

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUES

REZENSIONSARTIKEL

LUCA GILI

Per una nuova lettura di Socrate: una prospettiva non platonica¹

Questo volume raccoglie gli atti della seconda edizione di *Socratica*, svoltasi a Napoli tra l'11 e il 13 dicembre 2008. La conferenza internazionale *Socratica* ebbe una prima edizione nel 2005, a Senigallia, i cui atti furono pubblicati dall'editore Levante di Bari nel 2008, grazie alle cure di Livio Rossetti e di Alessandro Stavru, che della conferenza furono anche gli organizzatori. Anche il volume della seconda conferenza è uscito presso Levante a cura di Rossetti e Stavru. Una terza edizione di *Socratica* si è svolta a Trento tra il 23 e il 25 febbraio 2012.

Questa pregevole iniziativa è ispirata dal motto “non solo Platone”, ossia dall'idea che Platone non fu il solo a riproporre l'immagine e l'insegnamento di Socrate. Di conseguenza, sembrano suggerire i curatori, soffermarsi sul solo Platone per conoscere Socrate, senza tener conto del contesto e delle altre fonti, può essere imprudente, benché una tale imprudenza sembra che debba essere imputata agli studiosi *mainstream*, che effettivamente tendono a privilegiare le fonti platoniche per la ricostruzione del pensiero socratico. Questa prospettiva storiografica ebbe, come è noto, un autorevole difensore in Gregory Vlastos, che ha molto influenzato le ricerche che sono state prodotte in lingua inglese. È quindi più che lodevole l'iniziativa di organizzare una conferenza che coinvolga anche illustri studiosi americani, come Donald Morrison, la cui strategia di analisi dei testi è indubbiamente diversa (e forse complementare) rispetto a quella degli altri contributori del volume, ma pure si concentra su un testo di Senofonte, quale utile e preziosa fonte per la ricostruzione del pensiero di Socrate.

Vediamo quindi in dettaglio il contenuto del libro che raccoglie le relazioni presentate nella seconda edizione di *Socratica* (Napoli, 2008). Il volume si apre con un'ampia introduzione, nella quale Alessandro Stavru presenta la letteratura critica contemporanea relativa alla figura di Socrate, e in cui Livio Rossetti presenta sinteticamente i contributi nel volume (11-46). I contributi sono seguiti da un affettuoso ricordo, da parte di Aniello Montano, del professor Mario Montuori (1921-2008), scomparso a poco prima della conferenza: Montuori fu autore di numerosi contributi per la comprensione della figura e del pensiero di Socrate, e non era vicino soltanto umanamente a molti dei contributori del volume, ma con loro condivise an-

¹ ROSSETTI, Livio/STAVRU, Alessandro (ed.): *Socratica 2008: Studies in Ancient Socratic Literature* (= *le Rane* 54). Bari: Levante 2010. Pp. 353. ISBN 978-88-7949-558-5.

che l'idea che fosse necessario superare il paradigma di Vlastos e dei suoi allievi, per i quali i dialoghi di Platone erano la fonte privilegiata per la comprensione della figura di Socrate.

I vari contributi, pur essendo legati dalla comune prospettiva che ho sintenticamente delineato, sono abbastanza indipendenti l'uno dall'altro: ciascuno ha la sua bibliografia e non ci sono indici tematici comuni.

L'introduzione, scritta dai due curatori del volume, rappresenta una cornice molto appropriata, dal momento che contiene una dettagliata descrizione dello stato dell'arte intorno a Socrate, e mi pare anch'essa animata dallo spirito con il quale è stato concepito il simposio ed il libro che ad esso è seguito: valorizzare cioè anche le fonti alternative ai dialoghi platonici (e alle considerazioni che si incontrano nelle opere di Aristotele) per ricostruire la figura di Socrate. Naturalmente una simile linea interpretativa è aperta alle critiche degli storici della filosofia antica che si riconoscono nel 'mainstream' à la Vlastos: ci si può chiedere infatti se le fonti alternative rispetto a Platone e ad Aristotele presentino qualcosa di *filosoficamente* significativo, per quel che concerne il pensiero socratico². L'introduzione presenta quindi gli studi più recenti intorno a Socrate dividendoli per la fonte che essi privilegiano; abbiamo così studi sul Socrate conosciuto attraverso la lente di Aristofane (11-21), quella di Antistene (22-23), quella di Euclide di Megara (24-25), quella di Senofonte (25-35) e quella, preponderante, di Platone (36-46). Ammetto che mi sarei aspettato anche una sezione sul Socrate di Aristotele, che però manca (è mia persuasione infatti che Aristotele non sia del tutto condizionato dal suo diretto maestro nella presentazione del pensiero socratico – ma questo è un pensiero che richiederebbe uno svolgimento assai più lungo di quel che mi concede questo breve spazio). La seconda parte dell'introduzione, invece, presenta i contributi del volume.

