

Laura Candiotta

Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Laura Candiotta, « *Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone* », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 18 janvier 2016, consulté le 16 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4343> ; DOI : 10.4000/methodos.4343

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://methodos.revues.org/4343>

Document généré automatiquement le 16 mars 2016.

Les contenus de la revue Methodos sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Laura Candiotta

Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone

Introduzione

- 1 Lo studio della nozione di *nous* è un caso estremamente interessante per cogliere la necessaria distinzione tra l'epistemologia platonica e quella socratica. La parola *nous*, centrale per la gnoseologia platonica del *Fedone* e della *Repubblica*, pur con le dovute differenze, ricorre raramente nei dialoghi giovanili di Platone e nelle testimonianze dei socratici di prima generazione. Ciò non significa che il ruolo epistemologico riconosciuto al *nous* sia un'invenzione di Platone – esso è infatti centrale nella filosofia di Anassagora così come nel pensiero precedente, e non da ultimo nella tradizione omerica¹, di cui Platone è erede seppur operando sensibili innovazioni – ma che sia necessario comprendere le ragioni della sua mancanza di centralità nel metodo socratico.
- 2 Se da un lato il metodo socratico conduce all'aporia, ovvero alla *non visione* di vie d'uscita, la quale può essere intesa come quello spazio dove, attraverso la *psychagogia* e il riconoscimento della contraddizione, si giunge al paradosso come risposta alla sofistica, dall'altro il metodo platonico conduce a un superamento della contraddizione attraverso la *visione* del Bene, in un passaggio dalla *dianoia* al *nous*. Nel metodo socratico non è presente una funzione mentale e metafisica come il *nous*, ma la dimensione conoscitiva si identifica da un lato con una dimensione religiosa-esperienziale legata all'ascolto del *daimonion*, dove l'udito si sostituisce alla vista, e dall'altro con una sapienza pratica volta alla giusta deliberazione derivante da una metodica applicazione della cura dell'anima (*epimeleia tes psyches*).
- 3 All'interno di questo orizzonte di riferimento, la mia ricerca intende dimostrare l'essenziale differenza tra *phronesis* e *nous* in quanto facoltà epistemologiche, l'una centrale per il metodo socratico, l'altra per quello platonico. Sebbene io evidenzi tale differenza, l'approccio che intendo proporre è di tipo continuista, nel senso di intendere la dialettica e la contemplazione platonica come delle evoluzioni, da un punto di vista epistemologico, del metodo socratico della definizione e dell'ascolto del *daimon*, proprio attraverso la scoperta del *nous* come facoltà che permette la conoscenza delle idee e sulla base di un comune riconoscimento del valore etico e pratico della conoscenza, garantito dall'esercizio della *phronesis*.
- 4 La centralità assegnata da Platone al *nous* è quindi, da un punto di vista epistemologico, una risposta all'esito scettico del metodo socratico, resa possibile dalla scoperta di una facoltà (il *nous*) che ha per oggetto ciò che è più reale (le idee) e non solo l'universale inteso come concetto espresso da una definizione. Socrate, quindi, come la maggior parte degli studiosi ritiene ad eccezione della scuola scozzese², non è l'inventore della teoria delle idee ma lo è Platone. Tale posizione che si basa prevalentemente sulla testimonianza aristotelica³, troverà nella chiarificazione della differenza tra *phronesis* e *nous* da me condotta, una ulteriore riprova. Lo scetticismo socratico, però, come vedremo in seguito, non è un fallimento che Platone deve risolvere tramite l'elaborazione di un metodo migliore capace di scoprire la verità (questa sarà la persuasione platonica), ma è espressione di una diversa concezione della conoscenza che si fonda da un lato sul necessario riconoscimento della contraddizione e dall'altro sulla pratica di lavoro su di sé e di ascolto del *phren*.
- 5 Da un punto di vista metodologico, dopo una chiarificazione dei termini *nous* e *phronesis* nella tradizione precedente e posteriore a Socrate e a Platone, analizzerò le specificità dei due metodi attraverso l'interpretazione di alcuni passi tratti non solo dalla testimonianza platonica ma anche da quella di Senofonte e Aristofane. Per quanto riguarda i dialoghi di Platone assumo solo i primi dialoghi, cosiddetti socratici, come fonte per il metodo socratico, pur all'interno

di una “costruzione” del personaggio effettuata da Platone⁴, intendendo i dialoghi dal *Fedone* in poi come espressione del metodo platonico⁵.

1. *Phronesis e nous*

«Non sono *nous* e *phronesis* i nomi che si dovrebbero onorare di più?»⁶

6 La parola *phronesis* deriva dal verbo *phroneo* che indica quell'azione conoscitiva che è sia un pensare e sia un sentire (il *phronimon* ad esempio è il centro dove convergono tutte le sensazioni). Nella tradizione omerica il *thymos*⁷, vero centro vitale della personalità dell'eroe, si trovava nelle *phrenes*. Il pionieristico lavoro di Onians⁸ sottolinea, a tal riguardo, che la facoltà intellettuale operata dal *thymos* e dal *phren* (che viene identificato con i polmoni⁹, anche se, come sede delle emozioni viene anche tradotto con “cuore”)¹⁰ non esclude le emozioni e i desideri e, soprattutto, evidenzia come anche il *nous* si trovi nel *thymos*, sotto forma di aria o acqua, facendo così risalire l'etimologia di *nous* da *neomai*, nuotare, pur avendo esso una caratterizzazione meno materiale rispetto al *phren*. Tale interpretazione che enfatizza gli aspetti corporei e percettivi (in connessione cioè con la *aisthesis*¹¹) di ciò che noi siamo abituati intendere come facoltà conoscitive, ci permette di cogliere l'innovatività platonica nell'intendere il *nous* e la *phronesis* come delle facoltà (*dynameis*) conoscitive proprie di una *psyche*¹². Successivamente, con Aristotele, il *nous* si caratterizzerà come conoscenza intuitiva opposta alla conoscenza discorsiva della *dianoia*, l'intelletto attivo sarà un intelletto separato che con i filosofi cristiani si configurerà come intelletto divino¹³ e la *phronesis* si configurerà come saggezza pratica che con Cicerone diventerà la virtù della *prudentia*¹⁴. Per il nostro studio, però, il riconoscere la radice corporea di tali facoltà nella loro configurazione arcaica, può fornire degli elementi per meglio comprendere il metodo socratico fondato sulla *phronesis* e il metodo platonico fondato sul *nous*, senza per questo interpretarli immediatamente attraverso gli occhi di Aristotele.

7 In Platone la *phronesis* si configura come quell'intelligenza riguardo alle cose umane¹⁵ – acquisendo cioè la concezione socratica della conoscenza – e il *nous* riguardo alle cose divine, anche se, in alcuni casi, specialmente nel *Filebo*, la *phronesis* acquisisce i caratteri metafisici del *nous*¹⁶, enfatizzando ancora di più la differenza con il metodo socratico per il quale la *phronesis* si identificava con la virtù e per il quale il *nous* non rivestiva una centralità epistemologica nella conduzione all'ideale come per Platone. Entrambe queste facoltà esprimono una certa rettitudine del pensiero¹⁷ e non, come nella trazione omerica, il principio della vita¹⁸, che sarà assegnato da Platone alla *psyche*.

