὶ ἐπιτηδεύμασιν ἡ πόλις ἡμῶν διωκεῖτο, καινούς τε ἄλλους ἀδύνατον ἦν κτᾶσθαι μετὰ τινος ῥαστώνης

Vedendo questo, e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto più li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto più mi sembrava che fosse difficile partecipare all'amministrazione dello stato, restando onesto. Non era possibile far nulla senza amici e compagni fidati, e d'altra parte era difficile trovarne tra i cittadini di quel tempo, perché i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città, e impossibile era anche trovarne di nuovi con facilità.<sup>424</sup>

La filosofia in questo caso è intesa come forma di vita filosofica che porta la persona ad avere atteggiamenti conformi al proprio pensiero. Infatti Platone riteneva che la politica non funzionasse né come garanzia di un ordine volto al bene comune né come motore positivo per il cambiamento della società a causa della natura<sup>425</sup> dei politici; infatti le persone che la praticavano non erano delle persone che vivevano seguendo la retta filosofia e cioè seguendo retti valori verso se stessi e verso gli altri ma erano guidati dalla ricerca di onore, di potere e di gloria.

Per innescare una buona politica Platone riteneva che fosse necessaria un'educazione filosofica atta a formare i politici<sup>426</sup>. La filosofia ha quindi come

---

ben precisa, le condizioni che, universali, trascendono l'umano e rendono possibili la vita politica, non in senso "privato", ma pubblico, una "giusta" politica, uno Stato in cui un uomo come Socrate possa vivere e non debba morire, non debba essere condannato. Che tale sia stata la prima problematica di Platone, chiaramente risulta da un passo della *VII Lettera*.", F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari 1989, p.38.

<sup>424</sup> Platone, *Epistola VII*, 325c4-d2.

<sup>425</sup> A volte una natura buona ma degenerata dal contesto nel quale si trova ad operare ed affetta da passioni negative.

<sup>426</sup> Anche per questo motivo, Platone in tutta la sua vita attacca i sofisti: essi, infatti, educavano i giovani non alla retta filosofia ma ad una forma di pensare che seguiva l'opportunismo ed il relativismo. Gran parte dei dialoghi platonici sono tesi a mostrare la legittimità della filosofia come forma buona di educazione e mostrare la sua differenza dalla sofistica, pur avendo in

finalità la formazione della "persona"<sup>427</sup>; al contempo, essere un certo tipo di "persona" è prerequisito per poter condurre uno stile di vita filosofico.

Platone era consapevole che per fare ciò non si poteva essere soli, ma che erano necessari amici e compagni fidati. Questo aspetto verrà analizzato in dettaglio nel paragrafo seguente.

## 5.2 Filosofia: pratica comune

Per Platone l'azione filosofica avviene all'interno di una rete sociale dove non può bastare l'esempio e l'insegnamento di una persona. È necessaria una comunità che pratica la filosofia<sup>428</sup>.

Non solo l'azione politica retta dalla filosofia ma la stessa conoscenza filosofica necessita della comunità. Anche l'aspetto che riguarda la *theoria* ha a che fare con il piano del comune e non dell'individuale. Platone sostiene infatti che la conoscenza filosofica si accende in ognuno grazie al dialogo tra persone<sup>429</sup> che condividono una forma di vita e che si frequentano quotidianamente.

ῤητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς  
συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης,  
οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ  
ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso

---

comune con essa varie "tecniche".

<sup>427</sup> "In this respect, for Socrates, philosophy was like a person's morality or religion, something that could inform and change the whole of his life. (...) (...) the "true" philosopher - in contrast with someone who only dabbles at philosophy - approach everything in life with a distinct sensibility. What is distinctive of it is its *critical* character.", "Per quanto riguarda questo aspetto, secondo Socrate, la filosofia fu come la moralità e la religione di una persona, qualcosa che può essere formativo e può cambiare l'interessa della propria vita. (...) (...) il "vero" filosofo - in contrasto con colui che solamente si cosparge esteriormente di filosofia - incontra ogni aspetto della vita con una sensibilità particolare. Ciò che è distintivo è il proprio spirito critico." I. Dilman, *Philosophy and the Philosophic Life. A study in Plato's Phaedo*, Macmillan 1992, p. 14.

<sup>428</sup> Possiamo trovare in questo lo scopo "politico" dell'Accademia platonica. Per una descrizione dell'Accademia platonica, cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.

<sup>429</sup> Notare le ascendenze socratiche.

nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di sé medesima.<sup>430</sup>

Questo passo è stato spesso oggetto di interpretazione e viene citato come prova per l'interpretazione delle dottrine non scritte.

Non volendo addentrarmi in aspetti di storia della critica su questa questione, vorrei invece evidenziare l'aspetto comunitario che sta allo sfondo della genesi di intuizioni filosofiche e rimandare al paragrafo 6 per un'analisi della natura di questa conoscenza.

Sottolineo quindi che anche per l'aspetto gnoseologico di coglimento della verità è necessaria una dimensione comunitaria. La verità è colta da ognuno attraverso una dimensione dialogica con se stessi e con gli altri. La verità non è mai un possesso di un solo individuo perché da solo non avrebbe mai potuto coglierla<sup>431</sup>. Per questo motivo Platone scrisse dialoghi: da un lato per mostrare la genesi del coglimento della verità, dall'altro per instaurare un dialogo con gli uditori, il pubblico e, facendo un'attualizzazione, i lettori affinché essi stessi fossero spinti a ricercare la verità e a coglierla grazie al dialogo. Questo aspetto retorico dello stile Platonico viene approfondito in vari luoghi del presente lavoro essendo esso uno dei suoi tratti distintivi.

Il dialogo, essendo una forma linguistica viva che mette in movimento la ricerca nel dialogante, permette che la verità colta non si fermi sul piano della parola ma che si incarni in una prassi, in una forma di vita. Essa è quella della ricerca, propria del filosofo e quella che tende alla creazione di un bene comune, propria del buon politico. In Platone, a differenza di Aristotele, queste due forme di vita devono appartenere alla stessa persona; un politico senza essere filosofo<sup>432</sup> non sarebbe un buon politico, un filosofo, senza mettere in pratica la filosofia, sarebbe solo un facitore di parole, un sofista. L'aspetto performativo del dialogo

---

<sup>430</sup> Platone, *Ep.* 7, 341c4-d2.

<sup>431</sup> "ma, diversamente da Dionisio, essi avevano la consapevolezza che non si trattava di pensieri loro propri, bensì di un "avere in comune tra amici" dell'Accademia, sorto in quel mirabile scambio delle energie spirituali nel dare e nel ricevere; nella mediazione dell'agire e dello sperimentare, che fa dell'Accademia la forma più alta e l'eterno modello di ogni comunità di cultura, di educazione e di vita, la quintessenza di ogni comunità di uomini in reciproca intesa fra loro.", Stenzel J., *Platone educatore*, Bari 1966, p. 302.

<sup>432</sup> O avere un consigliere filosofo.

platonico fa sì che la filosofia platonica sia uno stile di vita che coniuga vita contemplativa e vita attiva.

La vita contemplativa è propedeutica per la vita attiva; la vita contemplativa accompagna e nutre continuamente la vita attiva, la quale è rischiosa perché pone lo stesso filosofo in balia del potere, della fama e della gloria. D'altro canto la vita attiva, di relazione con altri uomini in una forma dialogica è il prerequisito per cogliere la verità da contemplare. Dunque, non vi è un rapporto strumentale o gerarchico tra queste due forme di vita, ma esse si nutrono vicendevolmente e devono appartenere contemporaneamente al filosofo-politico<sup>433</sup>.

Affinché questa fiamma si accenda d'improvviso è necessaria una preparazione, una propedeutica.

Questa propedeutica è data da un lato da una forma di vita comunitaria, dove si condividono interessi e discussioni filosofiche e dall'altra da uno studio quotidiano individuale, da una scelta radicale di condurre una determinata forma di vita, ovvero quella filosofica.

È importante sottolineare come prerequisiti per la più alta forma di conoscenza filosofica siano aspetti da un lato molto materiali: vivere in un certo luogo, con certe persone e per un determinato arco di tempo e dall'altro siano aspetti che hanno a che fare con la motivazione e la scelta personale.

La conoscenza filosofica non può essere comunicata perché essa nasce in un contesto relazionale, nasce nel dialogo, e non può essere appiattita a mera definizione.<sup>434</sup> Per questo, ripeto, Platone scrisse dialoghi: per fare in modo che la conoscenza filosofica, attraverso un testo scritto in forma dialogica, nascesse nell'animo dei suoi interlocutori (uditore, pubblico, lettori). Platone non voleva proporre dogmi da imparare a memoria o fornire definizioni della verità; nei

---

<sup>433</sup> In questo aspetto troviamo la distanza di Aristotele il quale sosterrà la necessità che queste due forme di vita siano separate. Cfr. cap. 4.9

<sup>434</sup> "(...) nella forma dialogica, di contro alla retorica di tipo gorgiano-isocrateo, la "figura" della filosofia. Tale "figura" costituisce il modo di poter scrivere di filosofia, senza scrivere *una filosofia*, giungendovi, invece, di volta in volta, a seconda della polemica precisa, di un preciso problema, in una delimitazione del processo dialettico, attraverso cui nella discussione, dalla contraddizione si determinano alcune premesse irrefutabili da cui dedurre irrevocabili conclusioni. Di filosofia, perciò, non si scrive, ché il filosofare cresce su se stesso, attraverso la discussione che ne costituisce la sua stessa retorica. La sola forma "dialogica", calata in situazioni precise, in uomini che vivono e si muovono in quelle situazioni, poteva presentare la viva formazione del pensiero.", F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari 1989, p.8.

dialoghi, invece, creava il contesto relazionale all'interno del quale il lettore potesse inserirsi e quindi potesse cogliere la conoscenza filosofica, che è la medesima per tutti, che nasceva dentro di lui.

### 5.3 Degenerazione della politica

Da giovane Platone era stato educato, come tutti i giovani dell'aristocrazia ateniese, per diventare politico. Platone stesso riteneva fosse quello il suo avvenire; tuttavia dopo che la commissione di Trenta membri, sul quale aveva riposto la sua fiducia, uccise il suo maestro Socrate, capì che gli uomini politici del suo tempo erano corrotti e che lui da solo, senza amici<sup>435</sup> e compagni fidati, non avrebbe potuto far nulla<sup>436</sup>.

Decise così di dedicarsi alla filosofia. Questa scelta non rappresenta un ripiegamento su stessi, un porsi in disparte, asceticamente, consapevoli che non si può far nulla per innescare un cambiamento. Al contrario Platone riteneva che attraverso la filosofia, o meglio, attraverso un'educazione filosofica, fosse possibile innescare un cambiamento della società, e che tale cambiamento sarebbe stato duraturo perché andava a cambiare i convincimenti e gli stili di vita delle persone.

λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ.

(...) e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la

<sup>435</sup> Sul nesso che sussiste tra amicizia e filosofare, cfr. J.-F. Pradeau, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Aubier, Paris 2009, pp. 87-92.

<sup>436</sup> Ricordiamo il passo già citato che sottolinea come sia necessario per un'azione politica l'aspetto comunitario e su come lo stile di vita di una città rappresenti una delle forme di degenerazione politica. "Non era possibile far nulla senza amici e compagni fidati, e d'altra parte era difficile trovarne tra i cittadini di quel tempo, perché i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città, e impossibile era anche trovarne di nuovi con facilità.", Platone, *Epistola VII*, 325 c4-d2.

giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa. Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi.<sup>437</sup>

Qui troviamo la concezione espressa anche nella *Repubblica* e nelle *Leggi* secondo la quale solo il filosofo può essere un buon capo politico. Da un lato questo conferma come per Platone la forma di vita filosofica e la forma di vita politica si incarnino in una stessa persona. Dall'altro pone il problema di come pervenire a questo stato di cose dal momento che la situazione attuale mostrava che i capi politici non erano affatto filosofi.

Platone a mio parere adottò più vie per mettere in atto quella che potremmo chiamare "politica buona": scrisse dialoghi che attraverso la maieutica socratica e un abile uso della retorica potessero "educare" i lettori; fondò una scuola per formare filosoficamente i futuri politici; si propose come consigliere e maestro di re e tiranni.

Questo ultimo aspetto è quello che viene evidenziato nell'*Epistola Sette* attraverso la descrizione degli anni dei tre viaggi di Platone in Sicilia alla corte di Dionigi I e in seguito di Dionigi II.

Questa modalità è stata resa possibile dall'amicizia che Platone intratteneva con Dione, zio di Dionigi II e suo consigliere. Dione fu allievo di Platone ad Atene e portò l'insegnamento di Platone nel suo stile di vita.

ἐγὼ συγγενόμενος Δίῳι τότε νέῳ κινδυνεύω, τὰ δοκοῦντα ἐμοὶ βέλτιστα ἀνθρώποις εἶναι μνηύων διὰ λόγων καὶ πράττειν αὐτὰ συμβουλεύων, ἀγνοεῖν ὅτι τυραννίδος τινὰ τρόπον κατάλυσιν ἐσομένην μηχανώμενος ἐλάμβανον ἑμαυτόν.

Io ebbi delle conversazioni con Dione, allora giovane, e gli mostravo coi miei discorsi quello che, a mio giudizio, è l'ottimo per gli uomini, e lo esortavo a vivere secondo questo ottimo; ignoravo che così, senza accorgermene, preparavo in qualche modo l'abbattimento della tirannide.<sup>438</sup>

<sup>437</sup> Platone, *Epistola VII*, 326 a4-b3.

<sup>438</sup> Platone, *Epistola VII*, 327a1-a4.

Questo passo è interessante perché oltre a mostrare come l'insegnamento filosofico si incarni in uno stile di vita, indica come Platone non fosse inizialmente consapevole della forza di cambiamento politico interna alla filosofia. Questo fa pensare a come Platone probabilmente non decise a tavolino il suo programma politico composto da scrittura di dialoghi, costruzione di una scuola ed impegno come consigliere reale ma che esso nacque poco a poco attraverso le vicende della sua vita; in un certo senso possiamo dire che nacque dalla sua forma di vita stessa, dalla sua persona, e non da una sua astrazione di pensiero.

Questo aspetto spesso viene dimenticato quando si studiano le teorie filosofiche antiche; invece esso rappresenta il *background* da dove sorgono le teorie filosofiche, le quali non sono l'unico aspetto importante della vita di un filosofo ma anzi rappresentano una delle sue pratiche.<sup>439</sup>

Illuminante su quest'ultimo aspetto il passo nel quale Platone racconta il motivo dominante della sua scelta di partire per Siracusa; Platone fu spinto dalla volontà di non essere un uomo capace solo di fare discorsi. Se fosse stato così non solo avrebbe tradito se stesso e l'amicizia con Dione ma soprattutto avrebbe tradito la filosofia. Ciò è fondamentale perché sottolinea come la filosofia non sia solo la teoria filosofica ma che parte integrante di essa sia la messa in pratica, l'azione.

ταύτη μὲν δὴ τῆ διανοίᾳ τε καὶ τόλμῃ ἀπῆρα οἴκοθεν, οὐχ ἢ τινες ἐδόξαζον, ἀλλ' ἀίσχυνόμενος μὲν ἑμαυτὸν τὸ μέγιστον, μὴ δόξαμί ποτε ἑμαυτῷ παντάπασι λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τίς, ἔργου δὲ οὐδενὸς ἄν ποτε ἐκὼν ἀνθάψασθαι,

Questo era il mio pensiero e questa la mia speranza quando partii. Non v'andai per le ragioni che altri credettero, ma per un senso di vergogna che provavo, soprattutto al pensiero d'essere soltanto un facitor di parole, incapace di intraprendere di mia volontà opera alcuna; e poi avrei rischiato di tradire Dione, l'ospite ed amico mio, che si trovava realmente in grande pericolo.<sup>440</sup>

καὶ τὸ μὲν ἑμὸν ἔλαττον ὄνειδος σοι φέρει· φιλοσοφία δέ, ἦν

<sup>439</sup> Su questi aspetti cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005 (n.e.) e P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998.

<sup>440</sup> Platone, *Epistola VII*, 328 c3-c6.



ἐγκωμιάζεις ἀεὶ καὶ ἀτίμως φῆς ὑπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων  
φέρεσθαι, πῶς οὐ προδέδοται τὰ νῦν μετ' ἐμοῦ μέρος ὅσον ἐπὶ σοὶ  
γέγονεν;

Non è però la mia sorte quella che ti fa maggior vergogna: ma la filosofia, insieme con me, non l'hai forse tu tradita per parte tua, la filosofia che tu pur sempre esalti e che dici disonorata dagli altri uomini?<sup>441</sup>

La seconda citazione è espressa nella forma di dialogo immaginario con Dione; Platone cioè si immagina che cosa avrebbe potuto dirgli Dione se non fosse andato a Siracusa.

Interessante notare questa scelta stilistica perché indica l'attenzione platonica nel sottolineare come, di nuovo, la conoscenza e la successiva scelta di forma di vita, nasca da un contesto relazionale-dialogico con amici; Platone cioè capì quale fosse la natura della filosofia, della sua composizione di teoria e pratica, grazie ai dialoghi con Dione. È interessante che sia Dione, il giovane allievo di Platone, ad esprimere la verità scoperta. Questo da un lato mostra la reciprocità all'interno della relazionalità maestro-allievo e dall'altro, sembrerebbe quasi, una fedeltà a Socrate e al suo atteggiamento che evitava di dare a se stesso una qualsivoglia conoscenza oltre al "sapere di non sapere".

Anche se non tutti gli interpreti sono d'accordo<sup>442</sup>, posso qui affermare che Platone andò oltre a Socrate da un punto di vista teorico; troviamo infatti, in vari dialoghi, posizioni positive di Platone<sup>443</sup>. Tuttavia da un punto di vista di atteggiamento nella ricerca e nello stile di vita filosofico, Platone rimase molto vicino a Socrate.

La pratica proposta da Platone è sì la necessaria attuazione politica di una teoria, l'investimento di sé nel cambiamento della realtà che non si ritiene adeguata, ma anche un lavoro su di sé, un esercizio quotidiano di ricerca e di senso critico. Questi esercizi tuttavia non sono unicamente individuali, ma sono inseriti

<sup>441</sup> Platone, *Epistola VII*, 328 e3-e5.

<sup>442</sup> Cfr. per una contestualizzazione del dibattito critico in merito ad un Platone "scettico" e ad un Platone "dottrinale", C. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007, pp. 1-7.

<sup>443</sup> Anche se non tante quante la tradizione ci vuol far credere. Non sostengo qui che Platone fosse uno scettico, ma sicuramente molto meno dogmatico di quanto le interpretazioni tradizionali sostengono.

all'interno di un contesto di praticanti filosofi, all'interno di una comunità. Vi è quindi un nesso, all'interno dell'esercizio e della pratica, tra l'individuale e il comunitario teso ad esprimere la stessa formazione della costituzione della propria identità filosofica e politica e cioè la sua genesi da un lavoro su di sé e con gli altri.