Il primo di essi, a firma di Livio Rossetti, è dedicato a *I Socratici 'primi filosofi' e Socrate 'primo filosofo'* (59-70)³: Rossetti riconsidera l'antica questione della nascita della filosofia, alla luce dell'uso dei termini 'filosofia' e 'filosofo' nei testi di lingua greca del V e del IV secolo a.C. a noi pervenuti. Dato che questi termini sono usati con molto maggiore frequenza dopo il 399 a.C., Rossetti suggerisce che la filosofia nacque al momento della morte di Socrate, o immediatamente dopo tale fatto. Secondo Rossetti, infatti, fu Aristotele a considerare 'filosofia' il sapere intorno alla natura esposto da quei pensatori che la storiografia chiamò 'Presocratici': costoro infatti non si definirono mai in questo modo (o, almeno, ciò non consta dai testi che di loro ci sono pervenuti); essi si ritenevano piuttosto dei sapienti, non dei cercatori della sapienza. I Socratici, invece, definirono esplicitamente se stessi

² In verità Vlastos non fu certo il primo ad indicare che il vero Socrate doveva essere cercato nei dialoghi giovanili di Platone: prima di lui già H. Maier si fece sostenitore di questa linea interpretativa (A. Stavru cita i lavori di Maier a p. 12, n. 5). In ogni caso è corretto sottolineare il ruolo di Vlastos, che è stato sicuramente determinante nell'influenzare la più recente scholarship angloamericana su questo argomento.

³ Il saggio, tradotto in francese, è stato ripubblicato in L. ROSSETTI: *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres (encre marine) 2011, 265-277.

‘filosofi’, per distinguersi dai ‘Sofisti’, che avevano la presunzione di possedere la sapienza, e non semplicemente di ricercarla e di tendere ad essa – come invece i Socratici dicevano di se stessi. Per quel che mi consta, la tesi di Rossetti circa una nascita ‘tarda’ della filosofia non è completamente nuova, dal momento che fu già proposta, con argomenti non molto dissimili, da Giorgio Colli⁴; il contributo di Rossetti, tuttavia, ha l’apprezzabile vantaggio di evitare le oscure considerazioni di Colli circa la necessità di riscoprire la sapienza presocratica – idee che forse derivarono a Colli dai suoi studi nietzschiani, e che probabilmente contribuirono al rapido oblio delle proposte che Colli aveva avanzato in sede storiografica con una certa perspicacia, nascosta purtroppo dai ragionamenti poco comprensibili di cui si è detto. Il contributo di Rossetti, inoltre, può essere visto in qualche misura come una riflessione conclusiva rispetto alle sue indagini intorno alle strutture macroretoriche del dialogo socratico: lo storico della filosofia perugino da tempo conduce ricerche intorno a questo tema avvincente e una *summa* delle sue fatiche può essere ritenuto il bel volume *Le dialogue socratique* (Paris, 2011), che è apparso a poca distanza da *Socratica 2008*.

