

# SOCRATICA 2005

*Studi sulla letteratura socratica antica  
presentati alle Giornate di studio di Senigallia*

A cura di

LIVIO ROSSETTI

e

ALESSANDRO STAVRU



Levante editori - Bari

## Introduzione

LIVIO ROSSETTI

In mezzo secolo – quest’ultimo mezzo secolo – la storia degli studi sui cosiddetti “Socratici Minori” ha conosciuto una serie particolarmente nutrita di fatti nuovi che, poco a poco, hanno mutato il panorama in misura davvero rilevante.

È una storia che comincia, di fatto, con i *Cirenaici* del Giannantoni (1958). Significativamente lo stesso Giannantoni poté scrivere, a p. 5, che «una silloge dei testi di tutti i Socratici minori a cura del Gigon è ora annunciata per la Bibliotheca Teubneriana» (ma non ha mai visto la luce). Seguirono gli *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta* di E. Mannebach (1962), gli *Antisthenis fragmenta* di F. Decleva Caizzi (1966), l’*Antisthenes der Sokratiker: das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften* di A. Patzer (1970), i *Megariker* di K. Döring (1972), ‘Ο Μενέδημος καὶ ἡ Ἑρετριακὴ σχολή di B. Kyrkos (1980), i *Megarici* di L. Montoneri (1984), i *Mégariques* di R. Muller (1985), le *Socraticorum Reliquiae* del Giannantoni (1983-1985) e poi, nel 1990, le fondamentali *Socratis et Socraticorum Reliquie* curate dallo stesso Giannantoni. Intanto uscivano, quasi contemporaneamente, *Socrates. A Source Book* di J. Ferguson (1970) e *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, dello stesso Giannantoni (1971), mentre nel 1985 è apparsa la *Bibliographia Socratica* di Andreas Patzer, e nel 1988 la *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophons Socratic Writings 1600-Present* di D. R. Morrison. Per quanto riguarda poi la figura di Senofonte, vanno registrati il *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien* e il *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien* di Olof Gigon (1954 e 1956), *Xenophon von Athen* di H. R. Breitenbach (1966),

*Xenophon's Socratic Discourse* e il *Xenophon's Socrates* di Leo Strauss (rispettivamente 1970 e 1972), poi due monografie complessive – *Xenophon the Athenian: the Problem of the Individual and the Society in the Polis* di W. E. Higgins (1977) e *Xenophon von Athen* di Rainer Nickel (1979) – seguite, ad anni di distanza, da *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia* di V. J. Gray (1998).

Ovviamente l'elenco, pur nella sua non comune ampiezza, potrebbe e dovrebbe continuare con altri contributi<sup>1</sup>. Nondimeno la lista appena proposta, con un così gran numero di collezioni di fonti, edizioni, commenti, repertori bibliografici, monografie, tutte grosso modo focalizzate sui contemporanei di Platone e sul mondo che è ruotato attorno a Platone, è tale da imporre già che si parli di questa stagione culturale in termini di grande e inedita mobilitazione della comunità scientifica, tanto più che si tratta di una mobilitazione non provocata, ma solo accompagnata da fatti nuovi, come l'uscita di qualche nuovo testo su papiro<sup>2</sup>. Sembra più appropriato ipotizzare una diffusa presa di coscienza dell'esistenza di un vuoto di conoscenza che era desiderabile provare a colmare.

Dopo questo grande sforzo collettivo si è anche avuta, per un momento, l'impressione di una caduta dell'attenzione, come se a una vasta mobilitazione collettiva fosse seguita una fase di stanchezza, ma in realtà si trattava piuttosto di acquisire la necessaria familiarità con il vasto 'giacimento' rappresentato dalle *Reliquiae* giannantoniane, di elaborare l'imponente documentazione raccolta e di interrogarsi sulle conseguenze che sarebbero potute scaturire dall'accresciuta familiarità con un così vasto insieme di fonti e dati.

Una prima inferenza è nata dai dubbi, che lo stesso Giannantoni ha sollevato con particolare impegno, intorno alla credibilità delle notizie sul ruolo

<sup>1</sup> Vanno ricordati, in particolare, gli studi di Rankin e Brancacci su Antistene. Ma sono tentato di ricordare anche il mio *Aspetti della letteratura socratica antica* (1977). Su un altro versante, poi, merita di essere segnalato l'eccellente *People of Plato* della Nails (2002). Ma significativa è anche la breve introduzione di Bartlett a Xenophon, *The Shorter Socratic Writings* (1996) per la consapevolezza con cui l'autore contesta l'uso di pensare che Senofonte fu «a far better soldier than Socratic» (e anche per il fatto di portare il discorso, fra l'altro, su «Socrates' rhetorical strategy»).

<sup>2</sup> In effetti nel 1972 furono pubblicati importanti papiri di Ossirinco concernenti il *Milziade* di Eschine di Sfetto, ma non è stato certo questo evento a scatenare una così vasta mobilitazione di energie intellettuali. Dopotutto, all'epoca, l'accelerazione degli studi di cui stiamo parlando era già in atto.

personalmente svolto da Antistene, Aristippo, Euclide e Fedone nella fondazione di loro proprie scuole. Da quei dubbi era agevole inferire che non ha molto senso attenersi allo schema laerziano ed associare a ciascuno di questi socratici la sua rispettiva ‘discendenza’, perché sarebbe molto meglio considerare i socratici della prima generazione (in quanto gruppo degli allievi diretti di Socrate) e singoli gruppi di loro supposti seguaci come intellettuali di questa o quella epoca successiva, quindi ad es. come contemporanei di Aristotele e non di Platone. Egli si è trovato, peraltro, a mantenere, nell’organizzazione delle sue *Reliquiae*, l’iniziale distribuzione della materia in base alle “scuole socratiche minori”<sup>3</sup>, e conseguentemente a relegare gli ‘altri’, ossia i socratici che non pervennero nemmeno a fondare una scuola, in una sorta di sezione aggiuntiva intitolata *Aeschinis Socratici et ceterorum Socraticorum reliquiae*. Inoltre, per tutta questa sezione, si è limitato a redigere una sola delle sue famose “note” (la nota n. 56, su Eschine), ma non per questo ha rinunciato ad insistere, nelle “note”, proprio sulla tesi del dubbio intorno alla credibilità della filiera Antistene-Cinici, Aristippo-Cirenaici *et sim.* Così facendo, si è creata una tensione tra esercizio dell’interpretazione e organizzazione della raccolta, intendendo che la strutturazione delle *Reliquiae* obbediva a criteri ormai imposti dalla tradizione (e quindi dalle verosimili attese degli utenti), più che alle convinzioni maturate dallo studioso intorno alla formazione delle scuole socratiche ‘minori’.