8 Il legame con la corporeità e la sensibilità di quelle che poi diventeranno delle facoltà cognitive e mentali si incontra, seppur con una configurazione differente, anche nella filosofia di Anassagora nella quale il *nous* assumerà una configurazione cosmologica, come la cosa più sottile che avvolge e che penetra dappertutto. Tale concezione si ritrova anche in Platone¹⁹, anche se gli interpreti sono abbastanza concordi nell'interpretarlo comunque come una facoltà cognitiva dell'anima del mondo. La presa di distanza di Socrate dal naturalismo, ed in particolare da Anassagora, di cui secondo Diogene Laerzio Socrate fu uditore²⁰, potrebbe essere, ma qui pongo questa posizione solo in termini ipotetici per le ragioni che spiego in nota²¹, una delle spiegazioni per comprendere la mancanza di centralità epistemologica del *nous* nell'epistemologia socratica. Socrate, infatti, anche quando si riferisce ad una forma di intelligenza cosmologica, utilizza il vocabolario della *phronesis* o riconduce il *nous* al suo orizzonte semantico:

«E tu pensi di avere una qualche intelligenza (*phronimon ti*) ?”, “Prova a farmi domande e risponderò.” “E pensi che in nessun altro posto, oltre che in te, esista niente di intelligente? E questo nonostante tu sappia di avere nel tuo corpo una piccola parte di terra, mentre ne esiste molta [...]. E la mente (*nous*), se essa sola non esistesse in nessun luogo, come pensi di essere stato così fortunato da acchiapparla?”²²

9 Nella filosofia della conoscenza platonica e, specialmente, nella sua ricezione neoplatonica, il *nous* è inteso come occhio spirituale e come organo che permette la contemplazione (*theoria*),

assumendo così un legame strutturale con la visione chiara delle idee, di ciò che viene visto oltre l'umbratilità del sensibile²³. Secondo Von Fritz²⁴ anche nella tradizione omerica il *nous* aveva la capacità di intuire al di là delle apparenze, ma esso non conduceva alla visione di un oggetto sovrasensibile bensì permetteva attraverso il ricordo e l'immaginazione di risolvere problemi o di uscire da situazioni difficili. Tale funzione di via d'uscita da una situazione difficile mi sembra essere estremamente in linea con la strategia platonica di trovare una soluzione all'aporia socratica (che significa letteralmente la non visione di vie d'uscita) attraverso il *nous*.

2. La modalità conoscitiva della *phronesis* socratica

10 Come ho già introdotto precedentemente, Aristotele interpreterà il metodo socratico come ricerca della definizione, intesa come espressione dell'universale. La definizione socratica, secondo Aristotele, non era separata dalle cose particolari e per questo poteva giustamente essere una fonte di conoscenza riguardo le questioni etiche²⁵. Nell'epistemologia socratica il *phren* è il pensiero articolato, o razionalità discorsiva, che ha la capacità di ragionare e decidere²⁶. Gli esiti del metodo socratico, però, ci fanno dubitare del fatto che il metodo socratico fosse unicamente rivolto alla formulazione di una definizione universale, per due ragioni di ordini differenti: l'una che si basa sul riconoscere che il metodo socratico non conduce di fatto a formulazioni universali stabili, l'altra che si basa sul necessario allargamento di prospettiva, per quanto riguarda le vie della conoscenza socratica, alla dimensione collegata alla cura dell'anima e all'ascolto del *daimon*. La prima ragione potrebbe far pensare ad un fallimento della *phronesis* come razionalità discorsiva, la seconda, invece, illuminerebbe alcuni suoi componenti che non sono compresi nella sua definizione meramente razionale. I tre paragrafi che seguono hanno l'obiettivo di indicare come queste due ragioni, grazie alla semantizzazione del *phronein*, permettano assieme di comprendere in modo nuovo il metodo socratico²⁷.

La ricerca della definizione e la visione dell'aporia

11 Il sofista Prodicò di Ceo utilizzava un metodo definitorio molto simile a quello socratico, partendo da una nozione singola, egli indicava le sottozioni evidenziandone le differenze reciproche²⁸.

12 Il metodo socratico, però, non giungeva a una definizione stabile ma, dedalicamente²⁹, metteva in movimento tutte le nozioni proposte dall'interlocutore per condurlo al riconoscimento della propria ignoranza. A mio parere tale esito, spesso definito come scettico, non va inteso nei termini di un fallimento epistemologico perché l'obiettivo del metodo non era, a differenza quindi di quello di Prodicò, di giungere a una definizione stabile ma, al contrario, di mettere in atto la purificazione dall'errore, realizzabile solo attraverso la contraddizione concettuale e la vergogna di sé³⁰. Il metodo socratico, quindi, pur avendo una forte connotazione sofistica nell'uso di strategie linguistiche e retoriche³¹, poteva in questo modo rivolgersi contro gli stessi sofisti, accusandoli cioè di vendere come stabile una conoscenza che non lo era.

13 L'aporia³² alla quale conduce il metodo socratico può essere intesa come quel luogo di stallo per la razionalità, dove il paradosso³³ si sostituisce alla conoscenza certa e la contraddizione funge come miglior farmaco nei confronti della presupposizione di sapienza.

14 Il paradigma platonico della conoscenza come visione (derivante dall'attribuzione delle idee come oggetto del *noein*) non trova riscontro nel metodo socratico se non come sua negazione: il discorso socratico conduce infatti alla non visione, all'incapacità di scorgere vie d'uscita (dall'etimologia di *aporia*) per il pensiero.

15 La confutazione socratica sarà poi intesa da Platone come prima tappa del processo maieutico: essa però, a mio parere, non va intesa semplicemente come propedeutica a una generazione positiva di conoscenza, perché, così facendo, ascriveremmo a Socrate il percorso filosofico di Platone. Il valore dell'*elenchos* socratico, invece, va colto di per sé e nella sua radicalità e il suo possibile valore positivo non va rintracciato nella generazione di una conoscenza successiva ma nella sua incarnazione etica e pratica. Che ci sia molto di Platone nell'enfatizzazione

dell'*elenchos* come demolizione purificatrice in vista di una conoscenza è confermato anche dal fatto che in Senofonte gli esiti propositivi del metodo socratico sono più frequenti e la dichiarazione di ignoranza non è così esplicita. Questa rilevazione non è importante solo per gli studi socratici, ma anche per comprendere la distanza da Socrate costruita da Platone ai fini di far emergere il suo metodo (basato sulla visione delle idee per mezzo del *nous* e dell'*anamnesis*) come soluzione dello scetticismo socratico e come realizzazione di quello che per lui era il sogno di Socrate, ovvero poter scoprire quell'essenza che, data l'identificazione di virtù e conoscenza, potesse garantire un agire retto.

- 16 Il Socrate di Senofonte, inoltre, evidenzia tratti marcatamente morali che ci permettono di trarre un'ulteriore conclusione. Per comprendere il metodo socratico dobbiamo sostituire alla visione come paradigma della conoscenza un sentire che è più prossimo all'udire (l'ascolto del *daimon*). Il sentire richiama chiaramente il senso arcaico di *phren* e configura il suo esercizio all'interno dell'orizzonte etico dischiuso dalla pratica socratica.

In ascolto del *phren*

«Non separava conoscenza (*sophia*) e saggezza (*sophrosynen*), ma giudicava sapiente e saggio (*sophon te kai sophrona*) un uomo se praticava con coscienza cose buone e belle e si teneva lontano, conoscendole, dalle turpi.»³⁴

- 17 La temperanza, *sophrosyne*, qui identificata con la *sophia*, è anch'essa una parola che deriva da *phroneo* e quindi da *phren*. Nello studiare l'intellettualismo socratico vorrei qui evidenziare come la la saggezza, che può essere detta sia come *phronesis* sia come *sophrosyne*, sia una forma di conoscenza. Il *Carmide* di Platone insegna, però, come non possa essere sufficiente una definizione di questo tipo ma come sia necessaria la pratica e l'esercizio della saggezza, ovvero come sia necessaria la cura dell'anima.