Il secondo saggio contenuto in *Socratica 2008*, scritto da Noburu Notomi, si intitola *Socrates versus Sophists: Plato’s Invention? (71–88)* e argomenta, con nitore e linearità (e, forse, con soverchia nettezza), che la risposta a questa domanda dovrebbe essere affermativa. Come si vede, la tesi è presoché opposta rispetto a quella avanzata da Rossetti. Secondo Notomi, infatti, Socrate e i Socratici non erano assai diversi dai Sofisti, per quel che riguarda il loro modo di comportarsi, né si può dire che dai Sofisti volessero distinguersi. Notomi prende in esame due interessanti analogie tra i Socratici e i Sofisti: a) il fatto che entrambi i gruppi di filosofi insegnassero dietro compenso; b) il fatto che tutti si siano avvalsi dei mezzi della retorica e della dialettica al fine di persuadere i loro interlocutori. Secondo Notomi, fu Platone il primo a distinguere con vigore la figura di Socrate rispetto a quella dei Sofisti: benché una simile distinzione non fosse storicamente accurata (sempre secondo Notomi), essa era tuttavia strumentale alla dimostrazione che la condanna a morte di Socrate era ingiusta, dal momento che i giudici, al processo, confusero Socrate con i Sofisti e, di fatto, condannarono un comportamento tipico di questi ultimi e non del Socrate di Platone. A giudizio di Notomi, senza la distorsione, operata da Platone, della figura di Socrate e delle sue vicende, “this picture of the history of philosophy would have been correct” (87). Senza dubbio il saggio di Notomi è argomentato con passione e dettaglio, ma ammetto di non essere del tutto persuaso dalla tesi che egli difende: continuo a credere che la ragione fondamentale della opposizione platonica ai Sofisti fosse filosofica e non strumentale e contingente, come pare suggerire lo studioso giapponese. Aggiungo anche che è Platone stesso a presentare la sua critica dei Sofisti sotto questa prospettiva, e non mi paiono cogenti gli argomenti che Notomi propone, per sostenere che non

4 Cfr. COLLI, G.: *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi 1975.

dobbiamo dare credito a quanto Platone sostenne in più opere e con coerenza.

Aldo Brancacci, nel suo saggio *Sull'etica di Antistene* (89–117), presenta invece una pregevole ricostruzione del pensiero di Antistene, cercando di spiegare quale ruolo giochi l'etica nella filosofia di questo filosofo. Brancacci richiama l'importanza di Antistene e la sua preminenza rispetto agli altri discepoli di Socrate (“è un fatto [...] che, nel periodo immediatamente successivo alla morte di Socrate, Antistene fu considerato il più rappresentativo esponente della cerchia socratica”, 91). Di conseguenza lo studio del pensiero di Antistene – suggerisce Brancacci – può essere utile anche al fine di ricostruire i contenuti del pensiero del suo celebre maestro, specialmente per quel che riguarda gli aspetti più trascurati dalle altre fonti – e, *in primis*, da Platone. Uno di questi aspetti del pensiero socratico investe la ricerca dei nomi (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων), che è una analisi linguistica, che conduce alla scoperta della definizione appropriata (οἰκεῖος λόγος) di una cosa. Secondo Brancacci – uno studioso che è una indubbia autorità su questi temi –, la ricerca dell'οἰκεῖος λόγος è radicalmente diversa dalla dialettica platonica, dal momento che tale οἰκεῖος λόγος non è affatto stabilito sulla base di una corrispondenza con l'idea della cosa di cui si cerca la definizione. Si potrebbe pensare che la dialettica socratica sia quindi più simile all'idea di dialettica fornitaci da Antistene che non alla dialettica fortemente caratterizzata per il suo impegno metafisico di Platone: Socrate infatti, secondo la *communis opinio*, non introdusse l'esistenza delle idee e, conseguentemente, doveva avere una dialettica che alle idee non facesse ricorso. Brancacci a dire il vero non trae questa conclusione, ma a me sembra che essa possa essere verosimilmente inferita dalla sua brillante analisi. Infine, Brancacci rileva che Antistene impiegò queste tecniche dialettiche prevalentemente per condurre una ricerca intorno a temi etici: la conoscenza dell'etica, infatti, induce ad un comportamento etico e quindi la dialettica – intesa nel senso esposto sopra – è indirettamente finalizzata al vivere secondo certe norme morali; e questo è, secondo Antistene (e forse Socrate) il fine della filosofia. Questo quadro, in altre parole, ci aiuta a comprendere come etica e logica siano connesse nel pensiero di Antistene e come esse concorrano alla costituzione del pensiero filosofico nel suo complesso.