κατὰ δὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἐγὼ ὑμῖν τ' ἂν συμβουλεύοιμι,  
συνεβούλευον δὲ καὶ Διονυσίῳ μετὰ Δίωνος, ζῆν μὲν τὸ καθ' ἡμέραν  
πρῶτον, ὅπως ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ ὅτι μάλιστα ἔσεσθαι μέλλοι  
καὶ πιστοὺς φίλους τε καὶ ἐταίρους κτήσεσθαι

Solo a queste condizioni io posso darvi dei consigli, come, insieme con Dione, consigliai Dionisio: gli dicevo che doveva vivere la sua vita d'ogni giorno in modo da divenire il più possibile padrone di se stesso, e farsi degli amici e dei compagni fedeli, (...).<sup>444</sup>

## 5.4 La prova e lo stile di vita filosofico

Platone racconta di una prova (*elenchos*<sup>445</sup>) che ha attuato per testare se Dionisio fosse veramente interessato alla filosofia.

ἐπειδὴ δὲ ἀφικόμην, ὥμην τούτου πρῶτον ἔλεγχον δεῖν λαβεῖν,  
πότερον ὄντως εἶη Διονύσιος ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ  
πυρός,

Appena giunto, pensai di dover per prima cosa sperimentare se davvero Dionisio era acceso dall'ardore filosofico come da un fuoco,<sup>446</sup>

Questa prova consiste nel verificare se la filosofia permea ogni aspetto della quotidianità dell'individuo, se ha a che fare con aspetti materiali della sua esistenza (ricordiamo la critica di Platone alla dissolutezza e ai costumi dei siracusani) oltre agli aspetti riguardanti il pensiero; se, quindi, ha a che fare con la scelta di uno stile di vita.

<sup>444</sup> Platone, *Epistola VII*, 331d5-e2.

<sup>445</sup> L'utilizzo di questa parola richiama alla strategia principale del metodo socratico.

<sup>446</sup> Platone, *Epistola VII*, 340 b1-2.

Platone ci dice che questa prova testerà se Dionisio è "acceso dall'ardore filosofico come da un fuoco"; questa espressione rimanda alla modalità di conoscenza filosofica e anticipa il passo 341 c-d, riprendendo un'espressione della *Repubblica* (VI 498a sgg.).<sup>447</sup>

Questa prova non è un test per valutare se Dionisio ha conoscenze filosofiche, se sa certe teorie o dogmi, ma, al contrario, per valutare se il suo atteggiamento è conforme a quello che dovrebbe avere un filosofo.

Questo aspetto è molto importante per capire che cosa intenda Platone per filosofia; la filosofia per Platone infatti non è un sistema di cognizioni, un insieme di formule che chi sceglie di seguirla deve conoscere. Al contrario la filosofia è una *praxis*, un'azione conforme ad un certo ideale.

L'ideale che qui ha di mira Platone è quello del filosofo che ogni giorno si dedica alla ricerca e che non è interessato a fama, gloria e onore, ma alla scoperta, tramite un dialogo con sé e con gli altri, della verità. Molto probabilmente qui Platone ha in mente il suo maestro Socrate, il quale rappresenta nei dialoghi Platonic, il modello di riferimento che incarna il "filosofo"<sup>448</sup>. La tendenza a rendere conforme il proprio stile di vita ad un riferimento ideale, ricorda la tendenza della filosofia ellenistica a riferirsi all'ideale del saggio<sup>449</sup> anche se le connotazioni date da Platone al filosofo sono un po' differenti e rispecchiano la stessa filosofia platonica.

Infatti Platone non indica nel dettaglio quali siano le azioni che deve compiere un filosofo, ma ci dice qualcosa in merito al metodo che ognuno deve adottare per trovare le proprie personali azioni quotidiane. Vi è cioè qui espressa la fedeltà del Platone anziano al proprio maestro Socrate che rappresenta il metodo di ricerca e uno sforzo quotidiano della messa in discussione che porterà poi ciascuno a concretizzare questa forma di vita in particolari azioni.

Platone infatti critica coloro che ritengono che la filosofia possa essere fissata in definizioni e formule<sup>450</sup> sia a livello scritto sia a livello orale.

---

<sup>447</sup> In merito a questo aspetto vedasi i due paragrafi successivi.

<sup>448</sup> Probabilmente, uno dei motivi per i quali Platone non scrisse mai il dialogo "Il Filosofo", è che in ogni dialogo Platone parlava indirettamente del filosofo, tramite la sua figura storica principale Socrate, e tramite le sue maschere.

<sup>449</sup> Rimando ai testi di Hadot.

<sup>450</sup> Questo aspetto è importante per la storia del platonismo che a volte assunse posizioni

"La critica di Platone al discorso scritto, se si considera nei termini esatti in cui è impostata, non è tanto critica della scrittura in sé stessa, cioè del fatto contingente che un discorso ad un certo momento sia messo per iscritto, quanto critica della rigidità testuale dell'immobilità connaturata a qualsiasi discorso scritto: dunque, non può non investire, accanto al discorso scritto, anche un discorso non scritto che sia pura e semplice ripetizione mnemonica di una sequenza di parole chiuse, imparate una volta per tutte. Non meno del discorso scritto, il discorso memorizzato parola per parola presenta i tre difetti denunciati nel *Fedro*: (...)."451

Platone, quindi, non potrebbe fornire definizioni e formule in merito alla forma di vita filosofica e alla scelta quotidiana di praticare la filosofia, ma potrebbe fornire solo delle indicazioni orientative. Socraticamente non potrebbe porsi come un maestro tradizionale che istruisce ma, al contrario, potrebbe condurre i propri interlocutori, grazie al dialogo, al riconoscimento del vero. La forma espositiva è strettamente connessa alla finalità pedagogica. Platone scrisse dialoghi in primo luogo per testimoniare la vita di Socrate e per rappresentare, anche dal punto di vista stilistico, come si svolgeva la sua opera maieutica; successivamente, grazie all'insegnamento socratico, assunse la forma dialogica come espressione della stessa filosofia, come procedimento di ricerca del vero.

È possibile trovare parallelismo tra piano gnoseologico-teoretico ("non si possono dare definizioni e formule sulla verità filosofica") e piano pratico ("non si può definire un modello fisso e ben definito di forma di vita filosofica") ed una complementarità data dal tratto comune della tensione alla ricerca.

---

dogmatiche, quindi antiplatoniche. Rimando al testo di J. Annas, *Platonic Ethics. Old and New*, per una storia della ricezione nel mondo antico della filosofia platonica che ha come punto di partenza un Platone *polyphonos*, "con molte voci" e cito qui un passo in merito alle finalità educative di un Platone di questo tipo: "By writing in the dialogue form Plato is able to distance himself from the positions presented and the arguments put forward for them. He does not present his positions from an authoritative position, but puts forward arguments in a way which leaves the reader inevitably thrown back on her own resources for understanding what has been proposed. This way of proceeding privilege argument and rational support over the mere statement of a position.", "Scrivendo in forma dialogica Platone è in grado di distanziare se stesso dalle posizioni presentate e dalle argomentazioni in favore di esse. Egli non presenta la sua posizione da una posizione autoritaria, ma attraverso delle argomentazioni nelle quali lascia il lettore inevitabilmente con le proprie risorse personali per comprendere ciò che è stato proposto. Questo modo di scrivere privilegia l'argomentazione e il sostegno razionale piuttosto che la mera definizione di una posizione.", J. Annas, *Platonic Ethics. Old and New*, Cornell University Press 1999, p. 10.

<sup>451</sup> G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, p. 93.

Le indicazioni che Platone fornisce in merito allo stile di vita filosofico<sup>452</sup> che possiamo trarre dal test al quale ha sottoposto Dionisio sono quindi queste:

- scelta di vita che permei tutta la quotidianità e che si concretizzi in azioni;
- lavoro su di sé che si compie in profondità<sup>453</sup> e non solo in superficie<sup>454</sup>;
- avere molto tempo da dedicare allo studio e al confronto con gli altri;
- vita in comunità.

È interessante fare un confronto con le caratteristiche della natura filosofica esposte nella *Repubblica*. Infatti nei libri VI e VII Platone ci dice che colui che è dotato di natura filosofica ha buona memoria, è generoso, è coraggioso e ha volontà di apprendere.

Platone analizza nella *Repubblica* le caratteristiche interne di chi conduce una vita filosofica; nell'*Epistola VII*, invece, descrive le condizioni esterne collegate alla quotidianità che possono favorire queste qualità. Questa è una schematizzazione perché anche nella *Repubblica* Platone parla delle condizioni esterne e nell'*Epistola VII* delle doti naturali; tuttavia mi sembra essa sia in grado di rappresentare un accentrare, da parte di Platone, di un aspetto su un altro.

Queste indicazioni sono complementari, perché se nella *Repubblica* dopo aver indicato le disposizioni naturali che se non sono bene educate e si trovano in un contesto degenerato possono creare le più grandi sciagure per lo Stato<sup>455</sup>, nell'*Epistola VII* Platone indica le caratteristiche che possono, al contrario, far fiorire queste doti naturali in un buon contesto comunitario. Platone, cioè, nell'*Epistola VII*, propone uno stile di vita filosofico buono per conservare e far

---

<sup>452</sup> Ritengo infatti, a differenza di Szlezàk, che sia possibile rintracciare nell'opera platonica, e questi passi dell'*Epistola VII* ne sono un esempio, indicazioni di metodo su come diventare filosofo. "Oltre alla "scintilla che si sprigiona", che, per sua natura, non può essere rappresentata direttamente nella scrittura, esistono anche altre cose che restano escluse dalla scrittura (...) dai dialoghi è rimasta esclusa l'esposizione di ciò che avrebbe portato la persona adatta – ma proprio lei sola – alla conoscenza della verità di tutte le essenze. ", T. Szlezàk, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano 1992, p. 484.

<sup>453</sup> Riferimento all'esercizio socratico del "conosci te stesso", che oltre ad un richiamo ad uno sguardo su di sé è un invito alla delineazione dei propri limiti (e quindi anche non ritenersi detentori della verità e capaci di scrivere libri di filosofia).

<sup>454</sup> Platone, *Epistola VII*, 340 d8: "οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπικεκαυμένοι," "Quelli invece che non sono veri filosofi, ma hanno soltanto una verniciatura di formule, come la gente abbronzata dal sole,(...).".

<sup>455</sup> Platone, *Repubblica*, 495 b.

accrescere queste doti naturali e sottolinea come dalla differenza di stili di vita si possa immediatamente capire se una persona ha scelto la vera filosofia oppure no (confronto con lo stile di vita di Dionisio).

Lo stile di vita filosofico costruisce l'uomo buono: per questo motivo la scelta filosofica è una scelta educativa<sup>456</sup> che può portare al cambiamento della società, educando cioè gli uomini di cui è composta; è quindi azione politica.

È possibile cioè rintracciare nel nesso di lavoro con sé e lavoro con gli altri come prerequisito per la conoscenza filosofica anche la finalità politica e non solo teoretica o eudaimonica. Se pensiamo al contesto nel quale Platone propone la prova per testare lo stile di vita filosofico ci accorgiamo immediatamente che è un contesto politico e cioè il tentativo platonico, nei tre viaggi a Siracusa, di portare in atto il suo ideale politico.<sup>457</sup>

### 5.5 Analisi del passo 340 b5- 341 a6

Platone sottolinea che chi intraprende una scelta di vita filosofica deve avere natura divina e deve avere un maestro che gli indichi la via.

ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὲν ὄντως ἦ φιλόσοφος οἰκειὸς τε καὶ ἄξιος τοῦ πράγματος θεῖος ὢν, ὁδὸν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι μετὰ τοῦτο δὴ συντείνας αὐτὸς τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδὸν, οὐκ ἀνίησιν πρὶν ἂν ἦ τέλος ἐπιθῆ πᾶσιν, ἢ λάβῃ δύναμιν ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν.

Allora, se colui che ascolta è dotato di natura divina ed è veramente filosofo, congenere a questo studio e degno di esso, giudica che quella che gli è indicata sia una via meravigliosa, e che si debba fare ogni sforzo per seguirla, e non si possa vivere altrimenti. Quindi unisce i suoi sforzi con quelli della guida, e non desiste se

<sup>456</sup> "La "filosofia", quindi, è formazione dell'uomo, per cui, come più volte sottolinea Platone, l'uomo serio mai cesserà di filosofare, di educare se stesso; filosofia è, allora, anche, e ad un tempo, "educazione" (*paideia*) e, per altro verso, studio delle condizioni che permettono discorsi scientificamente fondati (...)." F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari 1989, p.8.

<sup>457</sup> "(...) Platone ha considerato come valore peculiare della sua vita il miglioramento della società umana; non già l'indagine teoretica sui principi dell'etica, non la mistica ricerca di Dio nell'anima singola, bensì l'azione attiva, secondo l'idea riconosciuta con rigorosa ricerca del vero, sul mondo circostante, sul proprio stato e su ciò con cui la Tyche, come egli stesso si esprime, lo dovesse mettere a contatto.", J. Stenzel, *Platone educatore*, Bari 1966, p. 94.

prima non ha raggiunto completamente il fine, o non ha acquistato tanta forza da poter progredire da solo senza l'aiuto del maestro.<sup>458</sup>

Senza sottolineare aspetti che ci porterebbero a confrontarci con l'aspetto mitologico del pensiero platonico, posso dire, da un lato, che la natura divina possa corrispondere all'avere un buon demone, cioè essere una persona che ha già scelto la forma di vita filosofica; dall'altro lato, corrisponde alla visione gnoseologica come anamnesi dal momento che solo chi riconosce in sé alcuni tratti della vita filosofica, solo chi la conosce già, potrà praticarla. Tuttavia per fare in modo che una persona possa scoprire la propria natura filosofica è necessario un maestro che, attraverso l'arte maieutica, gli faccia scoprire ciò che già sa e che gli indichi la via (*hodos*), cioè il metodo, quale tensione alla ricerca.

La filosofia quindi non è per tutti?

Da un certo punto di vista bisogna rispondere "no" a questa domanda, da un altro punto di vista bisogna rispondere "sì".

Infatti non dobbiamo ritenere che qui Platone proponga una posizione "classista"; ricordiamo infatti che nel *Menone* è uno schiavo a risolvere un difficile problema geometrico grazie all'aiuto dell'arte maieutica e che Socrate faceva filosofia per strada, dialogando con chiunque.

In altri passi<sup>459</sup>, però, viene sottolineato come non tutti siano capaci di apprendere la filosofia. Per poter seguire l'argomentazione dialettica gli interlocutori devono essere preparati.<sup>460</sup>

All'interno del contesto dell'*Epistola VII* possiamo trovare delle motivazioni a queste affermazioni platoniche. Lo stato degenerato di cose, la situazione della democrazia ateniese, l'atteggiamento tirannico di Dionisio e lo stile di vita dei cittadini<sup>461</sup> (sono solo degli esempi) dimostra che non tutti sono filosofi, anzi. Lo

---

<sup>458</sup> Platone, *Epistola VII*, 340c1- 340d.

<sup>459</sup> Platone, *Prot.* 317 a, *Gorg.* 483 b, *Resp.* 415a, 474b-480 a, 494 a, 500b.

<sup>460</sup> Secondo Erler (M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 85), le conversazioni di Socrate che Platone espone nei dialoghi hanno la finalità di individuare gli interlocutori adatti. Non sono d'accordo con tale interpretazione perché mi sembra riduttiva e negante molti altri aspetti fondamentali dei dialoghi socratici. Sicuramente l'avere un buon interlocutore, ben disposto, sincero, dotato di doti naturali è una condizione essenziale per poter cogliere dialetticamente la verità. In questa ricerca, tuttavia, dimostro come questa non sia l'unica finalità della scrittura di dialoghi socratici da parte di Platone.

<sup>461</sup> Platone infatti dice che questa prova è dedicata a coloro che vivono nel lusso e non sanno

stato degenerato stesso è una delle cause che fa sì che ci siano pochi buoni filosofi perché è esso stesso che corrompe gli uomini dotati di natura filosofica<sup>462</sup>. Lo stato attuale per Platone è così corrotto che definisce con un'iperbole la possibilità di essere dei buoni filosofi e cioè dicendo che in una simile situazione politica quei pochi che si salvano e diventano come dovrebbero (e cioè filosofi) si salvano per volontà divina<sup>463</sup>.

Riferendoci ad un passo successivo,

κακῶς δὲ ἂν φυῆ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ μαθεῖν  
εἰς τε τὰ λεγόμενα ἤθη πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν  
ὁ Λυγκεὺς ἴδειν ποιήσειεν τοὺς τοιούτους.

Se invece uno non ha una natura buona, come avviene per la maggior parte degli uomini, privi d'una naturale disposizione ad apprendere e incapaci di vivere secondo i cosiddetti buoni costumi, e questi sono corrotti, neppure Linceo potrebbe dar la vista a gente come questa. <sup>464</sup>

possiamo indicare che sono ben pochi coloro che secondo Platone sono dotati di natura filosofica. Ci dobbiamo ricordare che Platone scrive questa lettera da anziano e dopo aver subito molte delusioni sulla possibilità di innescare un cambiamento politico con la filosofia. Scrive in contemporanea le *Leggi*, opera nella quale Platone non usa più principalmente lo stile dialogico volto al cambiamento del lettore, ma adotta, oltre al dialogo con finalità essenzialmente assertive<sup>465</sup>, una spiegazione precedente all'enunciazione della legge volta a far comprendere ai più il suo significato<sup>466</sup>. La legge viene messa in pratica dal re

---

sopportare la fatica.

<sup>462</sup> Platone, *Repubblica*, 490 e sgg.

<sup>463</sup> Platone, *Repubblica*, 493 a.

<sup>464</sup> Platone, *Epistola VII*, 343 e5-344 a.

<sup>465</sup> "(...) nelle *Leggi* si raggiunge il culmine del grado di perentorietà della confutazione e della persuasione (realizzate all'interno di interrogazioni fittizie) e si constata il più alto numero di esortazioni fittizie.", A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*", Pisa 2000, p. IX.

<sup>466</sup> Platone, conoscitore della retorica al servizio della filosofia (e non viceversa come per i sofisti) adatta lo stile a seconda del lettore che immagina. Per la parte delle *Leggi* dove Platone enuncia la legislazione da attuare, Platone ha in mente un pubblico ampio, la cittadinanza intera che dovrebbe venire sottoposta a tali leggi; immagina quindi uno stile didattico - un proemio - che spieghi semplicemente il significato. Sottolineo la consapevolezza stilistica platonica: "C'è un aspetto essenziale del pensiero di Platone che, a mio giudizio, non è stato finora valorizzato adeguatamente dalla critica; forse nemmeno individuato con la necessaria chiarezza sul piano



filosofo perché non tutti i cittadini, anzi ben pochi, sono filosofi.