«Di anime (*psychai*) sapienti quello è il pensatoio (*phrontisterion*)»³⁵

- 18 La cura dell'anima come esercizio della *phronesis* mi sembra essere uno dei tratti più salienti che si possano cogliere dalla parodia di Aristofane. Il pensatoio (*phrontisterion*), la scuola ascritta a Socrate dalla commedia, è un luogo dove si esercita il pensiero riflessivo (*phrontis*) e la meditazione (*ekphrontison*), parole anch'esse che derivano da *phren*. Il pensatoio di Socrate descritto da Aristofane non è un luogo dove esercitare il *nous* ma è un luogo dove vengono esercitate le *psychai* attraverso pratiche che sono al tempo stesso speculative e ascetiche. Nel pensatoio vi era l'obbligo di entrare nudi, tanto quanto era necessario mettere a nudo la propria anima nel *Carmide* platonico, istituendo così un significativo richiamo all'*aletheia* come svelamento³⁶. A tal riguardo, nell'*Apologia*, Platone intende la cura (*epimeleia*) come cura della *phronesis*, dell'*aletheia* e della *psyche*³⁷, enfatizzando un legame fra la saggezza e la verità attraverso la cura dell'anima.

- 19 La cura dell'anima è centrale anche nelle testimonianze di altri socratici: in particolare troviamo un interessante correlazione, come sottolineato da Sarri³⁸, tra *psyche* e *phronesis* in Antistene, per il quale «Le mura più stabili consistono nella *phronesis*: esse non vanno mai soggette a distruzione o a tradimento»³⁹. La cura dell'anima è un esercizio (*askesis*) e la virtù che ne deriva si perde se non si continua ad esercitarsi⁴⁰. Nel *Protagora* la *phronesis* è intesa come un soccorso⁴¹ nelle situazioni difficili: questo aspetto ci permette di introdurre il nesso tra *ergon* e *logos*. A dispetto del Socrate di Aristotele concentrato sulla definizione, il Socrate di Senofonte sembra dire che i fatti sono più importanti delle parole:

«“Non capisci che io non smetto mai di mostrare quello che a me pare essere giusto?” “Che intendi dire con questo discorso?” “Se non con le parole”, rispose Socrate “con i fatti, però, lo dimostro; o non ti pare che il fatto abbia un fattore probante maggiore delle parole?”»⁴²

- 20 Il richiamo all'*ergon* permette di cogliere la pregnanza pratica della *phronesis* socratica, non solo in quanto applicazione di un discorso, ma anche e specialmente in quanto sapere incarnato in una prassi dialogica che fa dello stile di vita la propria prova.

Phren e daimonion

«Il comando divino potrebbe dunque coprire la funzione di giustificare la preferenza accordata a un “bene” di cui è difficile sia specificare i contorni, sia mostrare con la sola ragione i motivi per cui dovrebbe essere perseguito.»⁴³

- 21 Dare uno statuto di razionalità al *daimonion* o considerarlo come un soccorso alla deficienza della ragione è uno dei dilemmi ancora dibattuti fra gli studiosi anche perché la nozione di *daimon* è sfaccettata e si caratterizza in varie forme nella storia della filosofia platonica, grazie alla sua fortuna tra i platonici antichi, pensiamo ad esempio a Plutarco⁴⁴. Non potendo qui addentrarmi nella questione⁴⁵, vorrei però sottolineare come la sua fruizione attraverso l'ascolto, la connessione con la cura dell'anima e la sua risonanza nell'agire morale permettano di allargare i confini dell'epistemologia socratica oltre il mero intellettualismo, senza per questo perdere i caratteri della ragionevolezza⁴⁶.
- 22 In particolare vorrei evidenziare come la voce e non la visibilità⁴⁷ sia la caratteristica propria del *daimon* che quindi va ascoltato e non conosciuto (secondo la tipica associazione platonica di conoscenza e visione). La percezione del *daimon* si manifesta d'improvviso per indicare come agire (secondo Senofonte) o per vietare un'azione scorretta (secondo Platone). Il carattere normativo svolto dal *daimon* fa sì che esso si configuri come una prescrizione morale che conduce l'anima alla vita virtuosa⁴⁸.
- 23 Una testimonianza di Plutarco ci permette, inoltre, di cogliere la funzione svolta dal *daimon* nella risoluzione pratica dell'aporia: esso infatti risolve l'*impasse* creata da due ragioni contrastanti, indicando sotto forma di rimarco quale via intraprendere. Non solo: l'aporia è la condizione di possibilità della manifestazione del *daimon* perché, come sostiene Plutarco, in una mente posata un segno di questo tipo sortirebbe minimi effetti. È interessante notare che in questo passo alla voce viene accostato lo starnuto, per indicare il carattere improvviso del segno capace di indirizzare l'azione nei confronti del ragionamento giusto⁴⁹.
- 24 Il *daimon*, in questo senso, agisce quindi come una ragione pratica in azione, evidenziando una straordinaria affinità proprio con la *phronesis*. Il metodo socratico non ha bisogno del *nous* e delle idee poiché l'aporia non è intesa solo da un punto di vista di contraddizione intellettuale ma assume la connotazione del dilemma pratico, risolvibile tramite l'esercizio della *phronesis* e l'ascolto del *daimon*.
- 25 Analizzando il lessico di Plutarco notiamo però come la parola *nous* abbia una centralità epistemologica per indicare la mente⁵⁰: questo elemento ci conduce all'epistemologia platonica, di cui la tradizione neoplatonica, attraverso una combinazione con quella aristotelica, sarà erede, e al passaggio quindi dalla *phronesis* al *nous* come facoltà conoscitiva principale. Questo passaggio al *nous* implica anche una smaterializzazione della voce come fattore conoscitivo: essa diventerà il discorso senza voce del *daimon*, colto dalla mente attraverso un'adesione al suo significato. Ripeto: la questione non è quella secondo la quale nel lessico socratico non si trovi la parola *nous* ma come questa occorrenza, seppur rara, non rivesta una specificità epistemologica come accadrà successivamente con Platone e i neoplatonici.

3. La modalità conoscitiva del *nous* platonico

- 26 Come ho già anticipato, la *noesis* si configura come la modalità di conoscenza centrale dell'epistemologia platonica. Essa non sostituisce il metodo di ricerca dialogico di stampo socratico ma, attraverso il legame tra *dianoia* e *nous*, permette alla dialettica, ma non solo (mi riferisco in particolar modo all'*anamnesis*)⁵¹ di essere la via di accesso alle idee. Anche in merito a questa tesi c'è molta discussione, specialmente per quanto riguarda la distinzione tra conoscenza discorsiva e procedurale propria della *dianoia* e la conoscenza intuitiva e immediata propria del *nous*, così chiaramente distinte da Aristotele. Devo sottolineare, però, che questo dissidio nasce a causa dello stesso Platone il quale utilizza la nozione di *nous* sia per indicare una funzione cosmologica (in linea con Anassagora), sia per intendere il livello massimo di conoscenza con un proprio oggetto specifico (nella metafora della linea), sia per riferirsi in generale alla conoscenza (e quindi raccogliendo dentro di sé la stessa dialettica). Un

ulteriore problema è dato dal fatto che se si intende il *nous*, la facoltà che permette la visione delle idee, come conoscenza intuitiva, non si comprenderebbe perché Platone riconoscerebbe nella dialettica la scienza massima. La visione delle idee, inoltre, è uno di quegli argomenti che Platone tratta all'interno delle narrazioni mitologiche, dove la possibilità della reminiscenza trova fondamento nella metemempsomatosi e la valutazione di tali tesi dipende dallo statuto che le interpretazioni accordano al mito rispetto al *logos*.