In effetti il messaggio che scaturiva dalla mobilitazione di un’intera comunità di studiosi impegnati a riesaminare una così vasta messe di fonti e di dati era, a suo modo, chiaro. Il messaggio era: “non solo Platone!”, ossia “è desiderabile togliere Platone dal suo artificiale isolamento”, “non dimentichiamo che egli ha condiviso con gli altri socratici passaggi fondamentali per la vita di ciascuno di loro”. Ma come tradurre un simile messaggio in qualcosa di positivo, in una sorta di progetto di riscrittura del capitolo di storia riguardante i Socratici nel loro insieme? Per quanto mi consta, è stato Gilbert Romeyer Dherbey a portare per primo questa istanza a chiarezza enunciativa<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sulle scelte editoriali chiaramente ha inciso il fatto che la struttura dell’opera fosse già stata fissata con l’edizione del 1983-1985.

<sup>4</sup> Mi riferisco, in particolare, alle frasi della Préface di *Socrate et les Socratiques* (Paris 2001), pp. IX e XI, che sono state riportate in epigrafe. Significativamente G. Mazzara ha ripreso queste stesse parole nelle pagine introduttive del recente *Il Socrate dei dialoghi* (Bari 2007).

In effetti il durevole successo di Platone, la fortuna postuma arrisa a Senofonte come esempio di atticismo e altri accidenti della storia hanno privilegiato pochi socratici della prima generazione e penalizzato tutti gli altri, ma lo storico non ha motivo di riprodurre meccanicamente un simile schema. Ugualmente l'uso di classificare un certo numero di socratici come non-filosofi e quindi come personaggi sui quali non c'è motivo di soffermarsi<sup>5</sup>, non dovrebbe continuare a riprodursi meccanicamente, ma essere riconsiderato sulla base delle evidenze.

Tuttavia una consuetudine di studi millenaria non cessa tanto facilmente di riprodursi, anzi tende ad esprimere delle resistenze. Il cambio di atteggiamento è necessariamente graduale, e per attuare un effettivo decondizionamento rispetto alla tradizionale centralità di Platone e all'uso di relegare tutto ciò che lo circonda in una condizione di sostanziale marginalità non avrebbe senso limitarsi a invocare maggiore prudenza esegetica e storiografica. Se qualche buon passo nella 'giusta direzione' già caratterizza, comprensibilmente, *The Socratic Movement* (a cura di P. A. Vander Waerdt, 1994) e più d'uno dei contributi ivi raccolti, nella *Routledge Encyclopedia of Philosophy* del 1998, per esempio, ha risalto la netta distinzione tra la voce 'Socratic Dialogues', con abbondanti riferimenti ai dialoghi di Eschine, e la voce 'Socratic Schools'. Quest'ultima include un esplicito chiarimento sui quasi mille anni di vita del movimento cinico e sui fattori di discontinuità del Cinismo da Antistene, e così pure un paragrafo nel quale si tenta di rispondere alla domanda: "fino a che punto sono socratiche le Scuole Socratiche?". Anche nell'impegnativa sezione 'Sokratik' della *Philosophie der Antike* diretta dal Flashar (1998) – sezione redatta da un protagonista della ripresa degli studi sui cosiddetti Socratici Minori, Klaus Döring – compare, quanto meno, una breve 'Gesamtdarstellung' (p. 179-181) in cui l'autore porta il discorso sugli allievi diretti di Socrate senza occuparsi anche dei seguaci di alcuni di loro, ma poi il prosieguito della trattazione (p. 182-322) è organizzato sulla base delle scuole, ogni caposcuola con i propri epigoni, mentre a Senofonte, a Eschine e ai meno noti tra i Socratici non viene prestata *nessu-*

<sup>5</sup> Tra i documenti lasciati da parte senza motivo collocherei le informazioni disponibili sul conto dello *Zopiro* di Fedone, opera che delinea una versione inequivocabilmente rigoristica del socratismo, perfettamente idonea a sostenere le comparazioni con altri Socratici della prima ora, e così pure a fornire significativi indizi sulla personalità morale (se non anche sull'etica) dello stesso Socrate.

na attenzione. Anche un'altra protagonista di quella stessa fase di ripresa, Fernanda Decleva Caizzi, in un suo sguardo d'insieme del 2006 ('Minor Socratics', nel *Companion to Ancient Philosophy* curato da P. Pellegrin e M. L. Gill), ha saputo innovare per il fatto di escludere dalla panoramica sulla prima generazione di Socratici la trattazione sulle propaggini posteriori (le "scuole"), solo che poi il suo campo di osservazione si restringe, di nuovo, ai soli Antistene, Aristippo ed Euclide, senza chiarire il motivo per cui si tace di Fedone, Senofonte, Eschine, Simone ecc. Dal canto suo Giovanni Reale, nell'edizione 2004-2006 della sua *Storia della filosofia greca e romana* (vol. II), distingue con qualche cura Antistene dai Cinici, Aristippo dai Cirenaici, Euclide dai Megarici e Fedone dalla scuola che a lui viene ricondotta, ma in compenso non ha nulla da dire nemmeno lui sul conto degli altri Socratici della prima generazione. Come si può vedere, nella direzione del riconoscimento di un gruppo ben identificato di Socratici della prima generazione, tutti questi autori fanno certamente un passo, ma solo un passo.

Le cose vanno già meglio nelle *Platonic Quaestions* di Diskin Clay (2000) e nel *Platon* di Michael Erler (2007). Il primo dedica alcune belle pagine al 'nostro' tema, fra l'altro ricordando che Platone e Senofonte evitano con cura di menzionarsi a vicenda e che «Many of the Socratics who are known to us imitated Socrates in that they did not write» (p. 5 s.) e poco oltre scrive testualmente:

Plato's dialogues have so eclipsed the Socratic dialogues of his predecessors and contemporaries that we are now hardly in a position to form a firm judgement of the character of the work of the eclipsed Socratics or of the origins of the Socratic dialogue.

Anche Erler dedica un paragrafo all'*Ursprung der Sokratikoi Logoi* e scrive, fra l'altro: «Zur Zeit von Sokrates' Tod wurde Platon zunächst offenbar nur als einer unter einer grösseren Zahl von Sokratikern wahrgenommen, die schriftstellerisch tätig waren»; «es ist wichtig, die Dialoge Platons im Rahmen der Gattung zu betrachten, zu der sie gehören»; «Unbestreitbar ist, dass Platons Dialoge Teil einer – wenn auch jungen – literarischen Tradition sind» (p. 66 s.). Si constata tuttavia che il riferimento al contesto rimane confinato in queste dichiarazioni e non lascia una traccia importante in nessuno dei due volumi.

Al confronto, si può ben dire che, nel suo *Plato and the Socratic Dialogue* (1996), Charles Kahn si distingue per aver dedicato l'intero primo

capitolo al tema dei dialoghi socratici ed aver ricercato, anche nel corso della successiva trattazione, una serie di raffronti tra Platone e i suoi compagni di viaggio.