Non dimostro<sup>467</sup>, in questo luogo, una tesi di evoluzione<sup>468</sup> del pensiero platonico di un passaggio cioè dalla possibilità di rendere le persone "abili nel ragionare con la propria testa" grazie al dialogo (seguendo Socrate) ad un'incapacità di cambiare in tempi brevi le persone e quindi compiere un'azione dall'alto (ed il filosofo essere consigliere reale); voglio invece indicare come affermazioni di questo tipo non indichino necessariamente che Platone, nel ventaglio delle sue opere, proponga una posizione di "classe". Inoltre, voglio sottolineare che qui Platone si riferisce ad un contesto ben definito, quello cioè di persone che non intraprendono uno stile di vita filosofico perché vivono nel lusso e non vogliono sopportare fatiche.

ἢ μὲν δὴ πείρα αὕτη γίνεται ἢ σαφής τε καὶ ἀσφαλεστάτη πρὸς  
τοὺς τρυφῶντάς τε καὶ ἀδυνάτους διαπονεῖν,

Questa è la prova più limpida e sicura che si possa fare con chi vive nel lusso e non sa sopportare la fatica,<sup>469</sup>

Un altro aspetto da tenere in considerazione, se pensiamo alla costituzione dello

---

teorico: è il suo studio attento, costante, dei diversi tipi di discorso, visti in rapporto ai diversi tipi di uditorio presenti nel panorama della città greca e dalle diverse modalità di trasmissione e ricezione dei vari messaggi.", G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, p. 5. In merito all'utilizzo della persuasione e della retorica nelle *Leggi*, cfr. L. Brisson, "Les préambules dans les *Lois*", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 235-262.

<sup>467</sup> Anche se, per alcuni aspetti, condivido l'interpretazione della figura di Platone proposta da Wilamowitz. Isnardi Parente riassume adeguatamente gli elementi chiave di questa lettura: "La figura di Platone che esce dalla biografia *Platon* del Wilamowitz, destinata ad avere tanta fortuna, è quella del filosofo teso alla realizzazione politica, restauratore del senso dello stato in una Grecia moralmente e politicamente disgregata, portatore di un messaggio non solo etico ma politico in senso storico contingente. Un simile filosofo visse la "tragedia" del fallimento dei suoi tentativi pratici, la smentita portata dai fatti ai suoi ideali; passò nel corso della sua attività filosofica, lungo tutto l'arco che va dalla speranza nella realizzazione dell'ottimo stato (la *Repubblica*) all'incentrarsi delle speranze su un *basilikos* aner(greco), Dionisio II o Dione (il *Politico*), e infine alla rassegnazione e al ripiegamento su ideali più modesti (le *Leggi*). Lo schema biografico di Platone si afferma come illusione-delusione-rassegnazione. La *VII Epistola* è considerata il documento che ci illumina per eccellenza sulla figura etico-politica di Platone nella sua tensione, fin dalla giovinezza in Atene, verso l'azione e nella tragica amarezza dell'insuccesso.", M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 180.

<sup>468</sup> "Platone ha lottato sino alla fine, col compito di propagare la filosofia anche al di fuori della scuola; (...) egli volle con ogni mezzo cercare di propagare l'efficacia educativa, di preparare il terreno per una vera vita sociale.", J. Stenzel, *Platone educatore*, Bari 1966, p. 103.

<sup>469</sup> Platone, *Epistola VII*, 341 a.

stato ideale prospettata nella *Repubblica*, è quello per il quale non bisogna ritenere che il significato di giustizia sia che tutti siano uguali, in questo caso che tutti siano filosofi, ma che ognuno svolga al meglio il proprio compito, dispieghi al meglio la propria natura, il proprio demone. Come in un corpo umano, dove non ha più importanza un organo rispetto ad un altro e nel momento in cui ne viene a mancare uno, anche il più piccolo, tutto l'organismo ne risente, così, nella costituzione dello stato, non vi è una classe sociale migliore delle altre alle quali tutti dovrebbero tendere.

Tuttavia rimane un problema. Se la vita filosofica è meravigliosa (ricordiamo qui il *Teeteto*) e porta la felicità, perché non dovrebbe appartenere ad ognuno?

Forse, avanzo qui solo un'ipotesi, dovrebbe appartenere ad ognuno come tendenza, cioè come forma di vita da realizzare, come buon demone da cercare di ottenere nella prossima scelta di vita (ricordiamo il mito di Er); questa tendenza orienta già l'oggi, perché solo chi avrà vissuto rettamente potrà scegliere bene il proprio demone per la vita futura. Possiamo dire quindi che le indicazioni di metodo che Platone fornisce in merito alla forma di vita filosofica possono essere dedicate ad ogni persona, la quale magari non realizzerà questa forma di vita ora, ma si incamminerà verso di essa.

Anche in questo caso, se ci richiamiamo alla *Repubblica* (in particolare i libri VI e VII) troviamo un'altra indicazione e cioè quella che ci dice che il cammino che porta alla visione del Bene e del Bello (pensando anche al *Simposio* 210a-212a o al *Fedro* 243e-257b) è lungo, non si può pensare che possa essere raggiunto da tutti in un'unica vita.

Questo spiega anche perché, da un punto di vista della descrizione della quotidianità, Platone dica a colui che intraprende una forma di vita filosofica che tale vita presenta molte difficoltà e comporta fatica.

δεικνύναι δὴ δεῖ τοῖς τοιούτοις ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἶόν τε καὶ  
δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει.

A questa gente bisogna mostrare che cos'è davvero lo studio filosofico, e quante difficoltà presenta, e quanta fatica comporta.<sup>470</sup>

<sup>470</sup> Platone, *Epistola VII*, 340 b8-c.

Sottolineo che la filosofia si concretizza in una forma di vita fatta di azioni e pensieri conformi ad essa.

ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ, πράττων μὲν ἐν αἰστίσιν ἂν ἦ πράξουσιν, παρὰ πάντα δὲ ἀεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν ἥτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργάζηται·

Così vive e con questi pensieri, chi ama la filosofia: e continua bensì a dedicarsi alle sue occupazioni, ma si mantiene in ogni cosa e sempre fedele alla filosofia e a quel modo di vita quotidiana che meglio d'ogni altro lo può rendere intelligente, di buona memoria, capace di ragionare in piena padronanza di se stesso.<sup>471</sup>

Questa forma di vita è una scelta di metodo (il metodo della ricerca) che si accompagna alle particolari attività che ognuno compie. Possiamo quindi forse dire che Platone afferma che non si fa il filosofo di mestiere come i sofisti, o meglio, non si fa solo filosofia, ma ognuno dalla sua forma particolare di vita, e continuando a portarla avanti, cercherà di mettere in pratica lo stile filosofico.

Possiamo immaginare lo stile filosofico come fosse una luce che rende più nitidi i colori e le caratteristiche delle particolari forme di vita; non si sostituisce ad essi, ma fa sì che siano più veri, più belli e più giusti.

Questo stile insegna a pensare bene, nel senso di ragionare in "piena padronanza di se stesso" e non condizionato da stereotipi, pregiudizi o desideri di fama e gloria. Platone inserisce anche l'elemento della memoria che a noi potrebbe far sorridere, ma che per una cultura orale come quella greca è molto importante. Questo richiamo alla memoria rimanda, da un lato, al contesto culturale ma, dall'altro, alla questione del tipo di conoscenza filosofica di cui qui ci parla Platone e di cui parleremo nel paragrafo successivo.

Nel passo che stiamo commentando si dice anche che è necessario avere un maestro che indichi la via. Questo aspetto è molto importante perché sottolinea, di nuovo, come sia necessario essere inseriti in un contesto relazionale per ottenere la conoscenza ma, qui specialmente, indica l'importanza di una figura

---

<sup>471</sup> Platone, *Epistola VII* 340 d.

che sappia condurre nella giusta direzione. Con questa affermazione ci si riferisce al ruolo del Socrate maieuta, che attraverso il suo domandare conduce l'interlocutore verso la presa di coscienza dei propri errori ed al disvelamento del vero. Con questo passo Platone sottolinea la funzione pedagogica del metodo socratico, la sua direzionalità puntata al miglioramento del proprio interlocutore e la possibilità, grazie all'aiuto di una guida esperta, di liberarsi dalle catene dell'errore<sup>472</sup>.

Il maestro, tuttavia, non è facilmente accettato dagli interlocutori: questo aspetto è tematizzato nel mito della caverna<sup>473</sup>. Gli interlocutori sono disposti ad accettare un maestro tradizionale che impartisce delle nozioni e che istruisce in merito a delle tecniche, ma sono riluttanti<sup>474</sup> di fronte ad un maestro anti-tradizionale che chiede loro di rendere conto di sé, di analizzare le proprie false credenze e di liberarsi dalle illusioni.

"La liberazione dalle catene presuppone prendere atto del fatto che finora si era prigionieri di illusioni. Essa esige una conversione di tutto l'uomo (*Resp.* 518 c-d) e un cambiamento di prospettiva. Conversione (*periagoge*, 521 c) è da allora una parola d'ordine e un contrassegno della *paideia* platonica che conduce alla conoscenza e alla *eudaimonia*."<sup>475</sup>

Pochi sono in grado di accettare di mettere in atto questa conversione: i dialoghi socratici sono immagine, anche, delle resistenze che invece altri interlocutori mettono in atto per rimanere legati alle proprie posizioni. Non possono accettare la conversione non solo per ragioni teoriche ma per ragioni di ordine politico-sociale. Se riconoscessero di sbagliare e di condurre una vita inadeguata metterebbero a repentaglio il loro ruolo sociale, dovrebbero mettere in discussione l'ordinamento stesso della polis dovrebbero accettare di non ricercare fama, gloria e potere; moltissimi di loro non sono disposti a farlo.

---

<sup>472</sup> "Originale e importante è il fatto che ci si attenda dall'uomo un cambiamento fondamentale nella sua visione del mondo e l'idea che per questo egli abbia bisogno di un aiuto a lui esterno.", M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 88.

<sup>473</sup> Platone, *Resp.* 519a-521 b, 539d-541b.

<sup>474</sup> Seguendo il mito della caverna, perfetta immagine della stessa biografia socratica, sono pronti ad ucciderlo.

<sup>475</sup> M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 86.

Il Callicle del *Gorgia* è un personaggio che rappresenta chiaramente questi aspetti. Egli è consapevole che se accettasse quel che dice Socrate la società tutta dovrebbe cambiare e lui personalmente non potrebbe più portare a termine il suo progetto di carriera politica.

È importante, a mio parere, sottolineare che l'incapacità di vergognarsi pubblicamente dei propri errori e quindi anche l'incapacità della conversione non è dovuta principalmente a ragioni che hanno a che fare con le fedi e le teorie ma a ragioni ben radicate nel tessuto sociale di appartenenza, a ragioni che hanno a che fare con il potere, con il denaro e con il successo.

Tuttavia, anche se la situazione (pochissimi sono dotati di natura filosofica e pochissimi sono disposti a mettere in atto la conversione) è questa e Socrate e Platone ne solo consapevoli, Socrate è disposto a risalire la caverna per salvare gli uomini incatenati e Platone è disponibile a dedicare la vita nella scrittura di dialoghi, nella costituzione di una scuola, nella creazione di leggi e nel tentativo di mettere in atto una costituzione giusta.

## 5.6 La natura della conoscenza filosofica

La conoscenza filosofica nasce da una sinergia tra lavoro su di sé e un lavoro con gli altri, in comunità.

Il lavoro su di sé è dato dall'esercizio quotidiano, volto alla conoscenza e alla trasformazione di sé.

L'esercizio quotidiano serve per purificare e ravvivare un organo dell'anima che è rovinato ed accecato da altre occupazioni<sup>476</sup> e per provocare un mutamento esistenziale passando da un giorno tenebroso ad un giorno vero<sup>477</sup>.

In merito a questo è interessante, il passo 341 b5, dove Platone criticando Dionisio e coloro che trattano di filosofia solo in maniera superficiale, dice che non conoscono neppure se stessi.

ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες

---

<sup>476</sup> Platone, *Repubblica*, 527 e.

<sup>477</sup> Platone, *Repubblica* 521 e.

δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς.

Anche altri, io so, hanno scritto di queste cose, ma chi essi siano, neppure essi sanno.<sup>478</sup>

La pratica del filosofare, come esercizio su di sé, non può rimanere qualcosa di esterno rispetto alla persona che la pratica, qualcosa che non agisce come motore di trasformazione di sé, delle proprie opinioni, delle proprie modalità di ragionare.

Se così fosse sarebbe solo una filosofia fatta di formule, di definizioni, ma non un'attività in grado di innescare un cambiamento verso chi la pratica ed il mondo nel quale vive.<sup>479</sup>

Questo passo, probabilmente<sup>480</sup> si richiama al motto delfico, che ha molto a che fare con lo stile filosofico socratico, del "conosci te stesso".

A questo punto, dobbiamo fare attenzione a non inserire elementi interpretativi che possono riferirsi a periodi posteriori rispetto all'epoca di Platone; questo motto non sta ad indicare un ripiegamento su sé stessi, un'indagine quasi "psicanalitica" della propria interiorità; bensì ha a che fare con una consapevolezza dei propri limiti e delle proprie possibilità, con la richiesta di consapevolezza di sapere chi sei e che ruolo hai nel mondo e quindi che cosa devi fare.

Il lavoro su di sé è strettamente legato ad un lavoro con gli altri, non in termini di propedeuticità, ma di sinergia, di due vie che vanno all'unisono. Infatti, affinché la filosofia possa avere potere di cambiamento non solo sulla persona che la pratica ma anche sul mondo<sup>481</sup> deve avere a che fare con altre persone e deve

---

<sup>478</sup> Platone, *Epistola VII*, 341 b5.

<sup>479</sup> "Non è la conclusione racchiusa in una formula a garantire la padronanza di un determinato tema, ma il duraturo processo di comune discussione dialettico-verbale intorno ad esso.", M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino 2008, p. 83.

<sup>480</sup> Seguo qui l'ipotesi di Brisson, che vede in questo passo difficile da tradurre un'allusione al detto delfico. Cfr. Platon, *Lettres*, Paris 1987, p. 225-226 (nota 124).

<sup>481</sup> Per Platone, la persona che la pratica veramente è portata a realizzarla nel mondo; da una ricerca su di sé scaturisce un lavoro su di sé ma anche diretto verso gli altri, nel senso di avere un ruolo nella vita che si vive in società. Questo vale anche a livello politico; infatti se pensiamo alla struttura della democrazia ateniese, l'uomo incontrava la sua identità sociale, nella partecipazione alla vita politica. Questo apparentemente è un po' in contrasto con l'atteggiamento socratico verso la politica. A mio parere si tratta solo di due modalità differenti (quella degli ateniesi e quella di Socrate) per vivere l'esperienza di un agire nel e per il bene comune.

sperimentarsi in forme di vita associata.

Per questo, più volte nell'*Epistola VII*, Platone dice che senza amici non si può far nulla.

Questo, non vale solo a livello pratico-politico ma anche a livello gnoseologico.

Infatti la genesi della conoscenza filosofica risiede in un contesto relazionale di tipo dialogico<sup>482</sup>.

Certo, la conoscenza colta si manifesta, poi, nell'animo di ognuno, ma le condizioni per far sì che nasca, oltre ad un lavoro su di sé, sono la partecipazione ad un dialogo<sup>483</sup> con persone con le quali si condividono forme di vita quotidiana e con le quali si ha modo di dialogare per molto tempo.

Non è un caso che Platone abbia scritto dialoghi; essi rappresentano la viva generazione della conoscenza filosofica e non valgono solo a livello descrittivo di come quella conoscenza è avvenuta<sup>484</sup>; essi vogliono agire sul lettore o uditore, per far in modo che, lavorando su di sé e condividendo la quotidianità con i testi

---

<sup>482</sup> "Anche per essa è del tutto ovvio che la verità di una conoscenza deve affermarsi nel dialogo vale a dire contro ogni possibile obiezione.", H.G. Gadamer, *Studi Platonici I*, Casale Monferrato 1983, p. 242. Noto una vicinanza con l'interpretazione gadameriana, tuttavia egli sostiene che la forma dialogica rappresenti l'espressione della verità argomentativa, dimostrata, che quindi non può essere fissata in definizioni. Io invece sottolineo l'aspetto per il quale la verità filosofica è colta grazie all'interazione dialogica. Il dialogo, quindi, sia agito, sia letto, ha funzione di esercizio, di stimolo, per cogliere la verità.

<sup>483</sup> È un dialogo con sé e con gli altri. Dialogando con gli altri si pongono anche delle questioni a se stessi, gli altri sono lo stimolo per penetrare in se stessi ancora di più; dialogando con se stessi sorgono le questioni da discutere con gli altri. E via di seguito, in una struttura circolare. Solo intrattenendo un dialogo costante con sé e con gli altri non si rende la filosofia qualcosa di morto, fisso e immobile. "Un logos è vivente se e solo se si iscrive in un'anima e la costituisce anima pensante, sia se fatto dall'anima stessa sia se essa interiorizza il discorso di un altro a lei indirizzato per mezzo del soffio modulato o del papiro." M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, Napoli 2003, p. 27. È questo dialogare con sé e con gli altri che, oltre ad una serie di altre pratiche quotidiane da vivere in comunità, che rende la filosofia una pratica."(...) to study philosophy is to *do* philosophy, to ask its questions and struggle with its problems and difficulties. (...). It is this engagement, this struggle, which for Socrates was a way of life. It is in this struggle, he believed, that a person acquires wisdom: not through learning anything specific or tangible, but through changing in himself, by being caught up in philosophical difficulties and deepened by his accessibility to them.", "studiare filosofia è *fare* filosofia, porre domande e lottare con le loro problematiche e difficoltà. Questa è l'occupazione, questa è la lotta che fu lo stile di vita socratico. Era in questa lotta, lui credeva, che la persona acquisiva conoscenza: non imparando qualcosa di specifico o di tangibile, ma cambiando se stesso, essendo catturato da difficoltà filosofiche e scavando sempre più in sé per rendersi accessibile a loro.", I. Dilman, *Philosophy and the Philosophic Life. A study in Plato's Phaedo*, Macmillan 1992, p. 16.

<sup>484</sup> "La particolare forma letteraria, adottata da Platone nei suoi discorsi socratici, non è soltanto una trovata ingegnosa per divulgare le proprie "dottrine", essa ne è anche una profonda espressione - all'interno delle possibilità offerte dall'arte dello scrivere.", H. G. Gadamer, *Studi Platonici I*, Casale Monferrato 1983, p. 241.

platonici, possa raggiungere egli stesso quella conoscenza.