27 Vista l'ampiezza della questione e l'argomento specifico che stiamo trattando, preferisco restringere la questione alla nozione di *nous* come facoltà mentale, senza escludere però la sua valenza a livello cosmologico e spirituale. Questo restringimento non implica però l'assumere il *nous* come un intelletto astratto o separato, come avverrà nella tradizione successiva. Come nel caso del *daimonion* socratico, il *nous* indica un oltrepasamento della ragione, senza per questo essere un salto nell'irrazionale.

Dialettica e *noein*

28 Il *noein* è una *dynamis*, una potenza conoscitiva che ha per oggetto ciò che è⁵². Conoscere è conoscere qualcosa: il tipo di conoscenza è determinato dall'oggetto conosciuto. Le facoltà conoscitive descritte da Platone nell'immagine della linea non sono quindi modi diversi di conoscere lo stesso oggetto, ma ogni tipo di conoscenza ha il suo oggetto proprio che per la *dianoia* è l'ente matematico e geometrico e per il *nous* il *noeton*, l'oggetto intelligibile. La *noesis* è il pensiero che risale verso il principio non ipotetico e che non fa uso di immagini⁵³, pur essendo essa stessa un visione di ciò che si lascia vedere (le idee).

29 Come ho già accennato precedentemente, questa visione standard è spesso contestata.⁵⁴ La mia posizione tende a mettere in luce come il salto che avviene tra *dianoia* e *nous* si configuri all'interno di una continuità essenziale tra i due, intendendo quindi il salto non come cesura ma come relazione tra due dimensioni della realtà, quella sensibile e quella intelligibile, che compongono un tutto articolato.⁵⁵ Potremmo quindi dire che la *noesis* è esercitata *attraverso* il discorso, conducendo a una dimensione che è oltre quella dialogica e che permette di mettere l'uomo sulle tracce delle verità metafisiche veramente esistenti⁵⁶.

30 La dimensione dialogica del pensiero viene espressa dai termini *logos* e *dianoia*⁵⁷ e mantiene sempre i caratteri, pur assumendo una forma più disincarnata, del dialogo socratico, specialmente quelli dell'esame delle opinioni e della funzione terapeutica nei confronti dell'errore.⁵⁸ La dialettica si pone quindi come un dono divino⁵⁹, essendo essa la via che permette all'uomo, dopo una lunga preparazione, di giungere alla visione noetica. Il fatto che il Bene sia il culmine della conoscenza⁶⁰ permette di cogliere il carattere agatologico⁶¹ della ricerca dialettica: essa non è mai mero procedimento razionale isolato dalla sua dimensione etica e pratica, ma è l'aspirazione della ragione a rendere l'uomo migliore attraverso l'attingimento del Bene. Non solo: è il Bene stesso a essere la causa del *nous*, ciò che permette cioè all'uomo di mettersi, attraverso la dialettica, sulle sue tracce⁶².

Nous e eros

31 Monique Dixsaut, pur propendendo per una lettura che, in linea generale, evidenzia l'essenziale dialogicità della conoscenza, offre anche delle categorie interpretative per comprendere il legame tra dialettica e intuizione⁶³ senza che l'una escluda l'altra⁶⁴. Dixsaut denuncia la paternità aristotelica della nostra abitudine di pensare che a un processo cognitivo discorsivo segua un momento intuitivo⁶⁵, giungendo così ad equiparare il *nous* di Platone al *nous* di Aristotele⁶⁶. La soluzione da lei proposta è quella di cogliere nell'*eros* il desiderio di cogliere l'intelligibile⁶⁷. Potremmo quindi dire che il legame all'intelligibile non sarà un'intuizione, intesa come processo cognitivo istantaneo, ma sarà un desiderio capace di spingere e sorreggere il percorso che conduce al coglimento.

32 L'elemento erotico sottolineato da Dixsaut mi sembra essere, nell'economia della nostra ricerca, un fattore essenziale per cogliere una continuità tra la *phronesis* socratica e il *nous* platonico, pur mantenendo le dovute differenze che ho già avuto modo di evidenziare. Il *nous* di Platone, insomma, non si configurerebbe come un intelletto separato che vede in forma disincarnata delle realtà intelligibili, ma come una forma di conoscenza appassionata che

permetterebbe uno slancio e un'aspirazione verso il Bene. Quanto abbiamo già detto in merito al salto tra *dianoia* e *nous*, da intendere come legame e non come cesura, trova quindi riscontro nell'interpretazione di Dixsaut che compie un ulteriore passaggio, ovvero quello di intendere l'*eros* come l'autentico slancio verso la conoscenza.

«[...] se c'è una potenza dell'anima (*tis psyches dynamis*) la quale si espliciti nell'amare il vero, e nell'operare sempre in funzione del vero, diciamo, vagliatala ed esaminatala così, diciamo se possiamo affermare verosimilmente che essa possiede la purezza della mente e dell'intelligenza (*to katharon nou te kai phroneseos*), e in modo superiore a tutte, oppure se ci tocca cercarne un'altra più eccellente di quella.»⁶⁸

33 In questo passo ci si chiede se l'*eros* possa venire inteso come una *dynamis* che possiede la purezza del *nous* e della *phronesis*. Il comparire dei termini chiave della nostra ricerca in un passo che li accomuna e li identifica alla potenza erotica mi sembra essere una delle migliori prove testuali per intendere una forma di conoscenza appassionata che non neghi la ragionevolezza, come abbiamo già mostrato per Socrate e, aggiungiamo ora per Platone, la purezza della visione. Il richiamo alla purezza, derivante dalla purificazione (*katharsis*), mi sembra inoltre essere un ulteriore fattore per poter cogliere il valore terapeutico del metodo socratico e platonico.

34 Se c'è dell'istantaneità in questo processo, essa è quella, seguendo ancora l'interpretazione di Dixsaut, dell'*epistrophé*, ovvero del cambiamento di orientamento dell'anima. La cura dell'anima, centrale per il metodo socratico, mantiene quindi, nel metodo conoscitivo platonico, un ruolo significativo, ma è inserita all'interno dell'epistemologia platonica che prevede un passaggio tra facoltà cognitive. La maieutica socratica, cioè, trova in Platone una spiegazione cognitiva, individuata nella conversione alla visione noetica. Il *nous* è infatti quella parte dell'anima che è imparentata (*syngeneia*) con l'intelligibile⁶⁹ e che grazie allo slancio erotico può percorrere un processo dialettico e anamnastico che la condurrà alla generazione dell'intellezione. Tale generazione avviene attraverso la partecipazione alla luce dell'intelligibile: la *noesis* non è quindi un prodotto intellettuale ma è ciò che si manifesta nel *nous* grazie alla luce del Bene.

Eros e trasparenza

35 La trasparenza della conoscenza noetica dona un carattere di evidenza⁷⁰ a ciò che è conosciuto. Come abbiamo già evidenziato, la conoscenza noetica si pone come la visione di ciò che è più evidente. L'evidenza in questione, pur riferendosi a un piano logico e intellettuale, riceve il proprio carattere ontologico dalla luce delle idee che traspare nel mondo sensibile sotto forma di bellezza. Questo aspetto ci permette quindi di compiere un ulteriore passo in merito al legame tra *nous* ed *eros*: l'*eros*, nascendo nelle anime grazie alla bellezza (mi riferisco qui alla teoria esposta nel *Simposio* e nel *Fedro*), può quindi essere il motore che conduce alla visione della luce delle idee sorelle della bellezza che, pur non manifestandosi chiaramente nel mondo sensibili, rilucono agli occhi del *nous*⁷¹. La luce presente nelle cose sensibili permette quindi, attraverso un passaggio tra le facoltà conoscitive dell'anima, di compiere il salto che conduce all'ideale⁷². Il fatto che sia il Bene l'oggetto primo del desiderio e della conoscenza permette all'epistemologia platonica di configurarsi come articolazione di emozione e razionalità e di individuare nella prassi retta dalla giustizia l'esito principale della contemplazione.