Intanto, nel corso degli anni Novanta, si è registrata una importante innovazione per quanto riguarda i *Socratica* di Senofonte. A svolgere una funzione di apripista sono stati studiosi come il Morrison, il Dorion, il Narcy. Comincerò col ricordare quanto di autenticamente rivoluzionario poté scrivere il Morrison nell'ormai lontano 1994: «The subtle and complex structure of this account (un particolare capitolo dei *Memorabili*) puts the lie to anyone who would claim that Xenophon was too dull to understand Socrates»<sup>6</sup>. Al Dorion si deve un'elaborata confutazione delle riserve tradizionalmente gravanti su Senofonte (nella vasta *Introduction* all'ediz. *Belles Lettres* dei *Memorabili* dell'anno 2000 e altrove), mentre il Narcy si è dedicato al riesame di storie (singoli capitoli dei *Memorabili*)<sup>7</sup> di cui è stata tradizionalmente sottovalutata la ricchezza e complessità. Risale poi al 2003 il congresso di Aix-en-Provence espressamente dedicato allo studio di 'Xénophon et Socrate' e co-promosso, non a caso, dallo stesso Narcy insieme con il Tordesillas<sup>8</sup>, mentre il seminario palermitano del 2006, promosso da Giuseppe Mazzara e anch'esso focalizzato su Senofonte, ha già dato luogo a un volume ad hoc, *Il Socrate dei dialoghi*<sup>9</sup>.

A mia volta, in un contributo a quest'ultimo volume<sup>10</sup>, ho provato a rendere esplicito il senso della riscoperta di Senofonte, adducendo che veniamo da un'epoca in cui egli «è sempre passato per il fratello minore, il fratellino meno dotato del grande genio, e quindi lo si è sempre guardato in controluce, come riflesso o, più spesso, come cattiva imitazione del modello insuperabile, la pagina platonica». Ho inteso dire che si cade in un errore di metodo quando i cosiddetti Socratici Minori li si studia assumendo già in partenza che sono dei Socratici di seconda scelta, perché si finisce per studiarli non per quello che furono e fecero, ma per quel che *non* avrebbero saputo fare, partendo cioè dal presupposto della sproporzione tra loro e Platone. L'etichet-

<sup>6</sup> «Xenophon's Socrates as teacher» (1994).

<sup>7</sup> Ricordo «Le choix d'Aristippe» (1995) e «La meilleure amie de Socrate» (2004).

<sup>8</sup> Gli atti di questo convegno sono in preparazione.

<sup>9</sup> Cf. nota 4, supra.

<sup>10</sup> «Il dialogo socratico come unità comunicazionale aperta», in *Il Socrate dei dialoghi*, cit., p. 36.

ta “Socratici Minori” tende cioè a portarsi dietro una modalità riduttiva di precomprensione, dopodiché può perfino accadere – ed è accaduto – che la sistematica ricerca di echi di pagine platoniche in Senofonte finisca col vanificare ogni sforzo volto alla comprensione delle singole unità testuali, ossia che ci si illuda di intendere una determinata unità narrativa dei *Memorabili* solo perché si è riusciti a cogliervi l’eco di uno o più testi platonici.

\* \* \*

Dove può portare la presa di coscienza di schematismi tanto antichi, così antichi e così radicati da aver ispirato la stessa struttura compositiva delle *Vite* di Diogene Laerzio? Forse non sono maturi, ma almeno vicini, i tempi per poterlo dire.

Registriamo, intanto, l’affermarsi della tendenza a considerare come un insieme il gruppo dei Socratici (il gruppo degli allievi diretti di Socrate) e i loro scritti – e questo nonostante la sproporzione tra ciò che sappiamo dell’opera di Platone e Senofonte e ciò che riusciamo ad appurare sul conto di autori molto mal conosciuti (Eschine di Sfetto, Fedone e Simone, Antistene e Aristippo, Euclide, Critone, Simmia, Glaucone, Alessameno di Teo...), dei loro scritti e del senso di ciò che l’intero gruppo seppe ideare e realizzare. Si tratta di una svolta di rilievo e, insieme, di un’impresa decisamente ardua, che deve misurarsi con un più che millenario – e più che capillare – processo collettivo di polarizzazione su Platone, oltre che con qualche ulteriore pregiudiziale. In effetti non è poi così difficile immaginare che dovremmo ripensare la figura di Platone partendo dal presupposto che egli avrà pur avuto bisogno di un po’ di tempo per affermarsi come “il migliore”, ma come fare per uscire dalle mere intenzioni, date anche le immense lacune sul conto del gruppo (un’intera generazione) di intellettuali e i ricorrenti dubbi sulla cronologia dei dialoghi platonici? Anche le parole di Romeyer Dherbey poste in epigrafe a questo volume danno voce a un desiderio, non a una ipotesi di ridefinizione del sistema di relazioni. La *pars destruens* può ben dirsi ormai una realtà, mentre non si può dire la stessa cosa della *pars construens*<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> È significativo, però, che la Nails abbia condotto la sua eccellente ricerca prosopografica (cfr. *supra*, nota 1) individuando il campo di osservazione proprio nell’opera di tutti gli allievi diretti di Socrate.



Ed è stato questo, all'incirca, il giro di pensieri da cui è scaturita l'idea delle "Giornate di studio" che hanno preso il via a Senigallia. Con queste sessioni sulla "Letteratura socratica antica" – un appuntamento sperabilmente complementare rispetto agli ormai affermati *Symposia Platonica* triennali – si è inteso creare una sorta di periodico *forum* in cui sviluppare la ricerca sui compagni di viaggio di Platone e, al tempo stesso, elaborare e confrontare proposte di assestamento del nostro modo di rappresentarci la stagione 'eroica' dei dialoghi socratici, ossia la fase in cui i Socratici si affermarono come esponenti di un modo innovativo di *philosophein*.

Si direbbe che i platonisti non siano meno interessati degli studiosi di singoli "Socratici Minori" a un ripensamento della relazione tra Platone e gli altri suoi compagni di viaggio, giacché un simile ripensamento ha tutte le carte in regola per influenzare anche – o forse soprattutto – l'interpretazione di Platone, e ciò malgrado la già ricordata sproporzione che si osserva a livello di fonti documentarie e, in misura non certo minore, a livello di letteratura critica.

La sessione del febbraio 2005, associata all'idea che possa ritenersi la prima di una serie di sessioni sull'argomento (ed è un gran piacere poter dire, ormai, che questo *non* rimarrà un episodio isolato), è dunque nata come occasione per riflettere su un capitolo di storia della filosofia e della cultura che da circa mezzo secolo viene sottoposto a una fase di progressivo e sempre più incisivo ripensamento. A sua volta il volume propone le risultanze di questa prima 'campagna di scavo': accertamenti diversi, indagini convergenti ma molto specifiche, che non necessariamente lasciano affiorare una chiara comunanza di obiettivi e metodi.