La conoscenza filosofica è quindi di natura relazionale, sociale e viene scoperta all'interno di una dimensione di ricerca, sì personale, ma anche comunitaria.

Questo, come ho già introdotto precedentemente, è uno dei motivi più forti per i quali Platone non abbia scritto trattati o proposto una filosofia sistematica<sup>485</sup> e per il quale non possiamo trovare nelle sue opere verità filosofiche poste in modo definitorio. Il rifiuto di Platone alla scrittura, quindi, è il rifiuto alla scrittura sistematica perché essa, nello stile, non rispecchierebbe la natura del filosofare da un lato, e dall'altro non potrebbe agire performativamente sul lettore-uditore.

Oltre a ciò, bisogna sottolineare che questo tipo di conoscenza viene colta d'improvviso (*exaiphnes*).

ῤῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima.<sup>486</sup>

Questo aspetto è immediatamente collegabile alla questione della comunicabilità della conoscenza filosofica. Sicuramente, una conoscenza colta in questo modo (d'improvviso) e con i determinati prerequisiti che abbiamo indicato (contesto dialogico, vita comune, esercizio su di sé, doti naturali, etc.) non può essere espressa con formule o definizioni fisse ed immobili. Tuttavia Platone sembra affermare che anche nella stessa forma dialogica scritta la conoscenza ottenuta non possa essere espressa. La ragione principale di questa negazione risiede nel fatto che il dialogare è la condizione che permette il raggiungimento della

<sup>485</sup> Pur essendo questo un carattere abbastanza comune dell'antichità. Spesso, da moderni, quando leggiamo opere di antichi e notiamo delle incoerenze, è perché ci aspettiamo che tali opere siano dei trattati sistematici. Proprio per trovare una ragione della presunta incoerenza dei testi antichi Hadot intraprese la sua ricerca e propose la tesi che i testi antichi fossero solo una parte della filosofia intesa come stile di vita del filosofo.

<sup>486</sup> Platone, *Epistola VII*, 341c4-d2.



conoscenza pur non essendo la conoscenza stessa. Questo, ci fa prendere le distanze da un Platone dogmatico e sistematico che ritiene di possedere verità positive da formulare a favore di un Platone che cerca di innescare nei suoi lettori e uditori, mediante il dialogo, la scintilla della verità. In questa interpretazione, Platone è fedele al Socrate maieuta, all'atteggiamento del maestro che consente ai propri allievi di scoprire la verità.

ἀλλ' οὐτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην  
ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ  
σμικρῶς ἐνδείξεως,

Ma io non penso che quello che si può chiamare un metter mano a tali argomenti sia un bene per gli uomini, tranne per quei pochi che son capaci di trovarli essi stessi, purché sia loro dato un piccolo cenno.<sup>487</sup>

La scintilla fa esperire a ciascun individuo la verità che è unica ed immutabile. Essa è stata in parte, ma mai sistematicamente, scritta nei dialoghi come "teoria delle idee". Non è stata scritta sistematicamente perché essa ha valore (nel senso che si può incarnare in una prassi) solo se esperita in prima persona.

Platone dice che se avesse voluto scrivere le sue teorie lo avrebbe fatto meglio di tutti ma ha scelto di non farlo. A mio parere questa scelta è dettata dal fatto che non voleva imporre il proprio atto di conoscenza filosofica come qualcosa di dato perché c'era il rischio che i suoi allievi non lo avrebbero ricercato e colto personalmente<sup>488</sup>. Solo se colto personalmente può essere vissuto in prima persona e messo in pratica; in questo contesto<sup>489</sup> sostengo che la ragione è educativa piuttosto che gnoseologica nel senso di limite dei mezzi conoscitivi e comunicativi.<sup>490</sup>

<sup>487</sup> Platone, *Epistola VII*, 341e.

<sup>488</sup> Oltre al fatto che poteva essere usato dai non filosofi come aveva fatto Dionisio con i suoi discorsi. Il requisito per poter cogliere la verità è essere veramente filosofo.

<sup>489</sup> Non posso sostenere qui che valga per l'intera gnoseologia platonica.

<sup>490</sup> Mi trovo d'accordo con quanto sostiene Isnardi Parente: "(...) la denuncia dell'estrema difficoltà di arrivare alla comunicazione ed espressione della verità anche attraverso il vivo discorso parlato: un atto di modestia teoretico. (...) . (...) in realtà al problema della comunicazione si intreccia di continuo quello della personale conquista del sapere filosofico, nella sua grande difficoltà intrinseca; ch'è poi lo stesso problema, sotto due diversi aspetti; la verità si conquista attraverso il colloquio ma, socraticamente, nasce dall'interno; la sua conquista è connessa alla comunicazione e insieme autonoma rispetto ad essa.", M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica*

Questo aspetto della necessità di vivere personalmente il risultato della ricerca dialogica è espresso, a mio parere, anche in altri testi, *Simposio, Fedro, Fedone, Repubblica* come, in alcuni di essi, l'aspetto del coglimento improvviso della conoscenza. Quest'ultimo è un atto vissuto personalmente che successivamente si incarna in una forma di vita condivisa. Anche qui l'esperienza personale non è mai scissa dall'esperienza comune. In questo caso il comune (il contesto dialogico) si trova come condizione per un coglimento conoscitivo improvviso e personale; non solo, si trova anche come incarnazione successiva, in una prassi di vita filosofica e politica.

Non sono portata ad intendere l'apice della conoscenza né come punto finale né come atto mistico<sup>491</sup>. Per il primo aspetto, credo sia ora chiaro come, per Platone, la conoscenza filosofica non sia fine a se stessa ma sia indirizzata ad una forma di vita comune, ad una prassi, ad un'etica e ad una politica, senza avere per questo un mero valore strumentale. Per il secondo aspetto, mi sembrerebbe spingere troppo Platone verso il neoplatonismo ma mi riservo di compiere successive ricerche in merito.

Riassumendo, possiamo dire con Platone, che non sono sufficienti doti naturali (buona memoria, capacità d'apprendere, affinità alle cose buone e giuste, etc.) o condizioni materiali (vita in comunità, dialogo, etc.), ma che è necessaria la loro sinergia e lo sforzo massimo che può fare un uomo per permettere che da queste

---

*nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 51.

<sup>491</sup> Bisogna intendersi su cosa si intende per "mistica". In Platone, infatti, potrebbe avere anche un significato diverso dall'usuale e cioè si potrebbe intendere un'estasi mistica individuale all'interno di un'attività di gruppo, si potrebbe intendere una visione (una *theoria*) oltre il *logos* sorta all'interno di una pratica dialogica."(...) che si tratti di una conoscenza estatica, di un'estasi, tuttavia, attiva e peculiare, prodottasi in una comunità di vita, attraverso l'indagine razionale del maestro e dei discepoli.", G. Colli, *Prefazione*, p. 133, in Platone, *Lettere*, Milano 1986, "È stato messo più volte in rilievo come nella eklampsis(greco) non vi sia niente di mistico, come essa si spieghi in termini di intuizione intellettuale, razionale. Di mistico no certo, secondo il significato usuale che al termine si dà; ma di profondamente religioso certo (...)", M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 98-99. Cfr. anche K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Milano 1991. Contrario ad un'interpretazione mistica è Pasquali che sostiene: "Ma un'illuminazione mistica non può progredire gradatamente: non appena la mente di Dante è percorsa da un fulgore in che sua voglia venne, la *Divina Commedia* cessa. Qui invece questo qualcosa, una volta nell'anima, nutre di sé stesso. E non sarà un caso che si dica *ek polles synousias ghignomenes kai tou syzen* in presente, chè la *synousia* e il *syzen* continuano ancora. E l'accento posto sul *syzen* è, se non già sfavorevole nettamente alla trascendenza, ma almeno neutrale: chè Platone in tutta la sua evoluzione ha considerato il distacco dai sensi condizione necessaria di una attività intellettuale, poco importa se dianoetica o trascendente.", G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1967, p. 78.

condizioni e prerequisiti si possa passare alla conoscenza stessa, improvvisa e luminosa come il fuoco:

(...) ὥστε ὅποσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνήμονες, οὐδένεσ τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατὸν οὐδὲ κακίας. ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μαθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας, μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, ὅπερ ἐν ἀρχαῖς εἶπον· μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην.

(...) perciò quanti non sono affini e congeneri alle cose giuste e alle altre cose belle non giungeranno a conoscere, per quanto è possibile, tutta la verità sulla virtù e sulla colpa, anche se abbiano capacità d'apprendere e buona memoria chi per questa e chi per quella cosa, né la conosceranno quelli che, pur avendo tale natura, mancano di capacità d'apprendere e di buona memoria. Infatti insieme si apprendono queste cose, la verità e la menzogna dell'intera sostanza, dopo gran tempo e con molta fatica, come ho detto in principio; allora a stento, mentre che ciascun elemento (nomi, definizioni, immagini visive e percezioni), in dispute benevole e in discussioni fatte senza ostilità, viene sfregato con gli altri, avviene che l'intuizione e l'intellezione di ciascuno brillino a chi compie tutti gli sforzi che può fare un uomo.<sup>492</sup>

Non volendo qui addentrarmi sugli aspetti legati all'interpretazione delle dottrine non scritte<sup>493</sup>, accenno solo che essi possono essere presi come riferimento testuale anche per un'altra interpretazione, quella per la quale la forma dialogica è l'espressione del processo che conduce alla genesi della conoscenza filosofica. Questi passi possono essere interpretati non come piena espressione della teoria della conoscenza platonica ma come teoria della conoscenza attraverso il dialogo;

<sup>492</sup> Platone, *Epistola VII*, 344 a5-c1.

<sup>493</sup> Gli ultimi passi ai quali mi sono riferita ed i passi che nel testo li seguono sono tra i passi utilizzati dall'interpretazione delle dottrine non scritte.

essi rappresentano anche una teoria dell'insegnamento<sup>494</sup> e del coglimento della verità reciproco tra i dialoganti.

Come sottolinea Gadamer, qui non stiamo parlando del tipo di conoscenza certo e necessario della matematica; il tipo di conoscenza che l'uomo può raggiungere attraverso il dialogo non è né certo, né garantito (nel senso che necessariamente si coglierà la verità filosofica). Questo è il motivo per il quale Platone qui pone i limiti della conoscenza filosofica.

Ci sarebbe ora da chiedersi se questi limiti sono dovuti alla particolare modalità di conoscenza (e cioè quella dialogica) o se appartengano ad ogni tipo di conoscenza filosofica; non è questo però il luogo dove lo posso fare.

Posso invece sostenere che i limiti interni alla modalità dialogica sono facilmente rintracciabili nelle condizioni che la permettono.

Infatti, come scrivevo precedentemente, è necessario un congiunto lavoro su di sé di ciascun dialogante e una vita vissuta in comunità dove i dialoganti possano condividere aspetti quotidiani. Questi fattori non sono facilmente realizzabili e nemmeno è possibile definire con certezza quando una persona ha fatto e continua a fare un buon lavoro su di sé e di comunione con gli altri. Non è possibile avere un parametro di giudizio certo dal momento che ciò che si andrebbe a giudicare ha a che fare con l'interessa esistenziale del dialogante e non solo alle sue capacità logico dialettiche.

Oltre a questo, c'è il problema del linguaggio<sup>495</sup> che l'uomo adopera per esprimere le verità colte (il quinto<sup>496</sup>), che, come dicevo prima, può portare alla questione delle dottrine non scritte. Una linea interpretativa per me più interessante può condurre alla questione che non unicamente il linguaggio che adopera definizioni e formule è inappropriato per esprimere le verità filosofiche ma che forse anche il linguaggio che usa il dialogo, pur essendo di gran lunga migliore rispetto al precedente, non è sufficiente.

---

<sup>494</sup> "In realtà la cosiddetta gnoseologia dell'exkursus non è affatto una teoria della conoscenza, bensì una teoria dell'insegnamento e dell'apprendimento, messa alla prova nel dialogo filosofico, didattico e polemico.", H. G. Gadamer, *Studi Platonici I*, Casale Monferrato 1983, p. 244.

<sup>495</sup> Su questo tema, cfr. F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, pp. 200-244, C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994, pp. 3-18.

<sup>496</sup> Per una lettura di cosa si intenda per "quinto" all'interno dell'*Epistola VII*, cfr. L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966, pp. 85-108.

Isnardi Parente sottolinea come nel passaggio improvviso dal dialogo comunitario al coglimento della verità ci sia un passaggio dalla *dianoia* al *nous*. La *dianoia* è discorsiva e trova la migliore espressione nel dialogo tra interlocutori, il *nous*, invece, è oltre il linguaggio. Dal momento che la conoscenza è appresa mediante il *nous*, essa non può essere espressa linguisticamente<sup>497</sup>.

Questa posizione è convincente ma non risponde alla presenza di teorie e di verità esposte nei dialoghi platonici. È vero che esse non sono espresse in maniera dogmatica e sistematica ma comunque in un certo modo sono esposte.

Una soluzione a questa *impasse* sarebbe, abbracciando una lettura scettica, ritenere che la teoria delle idee non sia la verità proposta da Platone oppure ritenere che la verità scoperta da Platone sia solo il Bene che è oltre l'essere. Così facendo, però, si andrebbero a misconoscere le esigenze etico-politiche di Platone nell'espone una conoscenza certa a cui riferirsi per contrastare il relativismo dei suoi tempi.

Platone in questa epistola ci dice quali sono le condizioni necessarie per cogliere la verità in maniera dialogica, ma non può assicurarci sulla buona riuscita. Possiamo quindi dire che la conoscenza filosofica non è garantita.

Secondo Gadamer, Platone al termine della sua vita, compie un'autocritica della filosofia<sup>498</sup> in merito alla possibilità della filosofia di conoscere la verità.

Isnardi Parente, come Gadamer, sottolinea i limiti dei mezzi di comunicazione, ma sostiene che essi non vadano ad incidere anche sulle possibilità di attingimento della conoscenza (espressa nell'*Epistola VII* come il quinto<sup>499</sup>). La

---

<sup>497</sup> "L'idea della voce, della parola parlata sensibilmente, del dialogo concreto e reale, è così strettamente connessa a quello del pensiero, che lo stesso pensiero finisce col configurarsi nella forma del dialogo, con l'avvertenza che ad esso manca però un elemento importante, la voce, la traduzione in termini di comunicabilità. È insomma la nota di una carenza (*logos aneu phones*), di qualcosa che il pensiero ha in meno rispetto al discorso vivo del dialogo parlato. Ma tutto questo, vale, si badi, per la *dianoia*. perché essa è un tipo di pensiero-ragionamento che si vale ancora di un certo linguaggio interiore, di articolazioni e passaggi; il *nous*, intuizione immediata, non richiede più queste articolazioni, o altrimenti si negherebbe come intuizione. Il *nous* ha quindi decisamente oltrepassato il linguaggio.", M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970.

<sup>498</sup> Celebre, a questo riguardo, l'interpretazione di Gadamer, Cfr. H.G. Gadamer, "Dialettica e sofistica nella settima lettera di Platone", in *Studi Platonici 1*, Casale Monferrato 1983, pp. 237-268.

<sup>499</sup> "πέμπτον δ' αὐτὸ τίθεναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν", "come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile e veramente reale." Platone, *Epistola VII*, 342 b.

conoscenza è attingibile dall'uomo ma non è comunicabile<sup>500</sup>. Essa si compie attraverso una chiara intuizione immediata, sorta grazie ad una propedeutica dialogica ma altra rispetto ad essa<sup>501</sup>. Il discrimine è quindi dato dal ritenere che la conoscenza delle cose ultime sia di tipo dianoetica o di tipo noetica.

Stenzel<sup>502</sup> è contrario all'interpretare questo tipo di conoscenza come conoscenza noetica, ritenendo, al contrario, che sia di origine dianoetica.

Altri, specialmente tra gli esoteristi, ritengono che l'impossibilità della comunicazione della conoscenza non sia di ordine onto-gnoseologico, bensì di ordine morale<sup>503</sup>. Vi è la preoccupazione che la conoscenza espressa non possa essere compresa.

Stenzel sottolinea come la conoscenza del Bene non venga espressa, perché essa, invece, può solo venire esperita<sup>504</sup>. Evidenzia, così, la finalità pratico-politica<sup>505</sup> della filosofia platonica.

L'aspetto dell'impossibilità di esprimere la conoscenza acquisita è stato considerato come uno degli aspetti fondamentali per negare l'autenticità dell'*Epistola VII*<sup>506</sup>. Queste ultime questioni condurrebbero ad una rilettura della

---

<sup>500</sup> "Ci avviamo con questo alla conclusione dell'*excursus*; e si ritorna al problema su cui esso si è imperniato inizialmente, quello della comunicazione del vero da uomo a uomo nella diurna *synousia*. Quelli che ascoltano, dice l'autore della lettera, credono a volte che il filosofo, nel provarsi ch'egli fa a comunicare, non sappia ciò che intenderebbe dire; ma ciò avviene perché essi ignorano che talvolta non l'anima, la più profonda coscienza di chi parla o scrive è in fallo, ma solo i suoi fragili mezzi di comunicazione e di espressione.", M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 95.

<sup>501</sup> "I mezzi sono continuamente, perennemente fallibili; non solo i mezzi della parola scritta, giacché anche il discorso può irrigidirsi in formule, può perdere, se non è alimentato dal colloquio o dalla *synousia*, il suo valore di veicolo del vero. Eppure è solo attraverso il discorso che l'illuminazione razionale può raggiungersi; l'*excursus* si chiude proprio con la affermazione finale che nell'animo provato attraverso il lungo esercizio si fa al fine una chiarezza intuitiva, una conoscenza di natura immediata. Tutto il resto, tutti i gradi di conoscenza aventi rapporto con il sensibile, non sono che preparatori e propedeutici; (...)", *Ibidem*, p. 97.

<sup>502</sup> J. Stenzel, *Platone educatore*, Bari 1966.

<sup>503</sup> Per una ricognizione, cfr. G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1967, p. 88, il quale sottolinea che a suo parere al fondo dell'impossibilità di esprimere questo tipo di conoscenza vi sia, da parte di Platone, una cura educativa nei confronti dei propri interlocutori.

<sup>504</sup> "(...) il bene nel pieno senso della parola collega gli uomini, ivi la comunicazione scritta non è più necessaria, è un'esperienza.", J. Stenzel, *Platone educatore*, Bari 1966, p. 303.

<sup>505</sup> "Molti arrivano perfino a richiamarsi a Platone, in questa aspirazione a un qualche cosa che dovrebbe risiedere al di là del sapere e della conoscenza. Platone ha in realtà dimostrato che nel sapere non è certo suprema meta il sapere stesso, ma che tale meta suprema non può essere raggiunta se non attraverso il sapere, ove non lo si abbandoni mai, e si sia decisi a seguirlo in ogni istante fino in fondo.", *Ibidem*, p. 314.