36 Ciò che viene colto dal *nous* non è quindi un concetto, come ha invece cercato di dimostrare la scuola di Marburgo, ma è propriamente l'idea, traducibile come quella realtà ontologica che è visibile al *nous*. Possiamo quindi cogliere nella natura dell'oggetto conosciuto un'ulteriore differenza tra il metodo socratico e il metodo platonico, poiché l'uno conduce verso il concetto universale che si esprime nella definizione e che si riferisce alle cose particolari, l'altro verso l'idea, realtà ontologica che si rivela al *nous*.

5. Conclusione

37 Le differenze tra il metodo socratico e il metodo platonico che abbiamo portato alla luce non permettono però di compiere una demarcazione netta tra le due epistemologie, ma, al contrario, ritengo che tale demarcazione possa essere ammorbidita grazie al legame fra *phronesis*,

daimon ed *eros* che, a mio parere, permette di ampliare i contorni della stessa concezione dell'intellettualismo socratico e della filosofia della conoscenza platonica come conoscenza intellettuale. Inoltre, come abbiamo già evidenziato, il fatto che gli interlocutori di Socrate non giungessero quasi mai alla giusta definizione permette di cogliere nell'aporia la stessa finalità del metodo socratico e di sostenere, quindi, una tesi secondo la quale l'epistemologia di Platone si sia posta come risoluzione dell'*impasse* del metodo socratico che per Socrate, però, era voluta. La novità della risoluzione di Platone si determina proprio nell'invenzione dell'oggetto intellettuale che realizza a livello ontologico l'universale socratico e nell'attribuzione della centralità epistemologica a quella facoltà, il *nous*, capace di cogliere tale realtà. Entrambe le filosofie prevedevano cioè una svolta conoscitiva: una però la ottiene attraverso l'aporia, l'altra attraverso la *noesis*. Entrambe le filosofie prevedono una cura dell'anima: una però in vista della purificazione dagli errori, l'altra, pur mantenendo anche questo livello, per rivolgersi al mondo ideale. L'*epistrophé* platonica si pone quindi come un secondo livello catartico che risolve positivamente (attraverso la generazione noetica) la purificazione socratica. La contemplazione (*theoria*) platonica deriva quindi da Socrate⁷³ ma dona ad essa facoltà ed oggetti nuovi. La necessità della sottrazione insita nel metodo socratico acquisisce in Platone i caratteri della generazione affermativa che esprime la sovrabbondanza del pensiero, la quale non implica una necessaria logorrea, ma può anche condurre socraticamente al silenzio⁷⁴.

38 La distinzione necessaria tra *phronesis* e *nous*, per quanto riguarda il riconoscimento dell'autonomia dell'epistemologia socratica rispetto a una sua interpretazione in chiave platonica, tra *phronesis* e *nous* conduce quindi anche a una loro coappartenenza che trova mirabilmente espressione in tutti quei passi nei quali Platone li accosta, come facoltà dell'anima, proprio per sottolineare come i differenti modi di conoscenza debbano cooperare per permettere all'uomo di diventare filosofo. La contemplazione noetica, operata dal *nous*, si configura quindi in Platone come espressione della passione per la conoscenza e della fiducia nella sua efficacia pratica.

Bibliographie

- Adams, Don (1998), « *Elenchos and Evidence* », *Ancient Philosophy*, XVIII, p. 287-307.
- Aronadio, Francesco (2002), *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Napoli, Bibliopolis.
- Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.
- Belfiore, Elizabeth S. (2012), *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Benson, Hugh H. (2000), *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York, Oxford University Press.
- (2013), « The priority of definition », in John Bussanich & Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companions to Socrates*, London-New Delhi-New York-Sidney, Bloomsbury, p. 136-155.
- Boys-Stones George, Christopher Rowe (eds.) (2013), *The circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Brancacci, Aldo (2005), « *Episteme and Phronesis in Antisthenes* », *Methexis*, 18, p. 7-28.
- Brickhouse, Thomas C. & Nicholas D. Smith (2010), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brisson, Luc (1997), « L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon », in Carlos Lévy & Laurent Pernot (éds.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, Paris-Montréal, Harmattan, p. 95-111.
- (2008), « The reminiscence in Plato », in John Dillon, Marie-Élise Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, Akademie Verlag, p. 179-190.
- Brisson, Luc & Jean-François Pradeau (1998), *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses.
- Böhme, Joachim (1929), *Die Seele und das Dich im homerischen Epos*, Leipzig, Teubner.
- Burnet, John (1916), *The Socratic doctrine of the soul*, Pub. for the British Academy by H. Milford, Oxford, Oxford University Press.

- Cairns, Douglas (2014), « Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato », *Études platoniciennes* 11, [En ligne], consulté le 27 avril 2015. <http://etudesplatoniciennes.revues.org/566>
- Candiotto, Laura (2011), « Il metodo adatto per Eutifrone : una calma distanza », *Peitho. Examina antiqua* 1(2), p. 39-55.
- (2012), « La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità », *Peitho. Examina antiqua* 1(3), p. 143-154.
- (2012) *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano-Udine, Mimesis.
- (2013) « Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio di mascheramento operato dai difensori socratici », in Fulvia de Luise & Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 190-198.
- (2013) « Socrate : il dialogo come farmaco », in Laura Candiotto & Luigi V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Milano-Udine, Mimesis, p. 47-60.
- (2014). « Elenchos public et honte dans la troisième partie du *Gorgias* de Platon », *CHORA. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12/2014, p. 191-212.
- (2015). « Aporetic State and Extended Emotions: the Shameful Recognition of Contradictions in the Socratic Elenchus », in Alessandra Fussi (ed.), *The Legacy of Bernard Williams's Shame and Necessity, Ethics & Politics*, XVII, 2015(2), p. 233-248.
- Casertano, Giovanni (1996), *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo.
- Cassin, Barbara (dir.) (2004), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert.
- Claus, David B. (1981), *Toward the soul: An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven, Yale University Press.
- De Luise, Fulvia (2013), « Socrate teleologo nel conflitto delle rappresentazioni », in Fulvia de Luise & Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 149-170.
- Dillon, John (2011), « The Ideas as thoughts of God », *Études platoniciennes*, 8, p. 31-42.
- Dorion, Luis-André (2004), *Socrate*, Paris, PUF.
- Dixsaut, Monique (1996), « Qu'appelle-t-on penser selon Platon? », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos»*, 2, p. 1-24.
- (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin.
- Dodds, Eric R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Erler, Michel (1987), *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin/New York, de Gruyter.
- Festugière, André-Jean (1967), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin.
- Friedlander Paul (1964), *Platon*, vol. 1, Berlin/New York, de Gruyter.
- Giannantoni, Gabriele (ed.) (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis.
- Handley, Eric W. (1956), « Worlds for "Soul", "Heart" and "Mind" in Aristophanes », *Rheinisches Museum für Philologie*, p. 205-225.
- Kérenyi, Károly (1963), *Die Religion der Griechen und Römer*, München, Droemer.
- Lafrance, Yvon (1994), *Pour interpréter Platon, II : La Ligne en "République" VI, 509 d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin
- Lavecchia Salvatore (2006), *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.
- (2010), *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis.
- (2015), *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Bergamo, Moretti & Vitali.
- Leshner, James H. (1994), « The emergence of philosophical interest in cognition », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, p. 1-34.