\* \* \*

Passiamo ora all'esame dei singoli contributi. Ne *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali* provo a far avanzare una riflessione ormai pluriennale sostenendo, in via preliminare, che la ben nota sproporzione tra i *Socratica* di Platone e Senofonte, che ci sono pervenuti per intero, e l'estrema frammentarietà delle evidenze disponibili sul conto degli altri autori coevi di dialoghi socratici non implica che una indagine sull'identità collettiva, sulla forza e sulle dinamiche peculiari della letteratura socratica antica debba essere povera di risultati. Mi soffermo poi sulla 'riconoscibilità' di Socrate argomentando che proprio lo

sguardo sinottico all'insieme delle immagini del maestro che i Socratici hanno accreditato permette di dissolvere le nebbie della cosiddetta "questione socratica" e di arrivare a un insperato chiarimento sul conto dell'identità culturale del protagonista di tanti dialoghi, nel senso che

quando Socrate è un personaggio pronto a delineare una teoria e a produrre argomenti a sostegno, i tratti che solitamente assicurano la riconoscibilità del filosofo puntualmente svaniscono. Invece, allorché il filosofo è rappresentato 'all'opera' (ed è perciò immediatamente riconoscibile come il medesimo Socrate incontrato in decine di altre unità dialogiche), la sua condotta ci parla di attitudini e valori radicati nell'azione, ma non anche di nuclei dottrinali.

Con queste premesse provo ad avviare un confronto con la letteratura filosofica di V secolo allo scopo di catturare la novità relativa, la specificità della letteratura dialogica prodotta dai Socratici e svolgo con una certa ampiezza la tesi secondo cui i Socratici, finché si dedicarono, di preferenza, a rappresentare la riflessione filosofica nell'atto del suo svolgersi, svilupparono una singolare propensione ad eliminare la tradizionale offerta di conclusioni e insegnamenti positivi, cosa che si verifica in molti altri casi, oltre che nei dialoghi aporetici di Platone.

È poi la volta di due contributi brevi, redatti da Giovanni Casertano e Mario Vegetti sulla base degli interventi da loro proposti a conclusione della sessione senigalliese. In *Due aspetti della figura di Socrate* il Casertano si è soffermato sul senso della paradossalità di Socrate e in particolare sul «capovolgimento del senso apparente» che Socrate opera, per cominciare, con il suo "non sapere". Nell'*Apologia*, l'inscienza mette in moto un'attività di ricerca volta a cogliere ciò che si cela dietro le parole degli interlocutori tramite un'operazione dialettica che dà ragione dei saperi e dei non-saperi, confutando e dimostrando "verità" apparentemente scontate allo scopo di aprire il varco verso un senso più profondo. Nel caso dell'oracolo reso a Cherefonte, lungi dall'accontentarsi del vaticinio del dio delfico, Socrate tenta in tutti i modi di smentirlo, e si ritrova «costretto ad un'opera di riflessione interiore per scoprire un senso che deve essere *al di là* del detto». Paradossalmente, è dunque proprio nel tentativo di *confutare* l'oracolo che Socrate finisce con il rispettarne i dettami. Per essere 'inconfutabile', la parola del dio ha bisogno della 'collaborazione' della filosofia, ma a tal scopo, non basta 'dire' la verità (come fa l'Apollo delfico) o 'saperla' (come credono i cittadini ate-

niesi): occorre bensì essere in grado di *dimostrare* quel che si afferma e si pretende di conoscere. Da qui il secondo aspetto della figura del Socrate platonico, strettamente legato al primo. Casertano rileva come la paradossalità del metodo socratico vada di pari passo con un singolare capovolgimento del senso comune, cui si assiste in una serie di dialoghi (i passi presi in esame sono *Theaet.* 169b-c; *Phaed.* 61b-63e e 84e-85b; *resp.* 487d-489d, 490c-491e, 499b-500d). Questo peculiare procedimento dialettico apre i due interlocutori a un discorso volto a determinare un profondo cambiamento delle loro convinzioni più intime, il quale non può che ripercuotersi anche su un piano etico-politico.

Il contributo di Mario Vegetti, *Socratici*, sottolinea uno dei meriti a mio avviso più importanti delle Giornate senigalliesi: quello di aver avviato un processo di revisione di alcuni luoghi comuni legati alla figura di Socrate, di Platone, e dei Socratici in generale. Il Socrate comunemente accreditato dalla tradizione si caratterizza infatti per una singolare 'solitudine' rispetto al panorama culturale dell'Atene di fine V secolo. Come si evince in modo evidente dalla testimonianza di Aristofane, nella quale Socrate figura come un personaggio centrale per la vita culturale della sua città, questo isolamento sembra effetto della costruzione platonica del personaggio-Socrate, volta a mettere in rilievo la peculiarità, e, in tal modo, l'assoluta paradigmaticità in chiave etico-politica. La necessità di guardare a Socrate a partire dal *contesto* nel quale egli visse e operò emerge da una corretta analisi dei motivi che spinsero Platone ad adottare il dialogo come *medium* idoneo a far rivivere il fascino esercitato dal maestro<sup>12</sup>. Contrariamente ai luoghi comuni di gran parte della letteratura secondaria, questa 'decisione' non fu il frutto di una presunta originalità o 'superiorità filosofica' di Platone rispetto ai suoi contemporanei, ma venne a iscriversi nell'ambito di un genere letterario già costituito e fiorente, quello dei *Sokratikoi logoi*. Come sottolinea Vegetti, è lecito supporre che nel riportare il pensiero del maestro «forse Platone parlava più a nome di un 'genere' che di se stesso». Comprendere a fondo la figura di Socrate, anche quella del Socrate platonico, significa pertanto rivalutare il ruolo filosofico degli 'altri' Socratici, troppo frettolosamente 'espulsi' dalla storia del pensiero greco secondo un processo di rimozione che ha inizio già con l'Accademia e il Peripato. In questa prospettiva, assume partico-

<sup>12</sup> Cfr. *infra*, p. 86.

lare importanza il riconoscimento della professionalità filosofica di un autore come Senofonte, al quale queste Giornate hanno dedicato importanti contributi. Da notare che le note del Vegetti si integrano del tutto naturalmente con un suo recente articolo accolto nel vol. *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica* (Vegetti 2007).

\* \* \*

Ai testimoni socratici 'altri' è dedicata la seconda sezione di questo volume, nella quale ricorrono lavori su Isocrate, Senofonte, Aristippo e Antistene.