<sup>506</sup> Cfr. L. Brisson (ed.), *Platon, Lettres*, Paris 1987, p. 149.

gnoseologia ed ontologia platonica che va oltre il contesto dell'*Epistola VII*, proprio di questo capitolo; spero di poterle approfondire in un altro lavoro.

### 5.7 Vita politica e vita teoretica

È posizione abbastanza condivisa il considerare che in Platone la vita teoretica e la vita politica debbano appartenere alla medesima persona mentre in Aristotele a due persone distinte. Sia in Platone sia in Aristotele la felicità è identificata nella vita teoretica, tuttavia in Platone, a causa della rilevazione della degenerazione dei suoi tempi, è presente l'urgenza di un'attivazione politica affinché questa felicità possa appartenere alla *polis*. Il filosofo, pur potendo vivere contemplando la luce del sole, decide di ridiscendere nella caverna per salvare gli altri uomini. Già nel primo libro della *Repubblica* è presente questa idea quando Socrate dice che gli uomini onesti decidono di governare a causa dell'inadeguatezza morale dei governanti attuali:

ἦν δείσαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίοις. ἐπεὶ κινδυνεύει πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν ὥσπερ νυκτὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ' ἂν καταφανὲς γενέσθαι ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ· ὥστε πᾶς ἂν ὁ γινώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἔλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν.

E vanno allora al governo non perché lo stimino un bene per loro o perché pensino di trovarvi un piacere, ma perché lo considerano necessario e non hanno modo di affidarlo a persone migliori di loro e nemmeno simili. Perché, se mai esistesse uno stato di persone dabbene, si farebbe forse a gara per sottrarsi al governo, come adesso per accedervi, e vi risulterebbe evidente che in realtà un vero uomo di governo per sua natura non mira al proprio utile, ma a quello del suddito: sicché ogni persona prudente preferirebbe avere vantaggi da un'altra che incontrare noie per procurarli a lei.<sup>507</sup>

<sup>507</sup> Platone, *Resp.* I, 347c5-d8.

### 5.7.1 Un confronto con Aristotele

Vi è un'interpretazione interessante che tende a mostrare come anche in Aristotele ci fosse una profonda tensione alla prassi e come questo tema fosse connesso al tema della felicità.

Espongo ora i passi nei quali è possibile rintracciare la posizione aristotelica e fornisco dei riferimenti in merito all'interpretazione a cui mi riferisco per poter poi, grazie ad un confronto con la posizione aristotelica, presentare la posizione platonica.

Dal momento che la felicità è un'attività secondo virtù è molto importante domandarsi in quale forma di vita (*bios*), in quale attività specifica (*ergon*), essa si incarni. La felicità infatti non è solo un possesso o una disposizione, come pensavano gli accademici, ma è un'attività che si articola in termini di *energeia* e di *praxis*.

È quindi di primaria importanza domandarsi quale sia l'attività propria dell'essere umano che lo determina differenziandosi da quella propria degli animali. Secondo Aristotele la caratteristica propria dell'uomo è l'intelletto<sup>508</sup>, il quale nel caso della felicità trova forma nell'agire virtuoso<sup>509</sup>. Differenziandosi dagli accademici, Aristotele sostiene che la felicità non è la sola virtù, ma l'agire seguendo essa, l'agire eccellente. La virtù senza l'*ergon* è solo una *hexis*, una

---

<sup>508</sup> "(...) gli uomini, al pari di realtà di altro genere, hanno un *ergon*, un'attività caratteristica, la quale consiste nel vivere secondo ragione, funzione dell'anima che caratterizza gli uomini contrapponendoli agli animali e alle piante. Quello che è proprio di un *ergon* ha un'*arete* corrispondente, una dote o una modalità per ben realizzarla. Negli uomini l'*arete* coincide, naturalmente, con la virtù. (...) Aristotele rifiuta la virtù quale candidato alla felicità, ma l'accetta quale proprio candidato all'attività virtuosa di tutta la vita. (...) Lo *Stagirita* ritiene che sia di rilevanza cruciale che la felicità sia l'*attività* virtuosa e non solo lo stato dell'essere virtuosi.", J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1997, p. 502.

<sup>509</sup>"Living is the enactment or activity, the *energeia* of the soul. Living indicates the soul at work, carrying out its task, its *ergon*. (...).

Now, living well, that is, according to excellence, means to life fully, to actualize one's potential completely: to be fully who or what someone or something is. Accordingly, living well indicates that the soul carries out its work excellently.", "Il vivere è la messa in scena o l'attività, l'*energeia* dell'intelletto. Vivere indica l'intelletto in azione, eseguendo il suo compito, il proprio *ergon*. (...).

Ora, il vivere bene, che in accordo con la virtù significa vivere pienamente, è l'attualizzare completamente il proprio potenziale: per essere completamente ciò che ognuno o ogni cosa è. Di conseguenza, vivere bene indica che l'intelletto svolge il suo compito eccellentemente.", C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008, p. 91.



disposizione, che può essere addormentata. È come se, seguendo il paradigma di potenza e atto, la sola virtù fosse ad uno stadio di potenza che necessita di essere attualizzata per vivere una vita felice.

“La felicità, (...), è un essere-in-azione, è un tipo di *praxis*. Lontana dall'essere una forma di inerzia, essa è un essere-in-azione caratterizzato dall'eccellenza e dal rendere manifesto il *logos* nell'azione.”<sup>510</sup>

“(...) la felicità è un modo di vivere, cioè un tutto organico cui Aristotele dà il nome tradizionale di *bios* (...). (...) In ogni tipo di *bios* è presente un tipo di attività virtuosa che prevale sugli altri e li subordina, in qualche modo, a sé. Tale particolare attività virtuosa non esaurisce il *bios*, né è il fine di ogni altra attività buona, ma caratterizza il modo di vita e permette di valutare l'individuo che si dedica ad esso attraverso le istituzioni sociali chiamate da Aristotele “lode e biasimo”.<sup>511</sup>

Le forme di vita possono essere disposte in una scala di valore crescente in base al valore della azioni che le caratterizzano. Ci sono varie forme di vita ed ognuna è caratterizzata da un'attività principale diversa<sup>512</sup>; una stessa persona tuttavia non può vivere contemporaneamente più forme di vita, se non in archi di tempo (la nozione di *bios* richiede una certa durata) diversi.

Le due forme di vita principali alle quali si riferisce Aristotele sono la vita teoretica e la vita politica, avendo scartato la vita dedita ai sensi come vita felice. Tuttavia Aristotele non è prescrittivo nel senso di promuovere il fatto che tutti per essere felici debbano diventare o filosofi o politici; egli, infatti, sottolinea come la felicità sia l'attualizzare le potenzialità dell'individuo, proprie di ognuno e che questo rappresenti il fine, il bene, di ogni individuo.

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, “Happiness, (...) is a being-at-work, a matter of *praxis*. Far from a detached inertness, it is a being-at-work characterized by excellence and making manifest *logos* in action”, “La felicità, (...) è essere-in-azione, è un tipo di *praxis*. Lontana dall'essere una distaccata inerzia, è un essere-in-azione caratterizzato dalla virtù e che rende manifesto il *logos* nell'azione.”, , p. 96.

<sup>511</sup> C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, p. 310

<sup>512</sup> Anche se non bisogna cadere preda del riduzionismo come sembra faccia Platone nel *Filebo* e nel *Fedro*, nel momento in cui descrive la vita dedita al piacere e la vita dedita alla contemplazione, ritenendo che ci sia una forma di vita che si dedica ad un'unica attività: Aristotele ritiene che sia necessario pensare ad un complesso di attività diverse.

Nel passo 1101 b33-a8 dell'*Etica Nicomachea*, all'interno della discussione della necessità o meno dei beni esterni per la felicità e della possibile perdita della felicità collegata ad una perdita di essi, possiamo trovare un'indicazione importante al riguardo. Infatti Aristotele dice:

Noi riteniamo che l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato, e lo stesso vale per tutti gli artigiani.<sup>513</sup>

Da questo passo possiamo dedurre che Aristotele pensasse che ognuno, a partire dalle proprie potenzialità e dalla situazione nella quale si trova, possa, grazie all'intelligenza pratica (*phronesis*) e mettendosi in azione, essere felice oltre che essere se stesso<sup>514</sup>.

Esemplificando, Aristotele non dice che ognuno deve diventare filosofo o politico e che anche chi per natura ha le potenzialità per diventare un artigiano deve, per essere felice, diventare filosofo o politico; al contrario dice che chi ha le potenzialità per diventare artigiano deve attualizzarle e nel modo migliore perché questa è la sua virtù che è parte della felicità. La virtù in questo caso è un'azione di sviluppo di sé, non è uno stato naturale.<sup>515</sup>

Senza addentrarci nella questione di come un individuo possa capire quale forma di vita rappresenti l'attuazione delle proprie potenzialità, vorrei sottolineare che

---

<sup>513</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1101 b33-a8.

<sup>514</sup> "Secondo Aristotele il bene di un ente risiede soprattutto nell'attività e nell'essere in atto dell'ente stesso. Infatti in ciò principalmente consistono la sostanza e l'essenza di ogni ente. L'importanza dell'*ergon* non consiste quindi nell'essere inserito in un contesto organico o nel valere da strumento, ma nel fatto che attraverso l'*ergon* si esprime soprattutto ciò che un ente è.", C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, p. 270.

<sup>515</sup> In merito a questo, Annas sembra avere una posizione differente: "Se mi chiedo perché non sia divenuta virtuosa, potrei ben lamentarmi del fatto che il mio vicino abbia goduto di una migliore posizione di partenza, essendo stato dotato di migliori impulsi naturali. Aristotele, però, non ritiene che questa differenza influisca sulle questioni di responsabilità: io sono del tutto responsabile, degna di biasimo, ecc. per non essere divenuta virtuosa al pari di chi possieda un temperamento naturale migliore, ma potremmo ben chiederci perché la differenza naturale, se questa sia operativa nel processo per diventare veramente virtuosi, non debba essere operativa relativamente alla responsabilità e al biasimo.", J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1997, p. 513.

tuttavia Aristotele non sostiene una posizione per la quale la felicità sia un fatto individuale, sia nel senso di essere unicamente attuazione di qualcosa di fortemente specifico di ciascun individuo, sia nel senso che possa essere solo di uno e non di molti; sostiene, invece, che la felicità di ogni essere umano, oltre alle caratterizzazioni personali che determinano nello specifico la forma di vita, sia l'agire virtuoso retto da *phronesis* e per questo l'indagine intorno alla felicità ha a che fare con l'etica e cioè con la descrizione di un modo di vivere buono e giusto.

Ma, di nuovo, in quale forma di vita, in quale attuazione della virtù, si trova la felicità?

L' *Etica Nicomachea* annovera due forme di vita felice, la vita teoretica e la vita politica e in X 7-10 sottolinea come la vita teoretica sia ad un livello superiore rispetto alla vita politica.

La vita politica è la vita dedicata al prendersi cura del bene comune ma è anche collegata all'onore e alla reputazione, al desiderio di magnificenza e di riconoscimento. È quindi inserita all'interno di un sistema di apparenze e può degenerare in una forma di vanità e gloria e questo costituisce il suo limite.

La vita teoretica è la vita dedicata alla verità e alla ricerca della sapienza. La sua attività propria è la contemplazione (*theoria*) cioè la capacità di vedere oltre la fantasmagoria del mondo umano.

Tuttavia il definire la felicità come un'azione virtuosa non ci permette di intendere la vita teoretica come un'estraniamento dal mondo, come una forma di vita totalmente apolitica ovvero isolata dalla *polis* e il fatto che la parte finale dell'*Etica Nicomachea* sia il preludio<sup>516</sup> della *Politica* non ci permette di considerare la vita teoretica staccata totalmente da quella politica.

Le interpretazioni di Natali e Baracchi permettono di trovare una via d'uscita a questa *impasse*.

Carlo Natali nel capitolo quinto ("La nozione aristotelica di felicità") di *La saggezza di Aristotele*<sup>517</sup> dopo aver sostenuto che Aristotele nell'*Etica*

---

<sup>516</sup> "It is a prelude to politics understood as the continuation and highest accomplishment of ethics.", "È un preludio alla politica intesa come la continuazione e il più alto completamento dell'etica.", C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008, p. 295.

<sup>517</sup> Carlo Natali, *La saggezza di Aristotele* Napoli 1989.

*Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia* propone un certo modello di vita come il migliore e cioè la superiorità della vita intellettuale rispetto alla vita politica, dimostra che, tuttavia, entrambe le forme di vita sono portatrici di felicità, anche se con gradi di perfezione diversi.

Si distanzia quindi da altre interpretazioni (Ross, Greenwood, Gauthier e Hardie) che fanno della sola *theoria* l'unica componente della vita felice sulla scorta di *Etica Nicomachea* X 6-8, sostenendo con Cooper che l'espressione "virtù completa" (*hole arete*) indichi un insieme le cui parti sono sì la *theoria* ma anche la *phronesis* e ricordando che la felicità non può essere slegata dalle concrete situazioni di vita di ciascuno, essendo attività secondo virtù.<sup>518</sup> Natali ricorda anche che la forma di vita filosofica proposta dai peripatetici delle prime generazioni non è la vita del filosofo chiuso dentro la scuola filosofica, la quale è un espediente organizzativo per permettere la contemplazione. La vita felice è quindi composta da parti e Natali<sup>519</sup> sostiene che in Aristotele non ci sia un'equiparazione di tutte le attività che compongono il complesso "vita felice" ma che vi sia una massimizzazione di una di esse.

“(...) la “vita felice” aristotelica è un equilibrio ponderato di componenti che hanno diverso grado di rilevanza e *timè*; un uomo si realizza più compiutamente se dà maggiore spazio alle sue capacità più degne di stima. Ciò permette di capire anche perché il *bios* teoretico e il *bios* pratico sono due modelli di vita felice diversi e non

---

<sup>518</sup> Questo permette di affermare che anche la *theoria*, essendo parte di una vita felice, sia un'attività, un qualcosa di pratico e non un'astrazione dal mondo. In merito a questa tematica, a mio parere, sono molto interessanti i testi di Pierre Hadot dove interpreta il teoretico come qualcosa di pratico e divino e quindi collegato ad un esercizio spirituale. Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998, p. 78 e P. Hadot, *Esercizi Spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, pp. 79-80.

<sup>519</sup> In merito a ciò Natali si confronta con la posizione etica di Rawls per il quale “il piano razionale di vita” è un modo di programmare il proprio presente e il proprio futuro in relazione ad un complesso di desideri e di preferenze date e che variano da persona a persona e il cui scopo è la felicità come realizzazione armonica delle principali aspirazioni dell'individuo. Per Aristotele, oltre al fatto che non ogni *bios* è razionale, non c'è una realizzazione armonica delle principali aspirazioni di un individuo, mettendo una parità tra le potenzialità; Aristotele sostiene che ci sia una scala di valori secondo la quale alcune attività sono migliori di altre come ad esempio, chi si dedica a curare i lebbrosi, e trova felicità in questa attività, è migliore e più stimabile di chi organizza soddisfacentemente la propria vita intorno al giocare a poker. Sono pienamente d'accordo con questa interpretazione e aggiungo anche che questa scala gerarchica di attività è presente anche nella concezione Aristotelica dell'amicizia, dove l'attività che si svolge con gli amici e che permette una felicità comune data dalla condivisione, non è un'attività qualsiasi ma l'attività propria del condividere una *theoria*.

mediabili, anche se entrambi sono modi di essere felici, in modo più o meno perfetto o completo. In ciascuno di essi la realizzazione dell'attività prevalente, contemplazione o vita politica, è tale da impedire, o almeno limitare fortemente, la realizzazione che caratterizza il *bios* opposto.”<sup>520</sup>

La forma di vita di virtù completa comprende l'esercizio della *theoria* come sua attività principale e ciò comporta che le altre attività, come l'esercizio di altre virtù sia ridotto. La forma di vita che promuove l'esercizio delle virtù politiche, invece, con difficoltà potrà essere dedita anche alla contemplazione dal momento che gli impegni materiali e le sue derive di propensione alla fama e alla gloria non conducono ad una tranquillità necessaria per la contemplazione. Per Aristotele, la vita politica è una vita felice, è una felicità “umana”, ma non la migliore, non la forma di vita “divina”, nel senso che attualizza la parte divina o migliore di noi, e cioè la contemplazione intellettuale (*nous*). Aristotele non fornisce un imperativo a massimizzare la *theoria* bensì fornisce un modello il quale sarà attuabile a seconda delle situazioni più o meno favorevoli ad essa e alle delle propensioni dell'individuo.

Anche se vi è una separazione tra vita politica e vita di riflessione filosofica in quanto forma di vita attuabile nello stesso arco di tempo da un singolo individuo, Natali sostiene che non ci sia una totale impermeabilità tra le due forme di vita dal momento che ritiene:

“(…) vi sia una base di virtù sociali e comunitarie, come la giustizia, il pudore, l'affabilità, la temperanza, il coraggio e via dicendo, le quali siano implicitamente comprese in entrambi i *bioi*.”<sup>521</sup>

Queste virtù tuttavia non hanno un mero valore strumentale nella vita filosofica e nella vita politica, ma hanno un valore per se stesse, essendo espressione dell'intelligenza pratica, della *phronesis*. Comunque, se si considerano i rapporti che intercorrono tra *phronesis* e *sophia* (che è propria della vita teoretica) essi sono di subordinazione della prima sulla seconda.