Con il suo studio intitolato *Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo* (119–133), Domingo Plácido si concentra sulla figura di Eschine di Sfetto, un socratico del quale si possiedono pochissime notizie e che Platone menziona nel *Fedone*. Plácido osserva che ben poche sono le fonti utili a ricostruire il pensiero di Eschine, tuttavia, sulla base del fatto che molti titoli di dialoghi da lui composti – e, purtroppo, in larga perdita⁵ – sono identici a titoli di dialoghi platonici, è possibile congetturare una certa analogia anche nei contenuti. Eschine, inoltre, insegnò retorica e dialettica dietro com-

⁵ I pochi frammenti a noi pervenuti dei dialoghi di Eschine sono stati riuniti nella raccolta *Socratis et Socraticorum Reliquiae* curata da G. Giannantoni (Napoli: Bibliopolis, 1990, VI, A, 1–103); su alcuni di questi frammenti si veda quanto scrive ad esempio ROSSETTI, L. in: *Socrate, questo sconosciuto* (Peitho-Examina Antiqua, 2010/1) 26–28.

penso: non era infatti un aristocratico come Platone, la cui ricchezza personale gli consentiva di impartire gratuitamente l'insegnamento della filosofia. Il saggio di Plácido è apprezzabile per la chiarezza e la lucidità e per il tentativo di adottare un approccio biografico, in cui Eschine è segnato in particolare dall'appartenenza a un ceto svantaggiato – una lettura in qualche senso 'politica', e di sicuro attenta alla dimensione storica entro la quale si colloca l'attività intellettuale dei primi socratici.

Luis-André Dorion, scrivendo de *L'impossible autarcie du Socrate de Platon* (137–158), suggerisce che il Socrate di Platone (Socrate^P) non è una fonte sufficiente per ricostruire in modo accurato e credibile il Socrate della storia. Questa tesi, che Dorion ha sviluppato anche in altri suoi pregevoli contributi, è qui affrontata rispetto alla dottrina dell'αὐτάρκεια, che sarebbe presentata in modo opposto dal Socrate di Senofonte (Socrate^X) e da Socrate^P: è evidente che, se entrambe le fonti hanno il medesimo valore, se si concede che esse presentino un Socrate caratterizzato in modo opposto, necessariamente una delle due fonti non restituisce il Socrate storico. Ed è possibile che una di queste fonti deformanti sia proprio Platone – il che, invece, sarebbe evidentemente escluso se si assumesse che Platone è la fonte privilegiata per la nostra conoscenza di Socrate. Il personaggio dei dialoghi platonici, infatti, non si presenta come possessore dell'αὐτάρκεια: Socrate^P è un uomo povero, che ha bisogno dell'aiuto (anche economico) degli amici, dei quali si circonda e che sono in genere ben disposti a fornirgli sostegno. Al contrario, Socrate^X risulta autosufficiente e, dialogando con i suoi seguaci, cerca di indurre anche loro ad essere autonomi sul piano materiale, per potersi dedicare alla ricerca filosofica. Mentre Socrate^P fa dell'αὐτάρκεια una virtù che si esercita sul piano intellettuale (ogni nostro sapere dovrebbe essere raggiunto in modo autonomo, e non in virtù di una autorità esterna che ne garantisca la veridicità), tuttavia è anche consapevole che una perfetta αὐτάρκεια intellettuale è un beneficio esclusivamente divino. In generale, ho trovato il saggio di Dorion veramente pregevole: l'angolazione particolare attraverso la quale si esaminano Socrate^P e Socrate^X permette effettivamente di coglierne le contraddizioni, e consente un oggettivo passo avanti per la comprensione di ciò che fu (o meglio che non fu) il Socrate della storia.

Walter Omar Kohan, nel suo contributo *Sócrates: La paradoja de enseñar y aprender* (159–184), si sofferma su alcuni aspetti del Socrate platonico, che da Kohan sono ritenuti 'paradossali': da un lato Socrate si presenta come l'unico che fa politica in modo autentico (cfr. Plat. *Gorg.* 521d), e d'altra parte afferma che il suo demone gli impedisce di immischiarsi negli affari politici (cfr. Plat. *Apol.*, 31c-e); Socrate afferma poi di non essere mai stato un maestro (cfr. Plat. *Apol.*, 33a), ma i suoi seguaci lo tennero per tale (cfr. Plat. *Apol.*, 39c-d); sostiene di conoscere molte poche cose (cfr. Plat. *Apol.*, 21b, 23a), ma l'oracolo disse che era l'uomo più sapiente di tutti (cfr. Plat. *Apol.*, 20e-21a). Sulla base di questi brani, fra loro divergenti, Kohan non tenta una spiegazione che appiani le difficoltà che essi presentano, ma conclude che "Socrates es un enigma y una paradoja por las fuerzas contradictorias que su figura parece portar sin demasiada incomodidad" (181). Kohan inoltre non