#### A) Isocrate

Il saggio di Mauro Tulli, dedicato a *Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'Encomio di Elena*, osserva il contesto nel quale s'inserisce la produzione letteraria che deriva da Socrate. Il proemio dell'*Encomio di Elena* si sofferma su tre importanti sfere di produzione intellettuale. Anche grazie a pagine di Aristotele, nella prima è possibile scoprire Antistene. La seconda, con il suo tentativo di mostrare l'identità delle singole virtù, cela senza dubbio il volto di Platone, in particolare il *Protagora*. Infine gli abili manipolatori di contese, gli eristi. Mauro Tulli mostra che Isocrate, ben al di là di un semplice quanto sterile rifiuto, cerca di stabilire un rapporto fra le tre sfere, Antistene, Platone, gli eristi, con Protagora e con Gorgia, Zenone, Melisso. Ne deriva un'interpretazione che riconosce nel proemio dell'*Encomio di Elena* un impegno da storico del pensiero. Lo schema polare, da un lato Isocrate, dall'altro Antistene, Platone, gli eristi, non sorprende. Ma qui emerge ammantato con la nobile movenza dell'arcaica *Priamel*.

#### B) Senofonte

Seguono, a questo punto, cinque interventi focalizzati su Senofonte. La serie si apre con un contributo di storia degli studi. In *La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo* Emidio Spinelli, autorevole interprete di Sesto Empirico, ci propone una rilettura di due libri su Socrate che si

possono considerare dimenticati; due libri che, nonostante il prestigio intellettuale dei rispettivi autori, in questi ultimi decenni sono stati ritenuti non meritevoli di particolare attenzione. Si tratta del *Socrate* di Antonio Labriola (1843-1904), risalente al 1871, e dell'ampio capitolo su Socrate che Rodolfo Mondolfo (1877-1976) ha incorporato nei suoi *Moralistas griegos* del 1941 (ediz. ital. 1960).

Tra le segnalazioni fatte da Spinelli sembra avere un certo risalto l'argomento con cui Labriola nega che a Socrate possa ascrivere un sapere oggettivo e tradotto in enunciati:

È proprio questo concetto di *amathia* a diventare oggetto di critica profonda, visto che in Socrate «questa rappresentazione dell'ignoranza non esprime in fondo che l'antitesi generica del sapere; non è un concetto positivo, i cui caratteri siano studiati nella loro natura psicologica e storica, e che valga a precisare scientificamente il valore di quella forma dello spirito che costituisce il sapere», al punto che Labriola si vede costretto «a ravvisarvi le estreme conclusioni di una tendenza pratica di natura affatto esclusiva». Socrate, insomma, pur applicandosi, non avrebbe saputo fornire che «un primo e rudimentale tentativo»; intrappolato in considerazioni di «carattere esclusivamente logico», sarebbe rimasto ben lontano dalle conquiste della scienza psicologica più agguerrita e approfondita.

Il Socrate senofonteo di Labriola appare dunque un riformatore quasi inconsapevole, l'iniziatore di una riflessione etica identificabile con un «bisogno personale che si è fatto dottrina»<sup>13</sup>. Il suo Socrate è un intellettuale nel quale «la teoria della conoscenza... è un semplice conato pedagogico» e «l'etica... ci apparisce in uno stato affatto rudimentale»<sup>14</sup>. In particolare, Labriola rimprovera al filosofo ateniese la sua psicologia unitaria, l'equivalenza tra virtù e conoscenza, l'incongruenza tra la sfera dell'azione e quella del sapere. Per questi 'errori' Socrate è dunque una semplice tappa verso Platone, il quale 'supera' e 'invera' ciò che nel maestro è presente soltanto *in nuce*. Una valutazione positiva spetta invece alla religiosità e al cosiddetto «attivismo educativo» di Socrate, il quale porta Labriola a parlare di una «diade Socrate-Marx»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Labriola 1871/1961, p. 43.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>15</sup> Labriola 2000, p. 267, n. 35.

Questa *perennitas* dell'insegnamento socratico, le sue qualità pedagogiche sempre attuali, sono anche alla base dell'interpretazione socratica di Mondolfo. Per lo studioso senigalliese, Socrate costituisce «uno degli elementi più eloquenti della cosiddetta 'contemporaneità della storia'»<sup>16</sup>, proprio in virtù dell'elevazione intellettuale e morale che il suo insegnamento seppe infondere a un'intera civiltà. Come per Labriola, anche per Mondolfo è fondamentale il richiamo alla profonda religiosità del filosofo ateniese; come in Labriola, anche qui Socrate viene considerato lo «scopritore del concetto», colui che si limitò a fare il “primo passo” in direzione di Platone e Aristotele. La testimonianza senofontea appare preminente in riferimento alla polemica antisofistica di Socrate, e strettamente connessa al tema dell'autodominio (*enkrateia*). Presupposti dell'*eu zen* socratico (quale emerge ad es. da *mem.* III 9.14) sono la vittoria su ogni forma di intemperanza, la cura dell'anima e il raggiungimento dell'*eudaimonia*. Il risvolto politico di questa impostazione viene sottolineato con particolare enfasi da Mondolfo, il quale dimostra di apprezzare soprattutto la lode del lavoro formulata dal Socrate senofonteo, in grado di determinare il costituirsi di una «democrazia della competenza»<sup>17</sup>, esempio perenne di moralità e buon governo.

Al Socrate di Senofonte è dedicato anche l'intervento di Alessandro Stavru (*Aporia o definizione? Il ti esti negli scritti socratici di Senofonte*). Le riflessioni di Stavru muovono dalla constatazione che nella letteratura secondaria la questione del *ti esti* è stata finora affrontata quasi esclusivamente a partire dalla testimonianza platonica, o da autori a loro volta dipendenti da Platone (primo fra tutti Aristotele, nei tre celebri passi della *Metafisica* sulla 'definizione' socratica *met.* 987b1-11; 1078b17-32; 1086b3-7). Ciò ha comportato una serie di fraintendimenti, dovuti soprattutto alla circostanza che in Platone la cosiddetta “questione della definizione” risulta strettamente connessa alla teoria delle idee e alle complesse problematiche che tale teoria sembra inevitabilmente comportare. Da Robinson (1953), il primo a soffermarsi sulla *What-Is-X-Question*, a Vlastos (1973) e a Benson (2000), ai quali si devono fondamentali osservazioni circa la *What-Is-F-Question*, si è infatti andata sempre più radicando la convinzione che *ti esti* socratico e metafisica platonica siano da considerarsi come un tutt'uno inscindibile. Co-

<sup>16</sup> Mondolfo 1960, p. 131.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 83.

me superare dunque questa *impasse*? Se si dà per scontato che Platone sia testimone fin troppo ‘interessato’ a quel che il suo maestro intende esprimere con il *ti esti*, ne consegue che per ricostruire il punto di vista genuinamente socratico occorre rivolgersi ad altre fonti, nelle quali tale interrogativo rimane svincolato da implicazioni eidetiche di sorta. In quest’ottica, sembra quasi inevitabile chiamare in causa Senofonte, nel quale non sembra esservi traccia della teoria delle idee platonica. Come osserva infatti Stavru, «in tutti i *socratica* [senofontei] il termine *idea* non compare mai, mentre quello di *eidōs* ricorre una mezza dozzina di volte<sup>18</sup>, e solo per definire l’aspetto esteriore». Due sono i passi nei quali Senofonte si sofferma dettagliatamente sul *ti esti* socratico: I 1.16 e IV 6. L’indagine di Stavru si cimenta da vicino con entrambi questi luoghi, giungendo alla sorprendente conclusione che l’obiettivo dell’interrogare socratico non è detto che sia quello di pervenire ad uno *horismos*, come la letteratura critica sembra ormai da tempo dare per scontato, bensì quello di stabilire le modalità fondamentali (le *hypotheses*) di ogni possibile ricerca (*episkepsis*) – anche a prescindere dai “risultati” cui questa può (o non può) eventualmente pervenire.