- Leszl, Walter G. (2001), « Pourquoi des formes ? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles », in Jean-François Pradeau (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF.
- Margagliotta, Giusy (2012), *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen, Bautz.
- Maso, Stefano (2010), *L.Ph.G. Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Milano-Udine, Mimesis.
- Mc Pherran, Marc (1996), *The religion of Socrates*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Migliori, Maurizio (2013), *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. 2 vv., I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia, Morcelliana, Brescia.
- Moore, Christopher (2013), « Socrate psychagôgos (Birds 1555, Phaedrus 261 a7) », in Fulvia De Luise & Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 41-55.
- Narcy, Michel (1997), « La dialectique entre Platon et Aristote », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos»*, 8, p. 1-24.
- Natali, Carlo (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Onians, Richard B. (1951), *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world time, and the fate*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Penner, Terry (2011), « Socratic Ethic and the Socratic Psychology of Action: A Philosophical Framework », in Donald D. Morrison, *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press, p. 260-292.
- Ranasinghe, Nalin (2000), *The soul of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press.
- Renaut, Olivier (2014), *Platon : la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin.
- Rossetti, Livio (2011), *Le dialogue socratique*, Encre Marine, Paris, Editions les Belles Lettres.
- Rossetti Livio & Candiotta Laura (2015), « Socrate e il dialogo socratico », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 109, 2015(1), p. 175-194.
- Sarri Francesco (1997, seconda edizione completamente rifatta), *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e Pensiero.
- Schaeffer, Heinz J. (1981), *Phronesis bei Platon*, Bochum, Brockmeyer.
- Stavru, Alessandro (2008), « Aporia o definizione ? Il ti esti negli scritti socratici di Senofonte », in Livio Rossetti & Alessandro Stavru (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Bari, Levante Editori, p. 137-158.
- (2013), « The Present State of Socratic Studies: an Overview », in Fulvia de Luise & Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 11-25.
- Stefanelli, Rossana (2009), « Νόος ovvero la "via" del pensiero », *Glotta*, Bd 85, p. 217-263.
- Sullivan, Shirley D (1988), *Psychological Activity in Homer. A Study of Phren*, Ottawa, Carleton University Press.
- Trabattoni, Franco (2009), *Platone*, Roma, Carocci.
- (2014⁴), *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Roma, Carocci.
- Vasiliu, Anca (2012), *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin.
- Vernant, Jean-Paul (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Librairie François Maspero,.
- Von Fritz, Kurt (1945), « ΝΟΥΣ, noein and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras) », *Classical Philology*, 40/4, p. 223-242.
- Weiss, Roslyn (2006), *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago, The University of Chicago Press.

Notes

1 Kurt Von Fritz (1945), « NOYΣ, *noein* and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras) », *Classical Philology*, 40/4, p. 223-242 ; Károly Kérenyi (1963), *Die Religion der Griechen und Römer*, München, Droemer.

2 John Burnet (1916), *The Socratic doctrine of the soul*, Oxford, Oxford University Press. Per una discussione cfr. Francesco Sarri (1997, seconda edizione completamente rifatta), *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e Pensiero.

3 Aristotele, *Met.* I, 987b.

4 Per quanto riguarda la “costruzione” del personaggio Socrate da parte di Platone e Senofonte, cfr. Laura Candiotti (2013) « Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio di mascheramento operato dai difensori socratici », in Fulvia de Luise, Alessandro Stavru, (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 190-198. Bisogna dunque riferirsi al “Socrate di Platone”, al “Socrate di Senofonte”, al “Socrate di Aristofane”, etc. Per una suddivisione delle testimonianze in base a questo principio, cfr. George Boys-Stones & Christopher Rowe (eds.) (2013), *The circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett. Tale specificazione però non significa che non si possano individuare, tramite un lavoro di comparazione fra le testimonianze, alcuni tratti di Socrate al di là del personaggio costruito dai testimoni.

5 Per un'analisi dei dialoghi socratici di Platone e una giustificazione di tale suddivisione del *corpus platonicum*, cfr. Laura Candiotti (2012), *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano-Udine, Mimesis.

6 Platone, *Phil.* d 1-2.

7 Cfr. il famoso verso : « nella sua *phren* e nel suo *thymos* » (*Iliade*, VI, 447). Per quanto riguarda la nozione di *thymos*, cfr. Olivier Renaut (2014), *Platon : la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, per la tradizione precedente a Socrate le p. 25-47. Per quanto riguarda il *phren*, cfr. Shirley D. Sullivan (1988), *Psychological Activity in Homer. A Study of Phren*, Ottawa, Carleton University Press.

8 Richard B. Onians (1951), *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world time, and the fate*, Cambridge, Cambridge University Press.

9 O, basandosi sulla testimonianza platonica (*Tim.* 70 a), con il diaframma.

10 Böhme invece lo identifica con il diaframma, cfr. Joachim Böhme (1929), *Die Seele und das Dich im homerischen Epos*, Leipzig, Teubner, p. 37-52.

11 « Sembra che il pensiero (*to noein*) e l'intelligenza (*to phronein*) siano una specie di sensazione (*aisthanestai ti*) » (Aristotele, *De an.*, 427 a 19-20). Cfr. anche *Met.*, IV, 1009 b13, *De an.* 427 a 28-29. Lo Stagirita però evidenzia come sia manifesto il contrario, adducendo l'esempio che tutti gli animali hanno sensazioni ma solo l'uomo abbia intelligenza.

12 Cfr. ad esempio, Platone, *Soph.* 249a, Resp. 508 e.

13 Cfr. John Dillon (2011), « The Ideas as thoughts of God », *Études platoniciennes*, 8, p. 31-42.

14 Pierre Aubenque (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF ; Carlo Natali (1989), *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.

15 « La phronèsis [...] c'est l'intelligence considérée [...] comme un valeur et une vertu. [...] L'effet de la science n'est pas pour Platon de constituer un sujet savant, mais de rendre l'âme totalement vertueuse. », Monique Dixsaut (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, p. 106.

16 Per un'evoluzione della nozione di *phronesis* in Platone, cfr. Heinz J. Schaeffer (1981), *Phronesis bei Platon*, Brockmeyer, Bochum per il quale fino al *Menone* essa assume il significato socratico della dottrina della virtù-scienza fino ad arrivare al *Filebo* dove sarà la guida della vita umana che si affianca al *nous* che riveste una funzione teorica.

17 Cfr. Platone, *Tim.* 71 e. Per Aristotele la *phronesis*, assieme all'*episteme* e alla *doxa alethes* rappresenterà la rettitudine del pensiero, cfr. *De an.* 427 b10.

18 Anche se, per lo stesso Omero, *phronesis* è sinonimo di *sophia*.

19 Cfr. ad esempio, Platone, *Tim.* 30 b, *Phil.* 26 e.

20 DL II, 5, 19.

21 Cfr. l'autobiografia di Socrate in Platone, *Phaed.* 97 b-99 d, dove Socrate sottolinea come il *nous* di Anassagora lo avesse entusiasmato ma che, contrariamente a quanto si sarebbe aspettato, gli esiti naturalistici della sua dottrina non permettessero di scorgere nell'intelligenza la causa del tutto. Tale passo è immediatamente precedente all'esposizione della seconda navigazione e, per questo, mi sento di assumere questa posizione solo in via ipotetica, dal momento che essa potrebbe facilmente essere una rivisitazione di Platone secondo i fini della sua proposta filosofica. Per una lettura del del passo, all'interno di una ricerca sulla teleologia socratica, cfr. Fulvia de Luise (2013), « Socrate teleologo nel