prova particolare simpatia per il metodo educativo che Socrate adotta: secondo Kohan, che al tema dell'insegnamento socratico ha già dedicato un volume⁶, Socrate sarebbe reticente sul suo desiderio di insegnare agli altri, ma di fatto finisce per ammetterlo lui stesso – e d'altra parte non poteva essere altrimenti, dato che l'interrogare socratico non sembra altro che un raffinato strumento per comunicare ai propri interlocutori i propri pensieri. Questa modalità di insegnamento, tuttavia, chiude Socrate all'ascolto delle persone con cui dialoga, ed è questo particolare ad indurre Kohan a formulare un giudizio limitativo intorno all'attività educativa socratica:

“[Sócrates] impugna las respuestas de Eutifrón como si sus preguntas sólo pudiesen ser respondidas como él espera que sean respondidas. Este modo violento de proceder despersonaliza el pensamiento, lo abstrae de la existencia y de los sujetos que lo producen, lo desconecta de los afectos y las pasiones que le dan vida y sentido; provoca, en cierto sentido, una anestesia de la existencia” (177).

Ammetto di non trovare la proposta di Kohan particolarmente attraente.

Lidia Palumbo tratta invece di *Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a-c* (185–209); il suo saggio affronta quindi il Socrate di Platone, o meglio la figura di Socrate che emerge dal dialogo *Alcibiade I*, la cui autenticità è dubbia (Palumbo, pur trattando della questione, non intende risolverla). Secondo l'interpretazione assai stimolante e originale proposta da Palumbo, in *Alc. I*, 133a-c Socrate intende suggerire che la conoscenza di sé – che viene ad essere identificata con la conoscenza dell'anima – deve essere ottenuta attraverso un atto di autoriflessione intorno alla persona stessa, e in particolare intorno all'anima. In modo assai interessante, Palumbo connette questo atto di riflessione con la struttura dialogica che Platone adotta per fare filosofia. Secondo Palumbo, i dialoghi platonici non richiedono necessariamente la presenza di una seconda persona reale, per essere condotti, dal momento che le riflessioni che sviluppano sono, in fondo, una sorta di dialogo del filosofo con se stesso⁷: questa sarebbe la cifra del dialogo platonico, ed anche la sua differenza fondamentale rispetto al genuino dialogo socratico (“io credo che, per quanto sia possibile distinguere Socrate da Platone, questa curvatura solitaria dell'atto del pensare sia per così dire la cifra platonica, piuttosto che quella socratica, del filosofare”, 202). Palumbo si trova quindi d'accordo con David Sedley nel sostenere che i dialoghi di Platone sono “an externalization of his own thought-process”⁸, ma a mio parere le conclusioni di Palumbo sono persino più forti, dal momento che la studiosa sostiene che l'interiorità sia, in qualche misura, il

⁶ KOHAN, W.O.: *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Editorial Biblos 2009.

⁷ Palumbo non cita il caso dei Soliloquia, scritti da un ancor giovane Agostino, imbevuto di filosofia neoplatonica: un esempio eccellente, ancorché tardivo, del fatto che il modo platonico di fare filosofia può effettivamente strutturarsi come un dialogo con la propria anima.

⁸ SEDLEY, David: *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, 2.

proprium della filosofia platonica⁹. Trovo davvero interessante l'idea che la caratteristica fondamentale della filosofia platonica sia una struttura a domande e risposte, che non richiede la presenza fisica di una seconda persona reale: si potrebbe essere tentati, infatti, su questa base, di considerare la struttura formale della dialettica platonica una qualche sorta di *erotetic logic*. Ma questa ipotesi, che a me è nata leggendo il contributo di Palumbo, richiederebbe una ben ampia indagine, per essere saggiata e sostenuta. Quel che è certo è che il saggio di Palumbo apre prospettive assai stimolanti, che richiameranno senza dubbio l'attenzione della comunità scientifica.