Nel suo saggio *L’âme au corps. L’expressivité de l’invisible chez le Socrate de Xénophon*, Hugues-Olivier Ney ritorna sul decimo capitolo del III libro dei *Memorabili*, quello in cui Socrate intrattiene tre conversazioni, rispettivamente con il pittore Parrasio, lo scultore Clitone e il costruttore di corazze Pistia. La prospettiva attraverso la quale Socrate guarda a queste tecniche si dimostra assai diversa da quella che si ritrova in Platone, per il quale gli artigiani sarebbero ignari dei *megista*, e quindi incapaci di pervenire ad una *mimesis* della verità iperurania. Mentre il Socrate platonico condanna quindi la pratica dell’imitazione, quello senofonteo la fa sua in nome della bellezza (III 10.2). In quest’ultima prospettiva, la bella imitazione è quella capace di rappresentare il carattere e le emozioni dell’anima (*ta tes psyches erga toi eidei proseikazein*: III 10.8). Dalla conversazione tra Socrate e Parrasio emerge che la pittura prende a modello la forma dei corpi reali per raffigurare ciò che corpo non ha (l’anima), riuscendo così nella paradossale impresa di rappresentare l’invisibile nel visibile, o meglio di sussumere il materiale empirico sotto un *eidōs* immanente (Ney rinviene importanti precedenti di questo significato di *proseikazein* nella tragedia). In questo senso

<sup>18</sup> *Infra*, p. 143.

il corpo, con le sue «affezioni» (*pathe*), diventa manifestazione fisica di ciò che accade nell'anima (dei suoi *erga*). Lo stesso accade con la scultura, la quale presuppone, esattamente come la pittura, una approfondita conoscenza dei fenomeni naturali concernenti il corpo e la vita dell'uomo: ogni buona mimesi presuppone per Senofonte l'utilizzo di «forme dei viventi» (*ton zonton eidesin*). Compito dello scultore è identificare l'anima con una forma corporea, in modo da rappresentarla *come fosse un corpo*. Ney arriva a parlare di una vera e propria «fisica» dell'anima senofontea, il cui *eidos* artistico si caratterizza per la sua pluralità, mobilità e corporeità. Si tratta di una fisica del limite, i cui risvolti sono essenzialmente intellettuali ed etici. Una 'ana-fisica' del segno e del significato, dunque, ben lontana da ogni 'meta-fisica' di platonica memoria.

Il contributo di Stefan Schorn (*Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des Hieron*) prende in esame lo *Ierone*, scritto senofonteo relativamente poco studiato<sup>19</sup>. Argomento di quest'opera è la questione della sovranità, la quale viene sviscerata in forma dialogica dai due protagonisti messi in scena da Senofonte: il poeta Simonide e il tiranno Ierone di Siracusa. Le tesi discusse da questi due personaggi rimandano, a volte in modo esplicito, a passi dei *Memorabili* nei quali i problemi da loro accennati vengono affrontati in modo più approfondito (*mem.* II 1; III 3; IV 5-6). Ciò si può riscontrare già nelle qualità principali del monarca, che vengono individuate nell'autocontrollo (*enkrateia*) e nella capacità di sopportazione (*karteria*).

Entrambe queste virtù vengono esaminate approfonditamente nello *Ierone*, dove si rivelano fondamentali in quanto capaci di rendere il sovrano libero nelle sue scelte e felice di governare la sua città. Questa felicità non può che riflettersi sui sudditi, ben lieti di seguire gli ordini che vengono loro impartiti. Di qui la differenza tra monarchia e tirannide: mentre la prima presuppone la libertà dei cittadini, e quindi la loro ubbidienza *volontaria*, la seconda nega ogni libertà ai sudditi, i quali si trovano in tal modo *costretti* a seguire il loro sovrano. Come osserva Schorn, l'ultima parola su questa distinzione, al pari di molte altre questioni affrontate nello *Ierone*, non viene fornita dai due interlocutori, i quali si limitano a osservazioni di carattere per

<sup>19</sup> È significativo, in effetti, che l'unica piccola monografia su questo scritto risalga a ben sessanta anni fa: Strauss 1948.



lo più contingente. Il più delle volte, le critiche rivolte da Simonide a Ierone si basano infatti su argomentazioni *ad hominem*, che finiscono spesso per sfociare in consigli di ordine pratico (ad es. come moderare l'incontinenza, farsi amare dai sudditi, ottenere la felicità nell'esercizio del potere etc.). Manca un riferimento alla qualità fondamentale del buon sovrano, vale a dire la *giustizia*: per Simonide, in determinati casi il sovrano può persino permettersi di essere 'ingiusto', derogando dalle leggi della città. Come nota Schorn a conclusione del suo intervento, la nozione di sovranità che emerge dallo *Ierone* è dunque fundamentalmente inconciliabile con quella riscontrabile negli scritti socratici, nonostante tutte le affinità e i richiami. Non a caso, il portavoce della concezione di sovranità filosoficamente 'valida' non è il Simonide dello *Ierone*, ma il Socrate maestro di saggezza dei *Memorabili* e dell'*Economico*.

Alexander Alderman si misura invece con la personalità di Iscomaco che Senofonte delinea nell'*Economico* e, a seguire, con lo svolgimento di un'articolata comparazione tra l'*Economico* da un lato e, dall'altro, il *Menone* e il *Politico* platonici.

Riprendendo una osservazione di Leo Strauss (per parlare di economia domestica Iscomaco usa un linguaggio inaspettatamente simile a quello della dialettica), Alderman rileva come l'*Economico* di Senofonte sembri essere stato concepito in risposta al *Menone* platonico, in particolare all'osservazione ivi formulata da Anito, per cui un *kalos kagathos* saprebbe insegnare la virtù meglio di un sofista. Interpretato alla luce della risposta di Socrate ad Anito, il personaggio di Iscomaco messo in scena da Senofonte sarebbe impegnato a mostrare che i *kaloi kagathoi* agiscono in base a una "corretta opinione" piuttosto che a una vera e propria conoscenza dei fatti.