- conflitto delle rappresentazioni », in Fulvia de Luise, Alessandro Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 149-170, p. 156-157.
- 22 Senofonte, *Mem.* I, 4, 8.
- 23 « Qui dit *theoria* dit vue. Cette vue a pour objet l'Intelligible, le *noeton*. Elle exige donc un organe approprié qui appréhende cet objet. L'idée même de contemplation inclut en son essence un oeil spirituel, un *nous*. », André-Jean Festugière (1967), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, p. 105.
- 24 Kurt Von Fritz (1945), « ΝΟΥΣ, *noein* and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras) », *Classical Philology*, 40/4, p. 223-242.
- 25 Aristotele, *Met.* 1086 a 37.
- 26 Per questa definizione di *phren*, cfr. Francesco Sarri (1997), *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, p. 62-63.
- 27 La questione del metodo è strettamente collegata al tema, molto dibattuto fra gli interpreti, del tipo di conoscenza socratica. Per un panorama delle diverse linee interpretative, cfr. Alessandro Stavru (2013), « The Present State of Socratic Studies: an Overview », in Fulvia de Luise, Alessandro Stavru, (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 11-25, p. 23-25.
- 28 Platone, *Prot.* 336 a-c. Per una discussione del metodo di Prodicò in confronto con quello socratico, cfr. Franco Trabattoni (2011⁴), *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Roma, Carocci, p. 62-63.
- 29 Sul metodo socratico come metodo dedalico, cfr. Platone, *Euthphr.* 11 b 6-8, Alc. I, 121 a3, Men. 97 d 6. Cfr. Laura Candiottò (2011), « Il metodo adatto per Eutifrone: una calma distanza », *Peitho. Examina antiqua* 1(2), p. 39-55, in particolare p. 48.
- 30 Sul legame tra vergogna e contraddizione come obiettivo della purificazione elenctica, cfr. Platone, *Soph.* 230b4-e5. Il ruolo centrale svolto dalla vergogna nella confutazione è evidente nel *Gorgia*: per una bibliografia in merito alle numerose ricerche di questi ultimi anni sul tema, cfr. Laura Candiottò (2014). « *Elenchos* public et honte dans la troisième partie du *Gorgias* de Platon », *CHORA. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12/2014, p. 191-212.
- 31 Cfr. Livio Rossetti (2011), *Le dialogue socratique*, Paris, Encre Marine, Editions Les Belles Lettres. Una discussione del tema è rintracciabile in Livio Rossetti & Laura Candiottò (2015), « Socrate e il dialogo socratico », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 109, 2015(1), p. 175-194.
- 32 Per un'analisi della figura dell'aporia nei primi dialoghi di Platone, cfr. Michel Erler (1987), *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin/New York, de Gruyter ; Laura Candiottò (2015), « Aporetic State and Extended Emotions: the Shameful Recognition of Contradictions in the Socratic Elenchus », in Alessandra Fussi, (ed.), *The Legacy of Bernard Williams's Shame and Necessity, Ethics & Politics*, XVII, 2015(2), p. 233-248. In merito al rapporto tra definizione e aporia nella testimonianza di Senofonte, cfr. Alessandro Stavru (2008), « Aporia o definizione ? Il *ti esti* negli scritti socratici di Senofonte », in Livio Rossetti & Alessandro Stavru (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Bari, Levante Editori, p. 137-158.
- 33 Sul metodo del paradosso come risposta alla sofistica, cfr. Roslyn Weiss (2006), *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 34 Senofonte, *Mem.* III, 9, 4.
- 35 Aristofane, *Nub.* 94.
- 36 Per un'analisi della nudità come elemento del metodo socratico, cfr. Laura Candiottò (2013), « Socrate: il dialogo come farmaco », in Laura Candiottò & Luigi V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Milano-Udine, Mimesis, p. 47-60.
- 37 Platone, *Ap.* 29 e 1-3.
- 38 Francesco Sarri (1997), *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, p. 230. Cfr. anche Aldo Brancacci (2005), « Episteme and Phronesis in Antisthenes », *Methexis*, 18, p. 7-28.
- 39 SSR V A 134.
- 40 Senofonte, *Mem.*, I 2, 19-24; III 5, 13.
- 41 Platone, *Prot.* 352 c 6-7.
- 42 Senofonte, *Mem.*, IV 4, 11-15.
- 43 Franco Trabattoni (2014⁴), *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, p. 81.
- 44 Giusy Margagliotta (2012), *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen, Bautz.

45 A titolo esemplificativo cito alcuni esempi di linee interpretative: collegare il *daimonion* alla *psyche* omerica, la quale non è mai personalità consapevole ma si manifesta nei sogni; evidenziare il legame tra l'atteggiamento religioso di Socrate e la spiritualità misterica; evidenziare l'interiorizzazione di forze esterne irrazionali; evidenziare nonostante tutto, il suo essere una via razionale per accedere alla *sophia* divina. Cfr. Eric R. Dodds (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press ; Paul Friedlander (1964), *Platon*, vol. 1, Berlin/New York, de Gruyter, p. 35-62 ; Marc Mc Pherran (1996), *The religion of Socrates*, University Park, Pennsylvania State University Press ; Francesco Sarri (1997), *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, p. 79-83.

46 Per il legame tra *daimon* e ragionevolezza, cfr. l'etimologia adottata da Platone in *Crat.* 397 e- 398 c. Per il legame tra la dimensione daimonica e la dimensione erotica della conoscenza, cfr. Elizabeth S. Belfiore (2012), *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press. Per una critica alla lettura tradizionale dell'intellettualismo socratico, cfr. Thomas C. Brickhouse & Nicholas D. Smith (2010), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

47 Plutarco riporta l'aneddoto secondo il quale Socrate desse dell'impostore a chi sosteneva di aver visto una divinità, ma prestasse attenzione a chi dicesse di aver udito una voce. Plutarco, *Il demone di Socrate*, 588 c-d.

48 La connessione tra le credenze religiose di Socrate e la sua missione nei confronti di un esame morale di sé e dei propri interlocutori è svolta da Marc McPherran (1996), *The religion of Socrates*.

49 « Allo stesso modo uno starnuto, una voce o qualche simile segno essendo di poco peso, non p in grado di spingere all'azione una mente posata; ma se questo segno rafforza un ragionamento che si oppone a un altro, esso risolve la difficoltà, in quanto elimina l'equilibrio in modo da provocare il movimento e l'iniziativa. », Plutarco, *Il demone di Socrate*, 581 a.

50 Cfr. l'esemplare passo 588 e : « La mente (*nous*) di Socrate era invece pura e libera da passioni, debolmente legata al corpo solo per le necessità vitali, e perciò era sensibile e acuta in modo da captare immediatamente qualsiasi cosa si fosse presentata. L'oggetto di questa percezione non era un suono, ma lo si potrebbe definire il discorso senza voce di un demone, che aderiva alla sua mente (*tou noountos*) con il solo significato.[...] La mente (*nous*) della potenza superiore guida l'anima dotata raggiungendola con il pensato, poiché essa non ha bisogno del colpo della voce. »

51 Cfr. Luc Brisson (2008), « The reminiscence in Plato », in John Dillon & Marie-Élise Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, Akademie Verlag, p. 179-190.

52 Platone, *Resp.* 476 e-478 d; *Soph.* 248 d-e.

53 Platone, *Resp.* 511 b-c.

54 Trabattoni ad esempio sostiene che la *noesis* è essa stessa dialettica e che la seconda navigazione è un modo per evitare la conoscenza diretta intuitiva dell'idea ma per permettere il suo coglimento attraverso il discorso. Cfr. Franco Trabattoni (2009), *Platone*, Roma, Carocci e (2014) *La filosofia antica. Profilo critico-storico*.

55 Un'interpretazione che porta alla luce la natura del tutto come struttura articolata è quella di Migliori. Cfr. Maurizio Migliori (2013), *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. 2 vv., I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia, Morcelliana.