Gabriele Cornelli e André Leonardi Chevitaese firmano il contributo successivo, dal taglio prevalentemente storico e dal titolo *Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404-403 a.C.)* (211-224). L'articolo tratta dell'iniziale vicinanza di Socrate al regime dei Trenta tiranni e del suo successivo allontanamento da questo gruppo di potere. Cornelli e Chevitaese sottolineano il fatto che nella sua *Settima lettera* Platone¹⁰ difende Socrate dall'accusa di empietà, ma non dalla seconda accusa rivolta al filosofo, secondo la quale egli sarebbe stato un corruttore della gioventù ateniese. I due autori chiosano che questa seconda accusa era la più importante dal punto di vista politico, ma era la più difficile da smentire, dato che, effettivamente, due insigni discepoli di Socrate, come Alcibiade e Crizia, furono coinvolti nell'oligarchia ribaltata dal regime democratico che condannò a morte il filosofo ateniese.

Lo studio successivo di Donald Morrison (*Xenophon's Socrates on Sophia and the Virtues*, 227-239) è veramente pregevole nella sua stringatezza. Morrison analizza alcune difficoltà che emergono dalla descrizione che Senofonte ci offre dell'idea socratica di sapienza: essa risulta o una delle molte virtù che un uomo può possedere – virtù che coincidono con essa – o può essere una facoltà ora buona ora cattiva. Nel primo caso Senofonte presenterebbe la consueta trattazione intellettualistica delle virtù – che anche la tradizione platonica attribuisce al magistero socratico: se qualcuno possiede la sapienza, il suo comportamento sarà virtuoso; ciò tuttavia confligge con l'idea, pure presente in Senofonte, secondo la quale Socrate pensa che in alcuni casi (si menzionano Dedalo e Palamede) la sapienza portò chi la possedeva alla rovina. Con una analisi attenta dei brani di Senofonte (un'analisi che egli difende a p. 230, n. 8 anche dal punto di vista metodologico), Mor-

⁹ Probabilmente, date queste conclusioni, che sono derivate, si ricordi, sulla scorta di un dialogo dalla dubbia autenticità, sarebbe stato opportuno assumere l'autenticità dell'Alcibiade I, se proprio non c'era lo spazio per una dimostrazione di questa tesi, che a me pare richiesta dall'argomentazione che Palumbo conduce. In effetti, lasciando aperta la questione dell'autenticità, si potrebbe pure pensare che l'interiorità sia il *proprium* del modo di fare filosofia dello pseudo-Platone, ossia dell'anonimo autore dell'Alcibiade I.

¹⁰ Cornelli e Chevitaese assumono l'autenticità della lettera (cfr. p. 214, n. 7): confesso di avere trovato un po' stringata la loro difesa dell'autenticità, soprattutto nei rimandi bibliografici, che si limitano a segnalare alcune annotazioni di L. Brisson del 1997. D'altra parte, si deve anche riconoscere che l'oggetto principale della discussione dei due autori era un altro, ma resta il fatto che la settima lettera è assunta, nella loro argomentazione, come genuina fonte platonica.

rison risolve questa apparente contraddizione sostenendo che, secondo il Socrate di Senofonte, la sapienza è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per il possesso di tutte le altre virtù¹¹.

Nel suo contributo su *Essere e apparire in Xen. Mem. III 10.1-8* (241-276), Alessandro Stavru tratta sempre del Socrate senofonteo, ma affronta l'ideale estetico del filosofo: il saggio di Stavru prende in esame un brano dei *Memorabili* nel quale Socrate dialoga con il pittore Parrasio e con lo scultore Clitone. Socrate chiede ai due artisti come è possibile che l'arte rappresenti ciò che si propone di ritrarre, ossia il mondo interiore dell'uomo e le sue passioni. Secondo Socrate, infatti, la pittura è in grado di rappresentare l'*ethos* dell'uomo, mentre la scultura ne raffigura il *pathos*. Da questo dialogo è possibile inferire che sia Parrasio che Clitone sono in grado di seguire le argomentazioni di Socrate: essi pensano che la rappresentazione degli occhi (nel caso della pittura) e dei movimenti (nel caso della scultura) sia capace di restituire l'apparenza delle qualità interiori e delle passioni del soggetto rappresentato. Secondo Stavru, questo brano mostra che Senofonte era a conoscenza degli scritti che i Sofisti avevano dedicato alla necessità di scegliere le migliori qualità del soggetto che è affrontato in un discorso retorico. L'arte, come la retorica, deve infatti scegliere le qualità migliori dei corpi che rappresenta, in modo da creare un certo piacere in coloro che fruiscono della pittura o della scultura. Sulla base di queste considerazioni, Stavru suggerisce che Senofonte si sia impegnato a mettere in bocca a Socrate una trattazione teorica della prassi artistica in voga ai suoi tempi.