Egli osserva inoltre che Iscomaco delinea una *oikonomia* fondata su concetti quali la convenienza, la tempestività e il giusto mezzo, concetti che nel *Politico* platonico figurano come nozioni politiche (284e) – mentre nell'*Etica Nicomachea* aristotelica la *metriotes* diventa il tramite di collegamento tra *techne* e *phronesis* (1106b). Le analogie tra *Economico* e *Politico* vengono riscontrate da Alderman anche in alcuni termini attinenti la sfera della dialettica, quali ad es. *diakrinein*, *diairein*, *synkrinein* etc. Tutte queste affinità permettono di stabilire singolari coincidenze tra la sfera della politica, fundamentalmente caratterizzata dalla combinazione di elementi eterogenei (*synkrisis*), e quella della dialettica, dominata dalla divisione dicotomica all'interno di un unico genere (*diakrisis*). Entrambe dipendono dalla *phronesis* in quanto "arte del giusto mezzo"; per Alderman rimane tuttavia problemati-

co se quest'ultima vada considerata come una forma di razionalità pura o pratica, o viceversa come una facoltà a se stante.

### C) Aristippo

L'intervento di Annie Hourcade (*Aristippe de Cyrène, la sagesse et le plaisir de l'argent*) prende in esame il complesso rapporto tra denaro e teoria dei piaceri in Aristippo. La questione della *philochrematia* aristippea risulta infatti connessa a problemi squisitamente filosofici, quali il dominio sulle passioni e l'indifferenza del piacere in quanto tale. Nella concezione poi invalsa nei Cirenaici, le cose sono di per sé inconoscibili; la loro 'realtà' è data unicamente dalla loro capacità di 'affezionare' l'uomo, mentre il loro valore dipende esclusivamente dal piacere che sono in grado di procurare. Vi è dunque un nesso causale tra ricchezza, piacere e perfezione morale. Il denaro è la condizione sufficiente per l'ottenimento dell'*eudaimonia*, la quale coincide a sua volta con il supremo bene etico. L'altra condizione, anch'essa sufficiente, è costituita dalla saggezza pratica del filosofo, il quale soltanto sa quali piaceri vadano perseguiti e quali evitati. Non tutta la ricchezza produce infatti piacere, così come la vita filosofica non è di per sé garanzia di felicità. Nella prospettiva di Aristippo, saggio è colui che sa dominare i piaceri utilizzando le ricchezze in suo possesso per ottenere il bene morale. Di qui la *philochrematia* del filosofo di Cirene, il primo Socratico ad accettare un compenso per i suoi insegnamenti. E di qui anche la singolare pretesa di Aristippo di retribuire Socrate in proporzione alla sua saggezza, e cioè assai lautamente. Come rileva Hourcade, la ricchezza permette di *conoscere*, e quindi anche di *quantificare* il valore delle cose in base al piacere che sono in grado di procurare: in questa prospettiva il denaro è non soltanto *mezzo*, ma anche *metro* di ogni *hedone*. Ne consegue una vera e propria *assiologia del piacere*, nella quale i *chremata* permettono all'uomo di ovviare al carattere passivo delle comuni 'affezioni': possedere la ricchezza significa disporre liberamente della propria felicità, e quindi anche instaurare un dominio attivo, una *maîtrise* sulle passioni.

## D) Antistene

Nell'orizzonte di un confronto filosofico tra i 'socratismi' di Platone e Antistene si situa il contributo di Franco Trabattoni su *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*. In questa approfondita ricostruzione, il pensiero di Antistene viene presentato come una lettura elaborata del socratismo, acutamente alternativa a quella platonica. Muovendo dagli studi di Aldo Braccacci sul tema, Trabattoni puntualizza le differenze tra queste due letture, evidenziando come Platone appaia impegnato a sostenere e mostrare che «solo sulla base dei presupposti metafisici sfuggiti ad Antistene Socrate ha potuto agire così come ha fatto».

È specialmente in tre passi del *Fedone* finora poco studiati dalla critica (68e-69b, 82e-83c e 84a-b) che il Trabattoni ravvisa allusioni sostanzialmente polemiche ad alcuni principi esposti da Antistene nel *Simposio* senofonteo (4.35-45). Nel *Gorgia*, poi, Antistene viene indirettamente accusato di ridurre il bene dell'anima a un uso accorto dei beni del corpo, senza stabilire una netta differenza assiologica tra il primo e i secondi (479a-b). Dal punto di vista platonico l'edonismo 'studiato' di Antistene è perfino più deleterio di un edonismo istintivo, giacché, al contrario di quest'ultimo, dà luogo a ragionamenti *apparentemente* filosofici e finisce per sfociare in un uso illusorio della ragione; illusorio perché confinato entro la realtà sensibile, e fondamentalmente incapace di cogliere i beni iperurani, i soli in grado di procurare l'autentica felicità dell'anima.

Queste osservazioni di Platone sono per Trabattoni tutt'altro che ingiustificate, soprattutto alla luce di una possibile deriva cinica dell'insegnamento di Socrate. Scrive infatti il Trabattoni che «la concezione antistenica del *philosophein* <era> abbastanza agguerrita e teoreticamente impegnativa... per sollecitare da parte di Platone una preoccupazione del tutto particolare, in quanto era apparentemente assai prossima al progetto di rifondazione 'socratica' del sapere da lui stesso avviato»<sup>20</sup>. Come spartiacque tra il Socrate antistenico e quello platonico Trabattoni chiama in causa proprio il *Fedone*, e precisamente il celebre passo in cui Socrate introduce l'idea che vero filosofo sia colui che non teme la morte (68b-c). A questa impostazione si contrappongono nettamente la *philosomatia* e la *philozoia* di Antistene attestate in

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, p. 252 s.

Diogene Laerzio (VI 18-19), a riprova ulteriore del fatto che, dal punto di vista platonico, le premesse teoriche del 'protocinico' Antistene non potevano che essere considerate errate già in linea di principio.

\* \* \*

Passiamo ora alla parte del volume dedicata più specificamente a Platone.

La sezione si apre con un saggio di Kendall Sharp. In *Socratic Discourse and the Second Person in Plato* lo Sharp approfondisce la difficile questione della presenza autoriale di Platone all'interno di alcuni passi del *Lachete* (187e-188c), del *Simposio* (215d) e del *Teeteto* (172a-174a). Mentre infatti il *Corpus Platonicum* nel suo complesso si caratterizza per una sostanziale assenza di commenti o riflessioni direttamente attribuibili all'autore, questo anonimato sembra venir meno proprio nei luoghi succitati. Questi permetterebbero, secondo Sharp, di acquisire un punto di vista interno all'opera platonica, a partire dal quale sarebbe possibile comprendere a fondo alcune importanti modalità della tecnica narrativa utilizzata da Platone nei suoi dialoghi. I passi del *Lachete* e del *Simposio* presentano alcune analogie, dato che in entrambi viene descritta la perplessità degli interlocutori di Socrate, incapaci di intendere il significato delle sue riflessioni (nel primo dialogo ciò avviene per bocca di Nicia, nel secondo tramite Alcibiade).