56 Platone, *Resp.* 511 b: « Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto. »

57 Cfr. ad esempio Platone, *Theaet.* 189e-190a, *Soph.* 263 e.

58 Per un confronto tra dialogo e dialettica, cfr. Laura Candiotti (2012), *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, p. 57-87.

59 Platone, *Phil.* 16 c-18 e.

60 Platone, *Resp.* 505 a, 508 e.

61 Per quanto riguarda l'interpretazione agatologica della filosofia di Platone, cfr. Salvatore Lavecchia (2010), *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis e (2015), *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Bergamo, Moretti & Vitali.

62 Platone, *Resp.* 517 c. Una spontanea intenzionalità della conoscenza e una diffidenza nei confronti della proceduralità da parte di Platone, è enfatizzata da Francesco Aronadio Francesco (2002), *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Napoli, Bibliopolis. In particolare per la nostra ricerca, Aronadio, a p. 221, sottolinea inoltre come l'immediatezza della conoscenza non sia sinonimo di istantaneità o staticità.

63 Per una linea interpretativa che propende per la via intuitiva cfr. Yvon Lafrance (1994), *Pour interpréter Platon, II: La Ligne en "République" VI, 509 d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin.

- 64 Monique Dixsaut (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin.
- 65 Aristotele, *Analitici Secundi*, II, 19.
- 66 Su questi aspetti, cfr. anche Michel Narcy (1997), « La dialectique entre Platon et Aristote », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 8, p. 1-24.
- 67 Monique Dixsaut (2000), *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, p. 68-70.
- 68 Platone, *Phil.* 58 d4-e1.
- 69 Cfr. Salvatore Lavecchia (2006), *Una via che conduce al divino. La « homoiosis theo » nella filosofia di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.
- 70 Sul legame tra evidenza e verità come contenuti semantici di ciò che è conosciuto, cfr. Luc Brisson (1997), « L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon », in Carlos Lévy, Laurent Pernot (éds.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, Paris-Montréal, Harmattan, p. 95-111.
- 71 Sul carattere generativo della luce, cfr. Salvatore Lavecchia (2015), *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*.
- 72 Cfr. Anca Vasiliu (2012), *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin, p. 295-326.
- 73 Una lettura tradizionale che enfatizza la dipendenza platonica dalla filosofia socratica, sia per quanto riguarda il significato della contemplazione, sia per quanto riguarda la sua finalità pratica, è quella di Festugière. Cfr. André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967.
- 74 Sul rapporto tra pensiero e linguaggio, cfr. l'analisi dell'*Epistola VII* condotta da Dixsaut in Monique Dixsaut (1996), « Qu'appelle-t-on penser selon Platon ? », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 2, p. 1-24.

Pour citer cet article

Référence électronique

Laura Candiotta, « *Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone* », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 18 janvier 2016, consulté le 16 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4343> ; DOI : 10.4000/methodos.4343

À propos de l'auteur

Laura Candiotta

Marie Curie Research Fellow, University of Edinburgh

Droits d'auteur



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

L'étude de la notion de *nous* est un cas très intéressant pour saisir la différence entre l'épistémologie de Socrate et celle de Platon. En effet, le mot *nous*, au coeur de l'épistémologie du *Phédon* et de la *République* malgré des différences évidentes, n'apparaît que rarement dans les dialogues de jeunesse et dans les témoignages de la première génération de socratiques. Il est donc nécessaire de comprendre pourquoi le *nous* n'est pas central dans la méthode socratique, et une des raisons de la différence entre les méthodes socratique et platonicienne se trouve dans la distinction entre *noein* et *phronein*. Si pour Platon la connaissance est d'ordre intellectuel, elle est pour Socrate d'ordre pratique; si la méthode dialectique conduit à la vision des idées, la méthode de définition socratique conduit à l'aporie; si la vision est au coeur

du *nous*, la *phronesis* tient du sentir et de l'écoute. Malgré ces différences, qui doivent être soulignées pour saisir la spécificité des deux méthodes, le rôle de l'*eros* dans la connaissance met au jour une forme de continuité entre les deux épistémologies et, ainsi, entre la *phronesis* et le *nous*.

***Nous* and *phren*: intellectual knowledge, reasoning, and erotic wisdom in Socrates and Plato**

The word *nous*, which is crucial for the epistemology of the *Phaedo* and the *Republic*, despite their evident differences, occurs rarely in the Socratic dialogues and in the testimonies of the first generation of Socratics. My claim is that the study of the notion of *nous* is of great interest for understanding the difference between the epistemologies of Socrates and Plato, and, in particular, that it is possible to catch their differences exactly through the distinction between *noein* and *phronein*. If for Plato knowledge is intellectual, for Socrates it is practical; if the dialectics brings us to the vision of the ideas, the Socratic method of definitions brings us to *aporia*; if vision is crucial for the *nous*, listening and feeling are so for the *phronesis*.

After having clarified the use of the terminology of *nous* and *phronesis* in the tradition precedent and posterior to Socrates and Plato (ch. 1), I analyse the specificities of the two methods through the interpretations of some key passages belonging not only to Plato but also to Xenophon and Aristophanes. In chapter 2 I discuss the Socratic *phronesis*, underlying the cognitive valence of *aporia* as the “non-seeing” paths of escape in the elenchus (in contrast to the Platonic paradigm of knowledge as vision) and emphasizing the notion of listening to the *daimonion* as practical reasoning. In ch. 3 I treat the Platonic *nous* in particular regarding its relations with the *dianoia* in the dialectic process and with *eros*. *Eros* allows the successful attainment of knowledge, overcoming the Socratic and aporetic outcome and attaining the notion of knowledge as the enlightening of vision.

In the conclusion I claim that Socrates pursued a negative outcome in order to bring his interlocutors face to face with the *aporia* and, therefore, that is a purely Platonic goal to wish to resolve the Socratic impasse. The novelty of Platonic epistemology lies exactly in the invention of the intellectual object – the ideas – that realizes from an ontological point of view the Socratic notion of universal, and giving to the *nous* the central role in the epistemology, since it is the capacity to grasp these objects. Platonic *epistrophe* is a katharsis of the “second level” which wishes to resolve positively the Socratic purification of errors, as being that of the “first level”. The necessity of negation, “not seeing” and silence that belongs to the Socratic method acquires in Plato the character of a positive generation of knowledge through the overabundance of the *nous*.

Despite these important differences that should be underlined to grasp the specificities of the Socratic and Platonic methods, the role of *eros* in the acquisition of knowledge highlights a line of continuity between the two and, therefore, between *phronesis* and *nous*. Noetic contemplation represents, therefore, the Platonic passion for knowledge and his faith in its practical efficacy, exactly as does the Socratic erotic wisdom.

Entrées d'index

Mots-clés : nous, phronesis, eros, Socrate, Platon, méthode socratique, épistémologie de Platon

Keywords : nous, phronesis, eros, Socrates, Plato, Socratic method, Plato's epistemology

Notes de l'auteur

Vorrei ringraziare coloro con i quali ho avuto modo di discutere alcuni aspetti di questo scritto (Luc Brisson, John Dillon, Olivier Renaut, Stefano Sangiorgio, Theodore Scaltsas, Luigi Vero Tarca). In particolare sono grata ad Alessandro Stavru che ha sostenuto fin dall'inizio l'intuizione che mi ha portato a lavorare su questo tema, permettendomi di beneficiare della sua estrema competenza sugli studi socratici. La ricerca qui condotta si inserisce nel progetto “Emotions First. Feeling reason: the role of emotions in reasoning”, Marie Skłodowska-Curie

individual Fellowship (Proposal n.: 655143), finanziato dalla Commissione europea, che sto dirigendo presso l'Università di Edimburgo.