Michael Erler, nel saggio *La parrhesia da Socrate a Epicuro* (279-298), traccia una distinzione tra il Socrate platonico e il Socrate restituito da Epicuro, rispetto al tema della "franchezza": mentre il primo non è sempre franco, perché talvolta ama celare la sua conoscenza dietro il velo dell'ironia, Epicuro presenta un Socrate che intende essere franco in ogni occasione. Queste differenze tra i due ritratti di Socrate sono evidenziate da Filodemo nel suo trattato *De libertate dicendi*.

Anche Graziano Ranocchia parla del Socrate di Filodemo, ed in particolare de *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo* (*PHerc. 1008, coll. 21-23*) (299-320): soffermandosi su un passaggio del *De vitiis* di Filodemo, nel quale l'ironia è presentata in modo negativo, Ranocchia ritiene che Filodemo non faccia proprio questo giudizio negativo intorno a una celebre caratteristica della personalità socratica. Il punto di vista qui rappresentato, infatti, era proprio dello stoico Aristone di Chio e tendeva a svalutare l'ironia socratica: gli stoici ritenevano che Socrate fosse un filosofo dogmatico e

¹¹ Naturalmente anche la proposta di Morrison, che si fonda sulla sua particolare lettura di Senofonte, non è esente da obiezioni. Socrate infatti sta svolgendo una argomentazione dialettica, nella quale è difficile distinguere il suo pensiero autentico, dalle idee che suggerisce per amore di discussione e di argomentazione. Su questo punto si veda ROSSETTI, L.: *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres (encre marine) 2011, in particolare 113-116, in cui Rossetti argomenta che i *Memorabili* presentano (una possibile) standardizzazione della modalità socratica del dialogo – ma ciò non deve naturalmente indurre a credere che quanto in questa modalità dialettica è proposto sia tenuto per vero dal Socrate storico.

questa raffigurazione era incompatibile con la vena ironica del filosofo; di qui la svalutazione di questa caratteristica.

L'ultimo saggio, di Michel Narcy, parla invece di *Socrate et Euripide: le point de vue de Diogène Laërce* (321–332). Narcy si concentra su quanto Diogene Laerzio riferisce del rapporto tra Socrate ed Euripide, ed in particolare si sofferma su un frammento comico, riportato da Diogene (II, 18), dal quale si può dedurre che Socrate era stato rappresentato negativamente dall'autore del frammento – così come anche Euripide era un bersaglio polemico abituale di commediografi come Aristofane; tuttavia, Diogene è persuaso che Socrate non collaborò con Euripide: benché i due siano stati vittima dei medesimi attacchi da parte dei commediografi, Diogene vuole sottolineare la superiorità di Socrate rispetto al tragediografo. Questo quadro, come sembra suggerire Narcy, è tuttavia ideologico e, come tale, deve essere considerato.

La qualità del volume è alta: i saggi sono connessi in un modo coerente tra loro e presentano un quadro chiaro della linea interpretativa di fondo che tutti i contributori condividono – linea che cerca di valorizzare anche le fonti alternative a Platone per la nostra conoscenza di Socrate.

Anche la qualità dei contributi è molto notevole, come ho cercato di mostrare: come è naturale alcuni saggi hanno attirato la mia attenzione più di altri, ma, credo, è inevitabile che sia così; ad altri lettori, probabilmente, piaceranno saggi che meno mi hanno colpito. L'impressione che tutti ricaveranno, tuttavia, è che il volume rappresenta un lavoro veramente pregevole, che, come tale, non mancherà di stimolare nuovi studi e nuovi approfondimenti da parte dei cultori della filosofia di Socrate. E questo, penso, è il migliore elogio che un lavoro scientifico possa avere.