Natali riferendosi anche ad *Etica Eudemia* I 4 e 5 ricorda che Aristotele non

<sup>520</sup> C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, pp. 311-312.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 285.

sceglie tra vita teoretica e vita pratica, ma che le contrappone a quella rivolta solo verso i beni esterni. Al contempo sottolinea che è un errore ritenere che la felicità sia una mescolanza di queste due forme di vita:

“La vita migliore non consiste quindi in una vita mista teorico-pratica, come si è pensato da Ario Didimo in poi, cioè nel contemplare e insieme di occuparsi un poco di politica, ma consiste nel contemplare, e nell'attuare insieme le virtù del carattere compatibili con il primato della contemplazione e necessariamente legato ad esso, non come mezzi a fine, ma come parte di un'attuazione armonica della personalità del filosofo. In conclusione quindi Aristotele non propone un modello di vita in cui vengono mediate le opposte esigenze del *bios theoretikos* e del *bios politikos*, ed è anzi dubbio che due modi di vita come quelli descritti da Aristotele siano mediabili. Essi non sono infatti due elementi della vita umana, come la “teoria” e la “prassi”, o l'“intelletto” e il “piacere” del *Filebo* di Platone, che possono diventare ingredienti di un insieme più complesso. Sono invece due organizzazioni armoniche di beni, di attività, di “valori” (per così dire) e di fini, per molti aspetti reciprocamente opposti ed incompatibili. Gli atti virtuosi, nel senso delle virtù del carattere, come coraggio, generosità ed affabilità rientrano in entrambi questi modi di vita, e per questo (...) Aristotele può oscillare tra due formulazioni della definizione della felicità: “vita secondo virtù completa” e “vita secondo la virtù più perfetta”. Molti hanno trovato queste due formulazioni tra loro incompatibili, ma noi non crediamo che lo siano.”<sup>522</sup>

Nel fornire un'interpretazione del legame che sussiste tra la vita dedita alla contemplazione<sup>523</sup> e la vita dedita all'azione politica, Claudia Baracchi nei capitoli due e quattro di *Aristotle's Ethics as First Philosophy*<sup>524</sup> analizza i significati di alcune parole (*eudaimonia*, *theoria*, *nous*, *logos*, *energeia*, *ergon*, *bios*, *koinon*, *theion*, *arete*, *psyche*, etc.) presenti nella definizione aristotelica di felicità o correlate ad essa, mostrando che all'interno del loro nucleo semantico è sempre presente un richiamo alla *praxis*.

---

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>523</sup> Baracchi preferisce tradurre *bios theoretikos* con “vita dedita alla contemplazione”, invece di “vita teoretica” o “vita intellettuale” per sottolineare l'aspetto pratico di questa forma di vita. Natali invece, se accetta di tradurre *theoria* con “contemplazione”, preferisce non fare lo stesso con l'aggettivo *theoretikos* perché a suo parere può richiamare a contesti contemporanei di religiosità.

<sup>524</sup> C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008.

Grazie a questa procedura, Baracchi può dimostrare come nel testo aristotelico sia presente una stretta unione tra vita contemplativa e vita politica nel senso che la politica è la degna attuazione della contemplazione che a sua volta è un qualcosa di pratico e mai scisso dalla realtà mondana.

Naturalmente il mostrare il legame con la *praxis* non è un ridurre tutti i concetti ad essa bensì mostrarne l'implicazione pratica: ad esempio quando semantizza “il pensare”<sup>525</sup> sostiene che esso non significhi “azione” ma che non possa essere separato da essa, se non solo nel discorso (*logos*) e provvisoriamente. Sostiene<sup>526</sup> che la sfera del pratico non sia qualcosa di opposto al teoretico ma che esso esprima il momento nel quale l'intelletto ha un'intuizione contemplativa<sup>527</sup>, il momento nel quale la ragione è in esercizio.

In merito all'intelletto e alla pratica della contemplazione, Baracchi sottolinea il legame dell'umano con il divino, nel senso che interpreta la contemplazione intellettuale come il movimento dell'umano che supera se stesso proiettandosi oltre sé stesso.<sup>528</sup> Questo permette che lo stesso umano non venga identificato con il solo individuo finito. L'individuo è costituzionalmente attraversato da accadimenti concomitanti che lo rendono un luogo di relazioni, che fanno sì che si determini nelle relazioni che intrattiene con i familiari, con gli amici<sup>529</sup>, con il mondo e che lo rendono in qualche modo “immortale” rispetto alla propria finitezza. Dal momento che l'uomo trova la felicità in ciò che fa, anche il suo essere è dato dalle sue attività e dalle relazioni che intrattiene.

Da un punto di vista sociale questo comporta che l'uomo viva in una *polis*, in comunità con altri individui e da un punto di vista etico che si generi empatia tra gli individui, o come dice la Nussbaum:

---

<sup>525</sup> “reason”, “thinking”.

<sup>526</sup> Con riferimenti interni all'opera aristotelica, tratti specialmente dalla *Politica*. In questo caso cfr. *Politica* 1325b 14-23.

<sup>527</sup> “contemplative insight”.

<sup>528</sup> Per questa interpretazione Baracchi si riferisce agli studi di Pierre Hadot sulla contemplazione aristotelica come coincidenza con il divino.

<sup>529</sup> Questa questione è posta da Aristotele nel momento in cui si domanda se l'uomo felice può perdere la propria felicità nel momento in cui venissero a mancare i beni esterni non solo nella vita del singolo individuo ma anche in quella dei suoi discendenti. Aristotele pone il problema di un individuo che si espande oltre alla propria vita finita, anche se la risposta che lui fornisce è che la possibilità di perdita dei beni esteriori da parte dei discendenti non inficia la felicità dell'individuo. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1100a10-b11.

“Aristotele non crede che la persona buona, la persona che attua la saggezza pratica, “basti a sé stessa” per il conseguimento dell'*eudaimonia*, e che quindi sia impermeabile alla sofferenza e alla paura. Egli è convinto che sia *giusto* soffrire per la perdita dell'amico, poiché questo costituisce un riconoscimento dell'importanza del legame e della persona.”<sup>530</sup>

Riferendosi alla *Politica*<sup>531</sup> Baracchi ricorda che l'individuo è una comunità (paragone con la *polis*), che l'uno è molti e che la struttura del pensare è analoga agli scambi che avvengono all'interno di una *polis* anche nei momenti nei quali l'individuo non è insieme ad altri individui; la *polis* è ciò che permette all'individuo di realizzare se stesso, di realizzare i propri potenziali, incluso la capacità di contemplare.

Poste queste premesse terminologiche passiamo ora alla tesi che qui più ci interessa e cioè al nesso tra vita dedita alla contemplazione e vita dedita alla politica.

Come ho già segnalato nella nota 10, Baracchi indica come aspetto rilevante il fatto che da un punto di vista testuale all'*Etica Nicomachea* segua la *Politica* e interpreta la discussione in merito alla contemplazione come la prefazione per gli studi politici e per le attività politiche.

Successivamente nella lettura di *Etica Nicomachea X*, specialmente nel passo *Etica Nicomachea* 1181 b5-12, Baracchi sottolinea che:

“Anche nel suo momento culminante, *theorein* non appare emancipato dal mondo. Aristotele sembra essere molto attento su questa tesi la quale da un lato dice che il mondo fornisce le condizioni di possibilità per la contemplazione e dall'altro lato che la contemplazione può ottimamente essere la guida per l'essere umano e per la comunità. La contemplazione e il vivere bene, cioè, trovano una certa armonia nell'azione e sono tutt'altro che separate.”<sup>532</sup>

---

<sup>530</sup> M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano 1998, p. 100.

<sup>531</sup> Aristotele, *Politica* 1325 b24-30.

<sup>532</sup> “Even in its culminating moment, *theorein* does not appear to bespeak emancipation from the world. Aristotle seems to be very careful in his insistence that, on the one hand, this world provides the condition for the possibility of contemplation, while, on the other hand, contemplation may optimally guide the worldly course of a human being and community alike. Contemplation and living well, that is, attaining a certain harmony in action, are far from separate.”, C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008, pp. 298-299.



Vi è quindi un mutuo fertilizzarsi tra contemplazione e politica:

“(…) Aristotele costantemente sottolinea che l'azione politica è la condizione per la contemplazione aperta oltre il mondo politico e che la contemplazione (la divina intuizione all'interno del divino) nutre l'azione politica.”<sup>533</sup>

Il punto di maggiore distanza tra l'interpretazione offerta da Natali e l'interpretazione offerta da Baracchi sta nella possibilità o meno di vivere al contempo due forme di vita (la politica e la contemplativa)<sup>534</sup>, o come direbbe Baracchi, nella possibilità di intendere azione politica e azione contemplativa come facenti parti di una medesima forma di vita; vi è, comunque, la profonda vicinanza data dal sottolineare che anche la *theoria* aristotelica ha un forte legame con la *praxis*. Questi aspetti sono estremamente importanti perché segnano la continuità o meno, rispetto a questa tematica, tra il pensiero platonico ed il pensiero aristotelico.

Sottolineo quindi l'interessante punto di contatto sulla possibilità di intendere la *theoria* come *praxis*; questo è il punto centrale dell'interpretazione di Baracchi ma anche Natali pone rilevanza a questo aspetto, nel momento in cui nota come in *Etica Nicomachea X* c'è uno slittamento di significato del termine *praxis*:

“Egli però, poi procede a reinterpretare il termine *praxis*, facendo sfumare l'opposizione descritta fino a quel punto. Nel contesto della discussione dei modi di vita, la *praxis* è stata finora un tipo particolare di *energheia* o attività, consistente nel compiere azioni virtuose, ed opposta sia alla *theoria* che alla *poiesis*. Qui invece la *praxis* viene direttamente identificata con l'*energheia* o attività ed in essa vengono fatte rientrare sia la prassi propriamente detta, che la *theoria*. In questo modo Aristotele può giungere ad affermare che le riflessioni maggiormente pratiche non sono quelle che portano a comportamenti verso gli altri, ma quelle che hanno il loro fine in se stesse e che la riflessione teoretica può essere intesa come una *praxis tis* (1325b 16-21).”<sup>535</sup>

---

<sup>533</sup> "(...) Aristotle consistently confirms that political action is the condition for contemplation opening beyond the political and that, in turn, contemplation (the divine insight into the divine) nourishes political action.", *Ibidem*, p.301.

<sup>534</sup> Anche se, ricordiamo, in Aristotele non c'è mai una riduzione ad una singola attività ma ve ne è una che caratterizza maggiormente la forma di vita in questione.

<sup>535</sup> Carlo Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989, p. 301

Tuttavia, a differenza di Natali che tiene i due ambiti (politico e teoretico) in due forme di vita distinte, questo legame della *theoria* con la *praxis* porta Baracchi a sostenere che dalla contemplazione come *praxis* scaturisce l'azione politica.

Una via d'uscita, per mediare tra le due interpretazioni, potrebbe essere intendere l'implicazione tra azione politica e contemplazione come un nesso che collega gli abitanti della *polis* i quali, ognuno seguendo l'attuazione delle proprie potenzialità, svolgeranno un determinato ruolo. Quello che propongo è intendere la vita politica e la vita dedita alla contemplazione come due forme di vita differenti, svolte da individui diversi i quali però, vivendo nella medesima *polis*, sono in relazione e agiscono insieme per il bene comune.

È importante riflettere in merito al significato che qui assume la parola “politica”. Infatti, nel momento in cui Aristotele descrive le forme di vita, attribuisce alla politica un significato che a mio parere non rappresenta la politica “buona”, bensì una sua forma degenerata. L'attaccamento alle glorie esteriori e alla fama non rappresentano le buone caratteristiche del politico, bensì un possibile (o, forse, inevitabile?) degrado.

È possibile quindi che nella sua forma degenerata, azione politica e azione contemplativa non appartengano alla medesima forma di vita, ma che invece nel momento in cui l'azione politica riesca ad essere “buona”, cioè volta agli interessi della *polis* e non di sé medesima essa sia nella stessa forma di vita della contemplazione, e inoltre, possa essere “buona” proprio grazie alla contemplazione?

Se così fosse, troveremo un grande punto di contatto con il pensiero platonico, il quale propone la necessità di un'attuazione del filosofare e sostiene che l'unico buon politico sia il filosofo, proprio perché è l'unico al quale non interessano i risvolti di fama e gloria.

Seguendo la richiesta aristotelica di una forma di felicità che possa essere per tutti e non di uno solo<sup>536</sup>, possiamo dire che la contemplazione (e la felicità

---

<sup>536</sup> “Gli studenti di Aristotele non perseguono soltanto la propria *eudaimonia*, ma anche quella degli altri, perché essi si danno pensiero di quale configurazione debbano avere le istituzioni politiche, partendo dall'idea che “la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere una vita florida (*Pol.* 7,2).”, M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano 1998, pp.106-107.

congiunta ad essa), nella sua propensione all'azione politica e nel suo essere in un certo senso propedeutica ad essa, non sarebbe un bene solo per il singolo individuo che la mette in atto ma anche per gli altri, nel momento in cui grazie ad essa si creerebbe una *polis* buona e giusta?

Tuttavia questa mia interpretazione dipende da un'altra questione ovvero comprendere se Aristotele intraveda la possibilità di una politica “buona”<sup>537</sup>, o se ritenga che il potere che deriva dall'azione politica necessariamente corrompa l'uomo politico, anche se egli fosse un filosofo. Se Aristotele non intravede questa possibilità, allora il tenere la vita dedicata alla contemplazione e la vita dedicata all'azione politica in due forme di vita differenti potrebbe significare anche la possibilità di preservare l'esistenza della felicità divina che deriva dalla contemplazione.

Secondo Nussbaum la possibilità di un'azione politica “buona” grazie alla filosofia è una nostra esigenza contemporanea.

Nussbaum, infatti, sottolinea che in Aristotele la riflessione e l'insegnamento filosofico hanno un fine pratico, che in lui è presente un'analogia tra filosofia e medicina e che l'etica aristotelica è una branca della politica. Tuttavia sostiene che la filosofia di Aristotele può solamente affinare gentiluomini già raffinati e già fortunati perché non fa nulla per cambiare l'animo del singolo individuo (scopo, invece, delle filosofie ellenistiche). Aristotele non mette in atto questo compito poiché, secondo Nussbaum, ritiene che la filosofia non possa cambiare le credenze collegate ai sentimenti, perché esse nascono prima, nella famiglia e nelle istituzioni sociali, e perché ritiene che il cambiamento possa nascere solo da una modificazione politica.<sup>538</sup> Secondo Nussbaum, la filosofia aristotelica in qualche modo si rende passiva nel momento in cui sta ad aspettare che la politica diventi razionale.

“Che fare della gente concreta che vive nel mondo, mentre si aspetta che la politica diventi razionale? Può anche essere vero che la filosofia sappia parlare al progetto delle istituzioni; ma è raro che essa riesca fare qualcosa di effettivo per rendere le

---

<sup>537</sup> In merito a questo aspetto, tuttavia, in questo lavoro, non posso dar risposta, dal momento che necessiterebbe una maggiore analisi del contesto storico politico nel quale Aristotele operava.

<sup>538</sup> Su questo aspetto è fondamentale EN 10 10.

proprie elucubrazioni realtà. Alessandro Magno non fu un buon discepolo per Aristotele ma, per cambiare il mondo, sparò cartucce migliori di quanto nessuna filosofia sia mai riuscita a procurarsene.”<sup>539</sup>

Nussbaum, quindi, propone un compito nuovo<sup>540</sup> alla filosofia, un compito politico strettamente connesso all'educazione di ogni individuo dal momento che ritiene che la filosofia possa fare qualcosa in vista di un cambiamento.

“La filosofia può trattare con gli studenti ad uno ad uno, affinando la loro capacità di vivere una vita buona. Ma può anche, e forse con più urgenza, riflettere sulle condizioni materiali e sociali delle loro vite, in modo da poter stabilire delle istituzioni che permettano alle persone di avere una struttura tale da poter in seguito accostarsi, se lo vorranno, a un perfezionamento filosofico.”<sup>541</sup>

Aristotele, non può accettare una posizione del genere perché all'interno di *Etica Nicomachea* un'implicazione così stretta con la vita materiale metterebbe a repentaglio l'autosufficienza dell'uomo felice il quale, ha sì bisogno dei beni esterni, ma non dipende da essi. Se la sua felicità dipendesse dai beni esterni essa sarebbe instabile e tutt'altro che completa.<sup>542</sup>

In Platone, a mio parere, è possibile rintracciare ciò che Nussbaum definisce "esigenza contemporanea".

### 5.7.2 Le finalità platoniche

Uno degli scopi della vita di Socrate e di Platone è stato quello di cercare di istituire una politica "buona", identificata con il governo della filosofia e, al contempo, di educare le persone affinché potessero liberarsi dagli errori e compiere un cammino di miglioramento necessario per un miglioramento della

---

<sup>539</sup> *Op.cit.*, p. 107

<sup>540</sup> Non sono certa, tuttavia, che il legame tra filosofia e politica sia nuovo poiché, almeno in Platone, era già in opera, con ovviamente le restrizioni date dall'epoca nella quale operava e cioè un compito politico che non comprendeva donne, bambini e schiavi.

<sup>541</sup> *Op.cit.* pp. 106-107.

<sup>542</sup> Questa è la critica che Annas muove alla concezione della felicità aristotelica, nel senso che ritiene che la definizione aristotelica sia comunque preda dell'instabilità. Cfr. J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

*polis*. Ciò avrebbe permesso di ottenere la felicità da un punto di vista personale ma, specialmente, collettivo.

In Platone politica ed educazione sono collegate nell'essere le finalità della filosofia platonica. La filosofia trova la sua espressione pratica nel migliorare la politica degenerata dei suoi tempi e nel migliorare l'educazione dei cittadini. La conoscenza filosofica è l'unico strumento vero ed immutabile che può permettere che si realizzino queste finalità.

Il confronto con Aristotele e con le interpretazioni che illuminano il nesso tra *theoria* e *praxis* ci permette di cogliere più chiaramente alcuni aspetti dello stesso pensiero platonico.

Il ritenere che le finalità platoniche siano di ordine etico-politico<sup>543</sup> non significa mettere in secondo piano la ricerca teoretica. Essa, infatti, ha un ruolo essenziale: solo tramite essa le finalità di ordine etico-politico possono essere perseguite.

All'interno dell'eudaimonismo antico, Platone indica come sia la conoscenza del vero a donare una vita felice. Questo può accadere perché, grazie alla conoscenza del vero, è possibile costituire una *polis* giusta ed educare i cittadini alla rettitudine; una forma di vita (costituzione politica ed educazione personale) illuminata dalla verità è una forma di vita felice<sup>544</sup>.

Ritengo, quindi, che sia un'interpretazione delle filosofie successive<sup>545</sup> ritenere che per Platone, ma anche per Aristotele, sia possibile godere della felicità derivante dalla conoscenza del vero senza considerare la situazione storica nella quale si vive e senza, quindi, voler fare qualcosa per migliorarla. La conoscenza del Bene può essere ottenuta senza un impegno etico-politico, ma nel momento in cui viene colta essa richiede un impegno a metterla in atto<sup>546</sup>.

<sup>543</sup> Per una ricognizione delle interpretazioni politiche di Platone, cfr. M. Vegetti, *"Un paradigma in cielo". Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009.

<sup>544</sup> "Dunque, se la vita buona e felice dipende dall'ordine non si può fare a meno del pensiero e della conoscenza come guida dell'essere umano, con una sottolineatura della dimensione matematica. Questo evidentemente manca agli attuali virtuosi: essi hanno il senso della misura, ma non la teoria che la fonda.", M. Migliori, "Socrate e Gorgia di fronte all'insegnamento della virtù", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 162-168, p. 167.

<sup>545</sup> "La proiezione metafisica verso cui si orienterà la filosofia platonica, vista nei suoi sviluppi successivi, rovescerà il carattere "agoretico" del primo filosofare in Atene nel suo contrario, ossia in un distacco sempre più netto, se non in un conflitto, tra vita sociale e filosofia.", A. Cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Milano 2008, p. IX.

<sup>546</sup> Brisson, a prova dell'interesse etico-politico di Platone, fa notare che la metà della sua

Se consideriamo che un costituente importante dell'eudaimonismo antico sia una filosofia volta all'azione etica e politica, è necessario fare delle specificazioni per quanto riguarda l'ellenismo. È importante sottolineare il cambiamento della situazione politica che ha condotto alcune scuole filosofiche (un esempio tra tutti è quello della scuola epicurea) a ricercare la felicità al di fuori della vita pubblica, all'interno di un luogo protetto (la comunità filosofica). La situazione politica era arrivata ad un tale stato di degenerazione che non si poteva fare altrimenti. Il ripiegamento su se stessi e la chiusura del piano dell'attivazione etico-politica propria della filosofia del periodo classico erano stati inevitabili.

Anche Platone aveva creato un ambiente dove poter praticare la filosofia ai margini della città; questo, però, aveva come fine il poter formare adeguatamente i futuri uomini politici.

"È innegabile che per certi aspetti l'Accademia, situata ai margini di Atene, era un *paradeisos* conchiuso per pochi eletti, lontano dal tumulto della vita della città. D'altro canto, però, *non* era un'istituzione ermetica in cui si perseguiva la conoscenza, la virtù e la bellezza fine a se stesse. Né la comunità di filosofi era un fine in sé: in realtà l'Accademia era, sia in teoria che in pratica, un vivaio di futuri uomini politici. Certo, Platone rifuggì l'*agorà* riparandosi dietro a un muro, ma la sua fu una decisione solo tattica, non ideologica. Con questo voglio dire che egli era altrettanto votato alla *polis* quanto il suo maestro Socrate, e che il suo impegno verso la filosofia rimase, fino in fondo, un impegno verso la politica, nel senso più ampio del termine. È pur vero che lo spettacolo desolante della politica ateniese lo indusse a rinunciare alla sua ambizione originaria di diventare egli stesso un politico e a dedicare la sua vita alla speculazione filosofica; nondimeno la svolta filosofica di Platone non fu una rinuncia all'impegno politico. Al contrario, quello spettacolo convinse Platone che solo se i filosofi fossero diventati governanti o i governanti filosofi ci sarebbe stata una speranza per la *polis*."<sup>547</sup>

---

produzione ha come contenuto tematiche di ordine etico-politico. "(...) Platon écrit trois traités politiques: la *République*, le *Politique* et les *Lois*, qui représentent matériellement la moitié de son œuvre écrite. Tout cela marque l'intérêt de Platon pour l'éthique et la politique et indique quelle quantité de courage et quelle somme d'énergie il y consacra.", "(...) Platone scrisse tre trattati politici: la *Repubblica*, il *Politico*, le *Leggi*, i quali rappresentano materialmente la metà della sua opera scritta. Questo sottolinea l'interesse di Platone per l'etica e la politica e indica quanto coraggio e quanta energia gli abbia consacrato.", L. Brisson, "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, pp. 43-73, p. 70.

<sup>547</sup> R. Pogue Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, Roma 2009, p. 66.

Non solo la conoscenza del vero è una scienza ma anche il saper governare rettamente è una scienza<sup>548</sup>. È necessario possedere un sapere pratico che sappia orientare la conoscenza del vero propria del filosofo. Aristotele si riferiva alla *phronesis*, alla saggezza pratica, che permetteva di agire giustamente.

Su questo aspetto si inserisce la finalità educativa della filosofia platonica. Essa, sicuramente, è volta a formare delle persone che siano in grado, attraverso un procedimento dialettico, di cogliere il vero ma, anche, è volta a formare delle buone disposizioni che si incarnano in un giusto modo di vivere.<sup>549</sup>

- τὴν παιδείαν, ἣν δ' ἐγώ, καὶ τροφήν· ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα βραδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τὴν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι.

- ὀρθότατα γὰρ, ἔφη, γίγνεται ἄν.

- καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία ἐάνπερ ἄπαξ ὀρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὡσπερ κύκλος ἀξίανομένη τροφή γὰρ καὶ παιδεύσεις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβάνομεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἰς τε τὰλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις.

- εἰκός γ', ἔφη.

- ὡς τοῖνον διὰ βραχέων εἰπεῖν, τούτου ἀνθεκτέον τοῖς ἐπιμεληταῖς τῆς πόλεως, ὅπως ἂν αὐτοὺς μὴ λάθῃ διαφθαρεν ἄλλα παρὰ πάντα αὐτὸ φυλάττωσι,

L'educazione spirituale e fisica, risposi; se una buona educazione li fa diventare persone ammodo, non avranno difficoltà a risolvere tutti questi problemi e gli altri che ora tralasciamo: il possesso delle donne, i matrimoni, la procreazione. Secondo il proverbio, sono tutte cose che fra amici devono essere quanto più comuni è possibile. - Sarebbe giustissimo, disse. - D'altra parte, ripresi, la costituzione di uno stato, se ha un buon inizio, procede accrescendosi come un cerchio: ché, se

<sup>548</sup> Platone, *Pol.* 292b-293e.

<sup>549</sup> "(...) un'educazione che aiuti l'anima a "vedere" la verità, a penetrare l'oscurità che la fantasia e l'appetito hanno disteso tra essa e i fatti, a seguire il "divino impulso" suo proprio e a scuotersi di dosso i ceppi che si è costruita da sé.", P. Impara, *Platone filosofo dell'educazione*, Roma 2002, p. 110.

l'educazione fisica e spirituale si conserva buona, produce nature oneste; e se, alla loro volta, le nature buone restano fedeli a questa educazione, diventano ancora migliori delle precedenti, in ogni senso e soprattutto nella procreazione: è un caso che si constata anche negli altri esseri viventi. - È naturale, disse. - Per dirla in breve, i dirigenti dello stato devono insistere su questo principio, se vogliono evitare che lo si distrugga a loro insaputa e salvaguardarlo in ogni circostanza (...).<sup>550</sup>

In questo passo della *Repubblica* è possibile notare come la buona educazione dei cittadini sia necessaria per la salvaguardia dello stato; l'educazione, inoltre, non deve essere diretta solo ai futuri governanti ma a tutti i cittadini.

La conoscenza del vero deve essere accompagnata a un'educazione che permetta di metterla in atto nel contesto politico ma è importante anche sottolineare come l'educazione agisca su uno spettro più ampio. Essa mette in campo la sua azione su tutti i cittadini ed in alcuni casi, per chi ha l'anima filosofica, agisce nella cura delle buone disposizioni che possono permettere di raggiungere la conoscenza della verità.

κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἢ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς·

Il nocciolo dell'educazione è, noi diciamo, un allevamento appropriato che, attraverso il gioco, il più possibile indirizzi l'anima del fanciullo all'amore per ciò in cui, diventato uomo, dovrà mostrarsi perfettamente competente di quella in relazione ai requisiti della sua professione.<sup>551</sup>

τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἔραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον, ἀρχεῖν τε καὶ ἀρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης.

(...) intendo, invece, l'educazione dei fanciulli alla virtù, che accende nel fanciullo il desiderio e l'amore di riuscire perfetto cittadino e di saper comandare con giustizia e obbedire alla giustizia.<sup>552</sup>

<sup>550</sup> Platone, *Resp.* IV, 423e-424b5.

<sup>551</sup> Platone, *Leg.* I, 643 c8-d3.

<sup>552</sup> Platone, *Leg.* I, 643 e4-6.



καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον· καὶ εἴ ποτε ἐξέρχεται, δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι, τοῦτ' ἀεὶ δραστέον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν.

(...) coloro che sono educati rettamente, quasi certamente diventeranno anche uomini retti e così non bisogna in nulla trascurare come cosa vile l'educazione, perché è la prima delle doti che hanno i migliori, e se qualche volta si perde e devia ed è possibile raddrizzarla ancora, bisogna che ognuno lo faccia sempre con ogni sforzo, in tutta la vita.<sup>553</sup>

L'educazione forma alla professione nel senso di donare la passione per ciò che si fa e, al contempo, educa alla virtù. Nelle *Leggi*, ultima opera platonica, Platone sottolinea come l'impegno educativo debba essere portato avanti sempre, per tutta la vita e come debba essere perseguita anche nei momenti di difficoltà, cioè quando si nota che chi è educato devia dalla via indicata. Questo aspetto permette di cogliere una profonda continuità con il metodo socratico, il quale era direttamente orientato alla formazione del proprio interlocutore, anche il peggiore.

La vita teoretica e la vita politica fanno parte entrambe della vita filosofica.

Scott, nella citazione che segue, evidenzia la doppia implicazione che sussiste tra *theoria* e *praxis* trovando appoggio su alcuni autori che sono dei punti di riferimento della presente ricerca. Concludo il capitolo, quindi, con questa citazione:

(...) Platone credeva che la filosofia consistesse in un insieme di discorsi e in un insieme di pratiche le quali avevano lo scopo primario di trasformare l'intero stile di vita. Hadot pensa che per Platone la cosa più importante fosse scegliere uno stile di vita filosofico, o come dice Luc Brisson, "imparare a vivere filosoficamente". Parafrasando l'iperbolica proposizione di Viktor Goldschmidt che dice che lo scopo dei dialoghi è "formare e non informare", io direi che mirano a formare uno come persona in ogni parte tanto quanto mirano ad informare uno circa l'approccio dell'autore alla filosofia. Questo modo di riformulare preserva l'equilibrio tra contenuto e forma, tra teoria e pratica, tra informazione e trasformazione.<sup>554</sup>

<sup>553</sup> Platone, *Leg.* I, 644 a8-b4.

<sup>554</sup> "(...) Plato believed that philosophy consisted of a set of discourses and a set of practices that

---

aimed primarily at transforming one's entire way of life. Hadot thinks that for Plato the most important thing was choosing a philosophical way of life, or as Luc Brisson puts it, "learning to live philosophically". To paraphrase Viktor Goldschmidt's hyperbolic pronouncement that Plato's dialogues aim to "form rather than to inform", I would say that they aim to form one as a person every bit as much as they aim to inform one about the author's approach to philosophy. This way of formulating the point preserves the equilibrium of content and form, theory and practice, information and transformation.", G. A. Scott, *Introduction* in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, University Park 2002, p. XXI.

## CONCLUSIONE

Indico qui di seguito i risultati conseguiti in merito agli obiettivi indicati nell'introduzione:

- sono state individuate una serie di strategie utilizzate da Socrate e le loro regole di applicazione a seconda degli interlocutori. Attraverso un'analisi testuale si è dimostrato come la confutazione socratica abbisogni di un riconoscimento psicologico - oltre che razionale - e come utilizzi il piano emotivo per raggiungerlo. La vergogna (della quale sono state individuate varie tipologie) è stata riconosciuta come l'emozione maggiormente ricercata per raggiungere la purificazione elenctica, il coraggio, invece, come emozione necessaria per proseguire la ricerca. Si è dimostrato come la strategia dell'esempio sia utilizzata da Socrate, oltre che per avvicinarsi al linguaggio del proprio interlocutore, per condurre il proprio interlocutore dal sensibile al concettuale. Sono state indicate alcune strategie simili a tecniche retoriche ma che assumono un significato differente grazie al contesto maieutico. È stata proposta una schematizzazione riassuntiva delle varie strategie a seconda del loro utilizzo. Essa indica il ruolo che le strategie rivestono, sia da un punto di vista delle finalità che perseguono, sia dal punto di vista del momento in cui possono essere utilizzate all'interno delle fasi maieutiche;

- è stata proposta una linea interpretativa chiamata "interpretazione maieutica ristretta ai tempi di Platone" per analizzare i dialoghi socratici da un punto di vista letterario e socio-politico, oltre che filosofico;

- è stato evidenziato l'utilizzo dell' "*elenchos* retroattivo" utilizzato per incidere sugli uditori interni ed esterni ed è stato indicato come il suo utilizzo dipenda da chi sono gli interlocutori socratici. Sono stati inoltre rintracciati alcuni elementi stilistici che permettono di cogliere il tentativo platonico di incidere sulla società (a livello educativo e politico) tramite la produzione di dialoghi;

- dall'analisi dei personaggi è emerso che ciò che determina l'atteggiamento socratico, l'esito del dialogo e la finalità platonica è la particolare biografia del personaggio più che la sua disposizione nei confronti del dialogo o il suo appartenere ad una particolare categoria sociale. Questo ha permesso di

considerare il metodo socratico come un metodo che va ad incidere sulla persona in carne ed ossa, sul suo stile di vita e sui suoi obiettivi e non come un metodo universale adattabile a chiunque;

- sono state individuate le differenti modalità di conduzione del dialogo da parte di Socrate a seconda dei singoli conduttori, specialmente per quanto riguarda l'utilizzo dell'analisi della tesi e della confutazione;

- si è dimostrato come il contesto di ricerca dialogica permanga in tutta l'opera platonica e come rappresenti il metodo educativo platonico e socratico e il percorso propedeutico al raggiungimento della conoscenza. Inoltre si è evidenziato come la ricerca dialogica sia finalizzata ad un ottenimento di conoscenza (la quale è una e medesima per tutti) teso a migliorare della società.

Tali conclusioni permettono a mio parere di comprendere quanto un'analisi dello stile, della forma letteraria, della drammaturgia e del contesto socio-politico sia utile per poter cogliere elementi nuovi che possono incrementare l'analisi filosofica.

Le domande che mi hanno portato a compiere questa ricerca sono state delle domande che mi hanno accompagnato durante tutto il percorso e che, in parte, hanno trovato risposta.

Domande come "cosa significa filosofare?", "chi è il filosofo?", "come raggiungere la conoscenza della verità?", "perché filosofare?", "quali sono le regole per una comunicazione efficace?", "come agire nel mondo?" hanno trovato, in questa ricerca, uno spazio d'azione, un luogo dove seminare, lavorare nel terreno, sbocciare ed in alcuni casi fiorire. Esse non hanno esaurito il loro compito (quello di rendere me stessa, oltre che studiosa e amante della filosofia, una filosofa) ma sono ancora in movimento generando altre domande, proponendo altre questioni da affrontare e altri dialoghi platonici da commentare.

In questo atteggiamento verso la ricerca, Socrate e Platone sono stati dei grandi maestri. Ricordo lo stupore della prima volta che ho letto un dialogo di Platone; questo stupore rinasce, sempre diverso, ogni volta che leggo i dialoghi. Trovo sempre qualcosa di nuovo, che prima non avevo notato, qualcosa che domanda e

che cerca risposta. Forse il nuovo che trovo è me stessa, ogni volta diversa, ogni volta trasformata dalla stessa lettura del dialogo.

La filosofia insegnatami da Socrate e Platone è una filosofia di trasformazione.

Questa ricerca è un segno della trasformazione che si è prodotta in me ed attorno a me in questi tre anni.

Ho scelto di concludere la presente ricerca in maniera autobiografica ed interrogativa perché penso che una ricerca filosofica, pur raggiungendo delle conclusioni, non possa mai dirsi esaurita. Inoltre penso che la dimostrazione testuale delle conclusioni sia già stata esposta chiaramente nella ricerca.

Ciò che non era stato espresso con chiarezza era il mio coinvolgimento personale, così ho deciso di farlo ora.



## BIBLIOGRAFIA

Nota 1: L'ordine dei testi per i singoli autori è l'ordine alfabetico.

Nota 2: È indicata la traduzione italiana da me consultata dei testi originali in lingua straniera .

### **Bibliografia di opere antiche**

Per l'edizione critica del testo greco dell'opera completa di Platone si è scelto come riferimento: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907, n.e. E. A. Duke, W. F. Hicker, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (ed.), Oxford University Press, Oxford 1995.

Per le traduzioni in italiano ho adottato le edizioni Bur Bompiani, per le traduzioni in francese: L. Brisson (ed.), *Platon, Ouvres Complètes*, Flammarion, Paris 2008 e i commenti e le note presenti nelle edizioni PUF.

Mi sono servita anche della versione su cd-rom di G. Iannatta, A. Manchi, D. Pepitto (ed.), *Platone, Opere complete*, cd rom, itinerari di navigazione di G. Giannantoni, traduzioni di M. Valgimigli, L. Minio Paluello, A. Zadro, P. Pucci, F. Adorno, F. Sartori, C. Giarratano, A. Maddalena, G. Silliti, Laterza Multimedia, Roma 1999.

Per le opere di altri autori antichi:

Per quanto riguarda le opere aristoteliche ho adoperato le edizioni Laterza e UTET.

DIELS H., KRANZ W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952, trad.it. *I presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1986.

GIANNANTONI G.(ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, CNR, centro di studio del pensiero antico, 1990.

MARCELLO G. (ed.), *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, vol.1 e 2, Laterza, Bari

1975.

PENNACINI A. (ed.), *Quintiliano, Institutio oratoria*, Einaudi, Biblioteca della Pléiade, Torino 2001.

PRADEAU J.F. (ed.), *Les Sophistes, I, II*, GF Flammarion, Paris 2009.

### **Bibliografia di strumenti di consultazione**

AST F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, Weidmann, Leipzig 1835-38.

BRANDWOOD L., *A Word Index to Plato*, W. S. Maney and Son, Leeds 1976.  
- *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

BRISSON L., *Platon 1958-1975*, "Lustrum", XX (1977), pp. 5-304  
- (avec la collaboration d'H. Ioannidi), *Platon 1975-1980*, "Lustrum" XXV (1983), pp. 31-320.  
- (avec la collaboration d'H. Ioannidi), *Platon 1980-1985*, "Lustrum" XXX (1988), pp. 11-294.  
- (avec la collaboration d'H. Ioannidi), *Platon 1985-1990*, "Lustrum" XXXIV (1992), pp. 7-338.  
- *Pythia (bibliografia generale) 1950-2000*, disponibile *on-line* su abbonamento: <http://www.pythia.fr/>  
- la bibliografia platonica dal 2000 in poi, è disponibile *on-line* nel sito della International Plato Society: <http://www.platosociety.org/newbibliography.html>

BRISSON L., CASTELNERAC B., *Platon 1995-2000*, Vrin, Paris 2004.

BRISSON L., PLIN F., *Platon 1990-1995*, Vrin, Paris 1999.



BRISSON L., J.-F. PRADEAU, *Le vocabulaire de Platon*, Ellipses, Paris 1998.

CASSIN B. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaires des intraduisibles*, Le Robert, Paris 2004.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Klincksiek, Paris 1968 (n.e.1999).

CHERNISS H., *Plato (1950-1957)*, "Lustrum" IV (1959), pp.5-308, "Lustrum" V (1960), pp. 323-648.

DESCLOS M.-L., *Structure des dialogues de Platon*, Ellipses, Paris 2000.

DES PLACES E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1989.

EDELSTEIN L., *Plato's Seventh Letter*, E. J. Brill, Leiden 1966.

GOULET R. (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS Ed., Paris 1989-2003.

MASO S., *L.Ph.G.Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

NAILS D., *The people of Plato. A prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2002.

RADICE R., *Lexicon: Collana di lessici, I. Plato: Electronic edition by R. Bombacigno*, Biblia editore, Milano 2004.

ROCCI L., *Vocabolario greco-italiano*, Società Ed. Dante Alighieri s.r.l., Roma 2011 (n.e).

TLG *Thesaurus linguae Graecae*, CD-ROM, University of California, Irvine 1999.

### **Bibliografia della letteratura secondaria**

Nota 1: Per la bibliografia in merito alla storiografia moderna su Platone (1800-primi del 1900) rimando alla bibliografia presente in G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, pp. 417-511.

Nota 2: se di un autore sono stati utilizzati più testi, questi sono indicati in ordine alfabetico.

ADORNO F., *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1989.

ADKINS A. W. H., *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, Constable, London 1970.

ALBERT K., *Über Platons Begriff der Philosophie*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1989, trad. it. P. Traverso, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

ANNAS J., *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca NY 1999.  
- *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

ANTON J.P., Kustas G.L. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (1), State University of New York Press, Albany 1971.

ARENDS F., "Why Socrates came too late for Gorgias' *epideixis*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 52-56.

ARONADIO F., *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Bibliopolis, Napoli 2002.

AUBRY G., ILDEFONSE F. (ed.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2008.

BARACCHI C., *AristotlÈs Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 2008.

BASLEZ M., HOFFMANN P., PERNOT L. (ed.), *L'invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1993.

BERTI E., *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

BLONDELL R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

BONAZZI M., *Accademici e Platonici, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Il Filerete, Pubblicazione della facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Milano, Milano 2003.

BONAZZI M., DORION L.-A., HATANO N., NOTOMI T., VAN ACKEREN M., "'Socratic" Dialogues", in *Plato, The electronic Journal of the International Plato Society*, 9 (2009).

BOSCH VECIANA A., MONSERRAT-MOLAS J.(ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (I)*, Barcelonesa d'Éditions, Barcelona 2007.

- *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (II)*, Barcelonesa d'Éditions, Barcelona 2010.

BOWERY A. M., "Know Thyself: Socrates as Storyteller", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press, University Park 2007, pp. 82-110.

BRICKHOUSE T. C., SMITH N. D., "The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 128-137.

BRISSON L., "Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone", *Elenchos* 15 (1994), pp. 255-285.

- *Introduction à la philosophie du mythe, 1 Sauver les mythes*, Vrin, Paris 1996.

- "La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie?" in M. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot. (ed.), *L'Invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique* (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990), Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1993, pp. 37-46.

- *Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000.

- "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du discours à son usage public", *Études Platoniciennes* (6), Les Belles Lettres, Paris 2009, pp. 55-61.

- "Les préambules dans les *Lois*", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 235-262.

- "L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c)", in M. Robinson, L. Brisson (ed.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 278-286,

- "L'intériorité chez Platon", in G. Aubry, F. Ildefonse (ed.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2008, pp. 269-276.

- *Platon les mots et les mythes*, François Maspero, Paris 1982.

- "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste", in L. Brisson, *Lectures de Platon*, pp. 43-73.

- "Quelques manuels de rhétorique antérieurs à Platon et à Aristote", in L.

Brisson, P. Chiron (ed.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Vrin, Paris 2010, pp. 35-47.

- "The relations between the interpretation of a dialogue and its formal structure: the example of the *Theaetetus*", in A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues. Vol. II*, Barcelonesa d'Éditions, Barcelona 2010, pp. 67-79.

- "Une réfutation contagieuse: *Banquet* (199-201c et 201e-203a)", in *Antiquorum Philosophia, an International Journal*, 1, Pisa-Roma 2007, pp. 91-97.

- "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 209-226.

BRISSEON L., CHIRON P. (ed.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Vrin, Paris 2010.

BRISSEON L., FRONTEROTTA F. (ed.), *Lire Platon*, Quadriga/Puf, Paris 2006.

CAMBIANO G., "Funzioni del dialogo medico-paziente nella medicina antica", in A. Marcone (ed.), *Medicina e società nel mondo antico*, Le Monnier, Firenze 2006.

- *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971; Laterza, Roma-Bari 1993.

CASERTANO G., (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000.

- "21 punti su persuasione e verità nel *Gorgia*", in M. Erler, L. Brisson, *Gorgias-Menon*, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 144-148.

CECCARINI L., *Il mito in Platone*, Marietti, Genova 1991.

CENTRONE B., "Introduzione al *Carmide*", in B. Centrone (ed.), *Platone:*

- Teage, *Carmide, Lachete, Liside*, ed. B. Centrone, Milano 1997, pp. 33-80.
- CERRI G., *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991.
- COLLI G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.  
- *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007.
- COLTELLUCCIO A., *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Il Prato, Saonara 2010.
- COSENTINO A., *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano 2008.
- COSENZA P. (ed.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, D'Auria, Napoli 1996.
- DERRIDA J., *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972, trad. it. R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985.
- DESCLOS M.-L. (présentation, traduction et notes), "Gorgias de Léontinoi", in J.-F. Pradeau (ed.), *Les Sophistes*, I, GF Flammarion, Paris 2009, pp. 93-159.  
- "La fonction des prologues dans les dialogues de Platon", in D. Vernant (ed.), *Du dialogue* ("Recherches sur la philosophie et le langage", XIV), Vrin, Paris 1992, pp. 15-29.
- DETIENNE M. (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* ("Cahiers de Philologie", XIV), Presses universitaires de Lille, Lille 1988.
- DIANO C., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- DILMAN I., *Philosophy and the Philosophic Life. A study in Plato's Phaedo*, St. Martin's Press, Macmillan 1992.
- DIXSAUT M., *Le naturel Philosophe*, Vrin Paris, 1985, n.e. 2001, trad. it. Cesare

Colletta, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, Loffredo editore, Napoli 2003.

- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 2001.

- *Platon, le désir de comprendre*, Vrin, Paris 2003.

DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, trad. it. ed. V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (n.e. BUR, Milano 2009).

- *Plato's Gorgias*, Clarendon, Oxford 1959.

DORDONI P., *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Apogeo, Milano 2009.

DORION L., "Introduction au *Lachès*", in L.A. Dorion, *Lachés/Euthyphron* (trad. et notes), GF, Paris 1997, pp. 38-49.

- "La figure paradoxale de Socrate dans le dialogue de Platon", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 23-39.

- "La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*", in *Revue Phil. de Louvain*, LXXXVIII (1990), pp. 311-344.

- "Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 284-289.

- *Socrate, Que sais je?*, Paris 2004.

ERLER M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, W. de Gruyter, Berlin 1987, trad. it. C. Mazzarelli, *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

- *Platon*, Verlag, München 2006, trad. it G. Ranocchia, *Platone. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2008.

ERLER M., BRISSON L. (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the*  
279

*Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.

FATTAL M., *La langage chez Platon, Autour du Sophiste*, L'Harmattan, Paris 2005.

FERGUSON J., *Plato: Republic book 10*, London 1957, n.e. Duckworth 1999.

FERRARI F. (ed.), *Socrate tra personaggio e mito*, RCS Libri S.p.A., Milano 2007.

FINE G. (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999.

- *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University press, Oxford 2000

FOUCAULT M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Berkeley Lectures 1983, trad. it. A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996 (n.e. 2005).

- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard 2001, trad. it di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003

FRÈRE J., *Philosophie des émotions. Les sages nous aident à en faire bon usage*, Eyrolles, Paris Cedex 2009

FRIEDLANDER P., *Platon* (Vol. 1-3), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York 1964-1975, trad. it. di A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano 2004.

GADAMER H.G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, trad. it. di G. Moretto, *Studi Platonicci I*, Marietti, Casale Monferrato 1983.



- *Schleiermacher als Platoniker*, J.C.B. Mohr, Tübingen, in H. G. Gadamer, *Studi Platonici 2*, Marietti, Genova 1983, pp. 291-301.

GAISER K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984.

GIANNANTONI G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.

GIANNANTONI G., NARCY M. (ed.), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997.

GILL C., "Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 62-65.

- "Le dialogue platonicien", in L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 53-75.

GILL C., MCCABE M. M. (ed.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford 1996.

GOLDSCHMIDT V., *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris 1947.

- *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1947, n.e. Vrin, Paris 2003.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, Paris 2002, trad. it. di A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, n.e. A. Davidson (ed.), Einaudi, Torino 2005.

- *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris 1995, trad. it. E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

- *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A.*

Davidson, Éditions Albin Michel S.A 2001, trad. it. A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

HOPKINS P., "To Say What Is Most Necessary": Expository and Philosophical Practice in Thucydides and Plato", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press, University Park 2007, pp. 15-40.

HORN C., *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Verlag C. H. Beck oHG, München 1998, trad. it F. Longo, F. Dipalo, E. Spinelli, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma 2004.

IMPARA P., *Platone filosofo dell'educazione*, Armando editore, Roma 2002.

IRWIN TERENCE (ed.), *Plato's Gorgias*, Clarendon Press, Oxford 1979.

ISNARDI PARENTE M., *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida editori, Napoli 1970.

KAHN C.H., *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, New York 1996.

KOYRÈ A., *Introduction à la lecture de Platon*, Brentano's, New York 1945, n.e. Gallimard, Paris 1962.

LARIVÉE A., "Socrate et sa méthode de soin homéopatique dans le *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson, *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 3 17-324.

LONGO A., *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*,

Scuola Normale Superiore, Pisa 2000.

LORAU P., "L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire", in M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* ("Cahiers de Philologie", XIV), Presses universitaires de Lille, Lille 1988, pp. 420-455.

MACE A., *L'atelier de l'invisible. Apprendre à philosopher avec Platon*, Éditions Ère, Alfortville 2010.

MADERA R., *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2006.

McCOY M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

MERLAN P., "Form and Content in Plato's Philosophy", in *Journal of the History of Ideas*, VII (1947), pp. 406-430.

MEYER M., *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2008, n.e. Presses Universitaire de France, Paris 2010.

MIGLIORI M., "Socrate e Gorgia di fronte all'insegnamento della virtù", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 162-168.

- "Tra polifonia e puzzle. esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 171-212.

MIGLIORI M., NAPOLITANO L. M. (ed.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life: Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003.

MOES M., "Medicine, Philosophy, and Socrates' Proposals to Glaucon About gymnastiké in *Republic 403c-412 b*", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press, University Park 2007, pp. 41-81.

MONTANARI M., *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano - Udine 2009.

MORVAN T., "Le problème des règles d'écriture pour le dialogue (relecture du mythe de Theuth, *Phèdre*, 274c5-275b3)", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 189-208.

MURPHY D. J., "Doctors of Zalmoxis and Immortality in the *Charmides*", in M. Robinson, L. Brisson (ed.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 287-295.

NAILS D., *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht and Boston 1995.

NARDONE G., SALVINI A., *Il dialogo strategico. Comunicare persuadendo: tecniche evolute per il cambiamento*, Ponte alle grazie, Milano 2004.

NATALI C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

NEHAMAS A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley 1998.

NONVEL PIERI S., "Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 140-170, p.143.

- "Introduzione" in S. Nonvel Pieri (ed.) *Platone: Gorgia*, Loffredo Editore,

Napoli 1991, pp. 1-88.

NOTOMI N., "Ethical Examination in Context. The Criticism of *critias* in Plato's *Charmides*", in M. Migliori, L. M. Napolitano (ed.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life: Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 245-254.

- "Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 57-61.

NUSSBAUM M. C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University press 1986, trad. it. M. Scattola, R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1986.

- *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*, Princeton 1996, trad. it. N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

O'BRIEN M. J., "The Unity of *Laches*", in J. P. Anton, G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (1), State University of New York Press, Albany 1971, pp. 303-315.

ONFRAY M., *Le souci des plaisirs: Construction d'une érotique solaire*, Flammarion 2008, tra. it. di G. De Paola, *La cura dei piaceri. Costruzione di un'erotiche solare*, Ponte alle Grazie, Milano 2009.

OWEN G. E. L., "Notes on Ryle's Plato", in G. Fine, *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 298-319.

PASQUALI G., *Le lettere di Platone*, Sansoni editore, Firenze 1967.

PERNOT L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Librairie Générale Française, Paris 2000, trad. it F. Caparrotta, *La Retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo,

Palumbo 2006.

POGUE HARRISON R., *Gardens. An Essay on the Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, trad. it. M. Matullo e V. Nicoli, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, Fazi editore, Roma 2009.

PRADEAU J.-F., *Platon et la cité*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

- *Platon, l'imitation de la philosophie*, Aubier, Paris 2009.

PRESS G. (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000.

REALE G., *Storia della filosofia antica*, vol.2, Vita e Pensiero, Milano 1976.

ROBINSON M., BRISSON L. (ed.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2000.

ROMEYER DHERBEY G., GOURINAT J.-B., *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris 2001.

ROMILLY J. de, *Les temps dans la tragédie grecque. Eschyle, Sophocle, Euripide*, Vrin, Paris 2009.

- "Réflexion sur le courage chez Thucydide et chez Platon", in *Revue des études grecques* (93), 1980/2, pp. 307-323.

ROSSETTI L., "A context for Plato's dialogues", in A. Bosch-Veciana, J. Monserrat-Molas (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogue (I)*, Barcelonesa d'Éditions, Barcelona 2007, pp. 15-32.

- "Le coté inauthentique du dialoguer platonicien", in F. Cossutta, M. Narcy (ed.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble 2001, pp. 99-118.

- "La rhétorique de Socrate", in G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris 2001, pp. 161-185.

- "Sulla struttura macro-retorica del *Filebo*", in P. Cosenza (ed.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, D'Auria, Napoli 1996, pp. 321-352.

ROTONDARO S., "Strutture narrative e argomentative del *Carmide*", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 213-224.

ROUX S. (ed.), *Les émotions*, Vrin, Paris 2009.

ROWE C., *Plato*, The Harvest Press, Brighton 1984.

- *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

RYLE G., *Plato's progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, trad. it. M. Stefanoni, *Per una lettura di Platone*, Guerini, Milano 1991.

SALLIS J., *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*, Duquesne University 1975, 3rd ed. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996.

SANTAS G., "Socrates at Work on Virtue and Knowledge", in G. Vlastos, *The Philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, Anchor Books, New York 1971, pp. 177-208.

SCHAERER R., *La question platonicienne: études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Secrétariat de L'université, Neuchâtel 1938.

SCHIAPPA D., "Did Plato coin *rhetorike*?", in *American Journal Of Philology*, 441 (1990), pp. 457-470.

- *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, Yale University Press, 287

New Haven & London 1999.

SCHMID W.T., "The Socratic Conception of Courage", in *History of Philosophy Quarterly* 2 ( 2/1985), pp. 113-129.

SCHMITT PANTEL P., *Hommes Illustres. Mœurs et politique à Athènes au V siècle*, Éditions Flammarion, Paris 2009.

SCOTT G. A. (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University Press, University Park 2002.

- "Introduction", in G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press, University Park 2007, pp. IX-XXXII.

- (ed.), *Philosophy in dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press 2007.

SEDLEY D., *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Platos' Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 2004.

- "Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*", in C. Gill, M. M. McCabe, *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 79-103.

SINI C., *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia. Figure dell'enciclopedia filosofica, libro sesto*. Jaca Book, Milano 2004.

STALLEY R. F., "The Politics of the *Gorgias*", in M. Eler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 116-121.

STENZEL J., *Platon der Erzieher*, F. Meiner, Leipzig 1928, trad. it. F. Gabrieli, *Platone educatore*, Laterza, Bari 1966.



STOCKTON D. (ed.), *The classical Athenian Democracy*, Oxford 1990, trad. it. S. Beta, *La democrazia ateniese*, Milano 1993.

SZLEZAK T., *Come leggere Platone*, trad. it. N. Scotti, Rusconi, Milano 1991, n.e. Milano, Bompiani 2004.

- *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, trad.it. N. Scotti, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991.

- *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin 1985, trad. it G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia, Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

TARCA L.V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001.

- *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006.

TARRANT A., "Orality and Plato's Narrative Dialogues", in I. Worthington (ed.), *Voice into Text*, Brill, Leiden 1996, pp. 129-47;

- *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

TARRANT D., "Plato ad Dramatist", in *Journal of Hellenic Studies*, LXXV (1955), pp. 82-89.

THESLEFF H., "The *Gorgias* re-written-why?" in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp.78-82.

TRABATTONI F., *Platone*, Carocci, Roma 1998.

- *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

TREDE-BOULMER M., "La Grèce antique a-t-elle connu l'autobiographie?" in M. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (ed.), *L'Invention de l'autobiographie. D'Hésiode à Saint Augustin*. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990), Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1993, pp. 13-20.

TULLI M., "Il *Gorgia* e la lira di Anfione", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 72-77.

VALLEJO A., "Myth and Rhetoric in the *Gorgias*", in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 138-143.

VEGETTI M., "Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon" in M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* ("Cahiers de Philologie", XIV), Presses universitaires de Lille, Lille 1988, pp. 387-419.

- *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.

- "Società dialogica e strategie argomentative nella *Repubblica* (e contro la *Repubblica*)", in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 74-85.

- "*Un paradigma in cielo*". *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.

VELARDI R., *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone*, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 108-139.

VERNANT D. (ed.), *Du dialogue* ("Recherches sur la philosophie et le langage", XIV), Vrin, Paris 1992.

VERNANT J.P., *Les origines de la pensée grecque*, Presses universitaires de  
290

France 1962, trad. it F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007.  
- *L'individu, la mort, l'amour*, Éditions Gallimard, Paris 1989, trad. it. A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

- *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Librairie François Maspero s.a., Paris 1965, trad. it. M.Romano, B.Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studio di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970.

VLASTOS G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press 1991, trad. it. A. Blasina, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

- *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1994, trad. it. di F. Filippi, "*Studi socratici*", Vita e Pensiero, Milano 2003.

- "The socratic *elenchus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1), pp. 27-58, trad. it di F. Filippi, G. Vlastos, "L'*elenchos* socratico: il metodo è tutto", in G. Vlastos, "*Studi socratici*", Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 7-48.

- (ed.) *The Philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, Anchor Books, New York 1971.

VIDAL-NAQUET P., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Paris 1990.

WILLIAMS B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993, trad. it. M. Serra, *Vergogna e necessità*, Il Mulino, Bologna 2007.

WORTHINGTON I. (ed.), *Voice into Text: orality and literacy in ancient Greece*, Brill, Leiden 1996.

ZAMBONI C., *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori Editore, Napoli 2009.