Nel *Lachete*, Nicia osserva che nelle sue conversazioni Socrate è avvezzo spostare l'argomento del contendere da una determinata questione (ad es. l'educazione dei figli) a un giudizio sulla persona dell'interlocutore (in questo caso Nicia). Viene così a determinarsi un allontanamento dal tema della discussione, il quale si rivela di grande importanza per comprendere l'essenza della strategia comunicativa adottata da Socrate. Questa si caratterizza secondo Sharp per la sua natura di *parrhesia*, di un discorso franco e aperto in grado di determinare un radicale coinvolgimento degli interlocutori chiamati in causa. Contrariamente a quanto avviene nelle conversazioni comuni, nel dialogo socratico questi vengono indotti a mettere in gioco quel che Richard Rorty ha definito come *final vocabulary*, ovvero il loro intero sistema di valori e concetti.

Una situazione simile si verifica nel celebre encomio di Alcibiade (*symp.* 215 s.), dove Socrate viene paragonato a un sileno che contiene al proprio interno simulacri di divinità, e i suoi discorsi alle melodie di Marsia. L'unico modo per non lasciarsi ingannare dall'incanto esercitato da questi discorsi è,

per Alcibiade, «penetrare al loro interno» (222a2), e quindi, osserva Sharp, acquisire un *inside view* che permetta di comprenderli adottando il punto di vista dello stesso Socrate. Anche in questo caso Platone fornisce utili spunti su come leggere i dialoghi socratici, dai quali non emergerebbe ciò che egli pensa a proposito di un determinato argomento, bensì la sua opinione su come quell'argomento viene percepito dai personaggi da lui rappresentati<sup>21</sup>. Ciò si verifica anche nel passo succitato del *Teeteto*, quando Terpsione si dichiara preoccupato per la vita del compagno. Teeteto è stato gravemente ferito in battaglia, e le considerazioni di Terpsione servono a trasmettere al lettore il contesto emotivo nel quale verrà a situarsi il prosieguo del dialogo. Ancora una volta Platone rimane pertanto dietro le quinte: il suo anonimato viene salvaguardato da un personaggio che ne riporta gli *inside views*.

Di tutt'altra impostazione è la maniera con cui Michel Narcy orienta l'interpretazione della figura di *Socrate nel discorso di Alcibiade*. In una accurata disamina del passo, Narcy rileva come la figura rappresentata da Platone faccia riferimento a un preciso modello, in voga presso i Socratici, secondo il quale Alcibiade, dopo essere stato membro del circolo socratico, se ne sarebbe allontanato spontaneamente. Le malefatte attribuite in seguito al giovane non andrebbero quindi ricondotte agli insegnamenti del maestro, quanto piuttosto ad una presa di distanze da essi (cfr. Plat. *symp.* 216ab e Xen. *mem.* I 2.24).

Contrariamente a quanto afferma gran parte della critica, da Vlastos fino ai giorni nostri, per Narcy l'elogio di Socrate formulato da Alcibiade non rispecchierebbe quindi il punto di vista di Platone, in quanto appare difficile ipotizzare che questi possa affidare la difesa del maestro all'ambigua figura del giovane: il celebre paragone con Marsia, torturato da Apollo per la sua *hybris*, costituirebbe infatti un accostamento assai pericoloso per chi, come Socrate, fu condannato per empietà. Esso servirebbe piuttosto a criticare l'operato del maestro, contestandone da un lato la continenza sessuale, dall'altro la professione di ignoranza a più riprese ostentata. Pur non mettendo mai in dubbio la superiorità di Socrate, Narcy nota come Alcibiade sferrasse un violento attacco ai principi che animano la missione filosofica del maestro. Pertanto, il Socrate che emerge dal suo discorso risulta assai lontano da quello più prettamente apologetico che ritroviamo nel resto del *Corpus Platonium*.

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, p. 275, nota 18.

Si tratta, per Narcy, di un Socrate non innovativo né tanto meno originale, come rivelerebbero alcuni suoi tratti quali la *karteria* e l'*enkrateia*, abbondantemente attestati anche in altri testimoni (soprattutto in Senofonte). A suo avviso, nel discorso di Alcibiade Platone dimostra dunque di attingere a una tradizione che vedeva in Socrate un essere semidivino, dalla quale prende tuttavia le distanze in modo netto.

Il contributo di Elsa Grasso (*Socrate dans le Sophiste: Platon, le juge et le prétendant*) analizza l'*incipit* del *Sofista*, nel quale Socrate paragona lo Straniero di Elea a un dio confutatore, in grado di mettere in dubbio la validità dei suoi discorsi. Il passo contiene un riferimento all'*Odissea*, e precisamente al luogo in cui Odisseo torna a Itaca travestito da mendicante (*Od.* XVII 483-487), simile a quegli dei che sotto mentite spoglie si recano di città in città «per vedere come gli uomini trasgrediscano e osservino le leggi» (*soph.* 216b). Lo Straniero viene assimilato a un dio venuto a giudicare gli uomini a loro insaputa, e Socrate a uno dei pretendenti di Penelope (in particolare ad Antinoo), in procinto di essere giudicato per la sua tracotanza. Come rileva la Grasso, in questa similitudine si può ravvisare un nesso con la condizione di Socrate, che nel *Sofista* è ormai sotto processo (secondo la ricostruzione più accreditata dalla critica, il *Sofista* si collocherebbe subito dopo il *Teeteto* e l'*Eutifrone*, vale a dire dopo che l'accusa a firma di Meleto era stata depositata presso il Portico Reale, e subito prima del *Politico*).

Prima di sottoporsi al giudizio degli Eliasti, Socrate vuole dunque che sia lo Straniero a stabilire se i suoi *logoi* sono “veri”, e perciò degni di un filosofo, oppure “falsi”, e quindi appartenenti a un sofista. L'indagine deve chiarire se Socrate sia o meno un valido pretendente alla filosofia, e, in quest'ultimo caso, scagionarlo dalla calunnia di far passare il discorso più debole per quello più forte (cfr. Aristoph. *nub.* 99, 245, 1146 s.). Lo Straniero analizza il magistero socratico focalizzando la sua attenzione sulle sue pratiche più caratteristiche, vale a dire l'eristica (225d), l'*elenchos* (232a-b) e la dialettica (241d-242b e 254a). Alla fine di questa disamina l'insegnamento di Socrate viene confinato nella sofistica, determinando dunque, come nota Grasso, un ‘parricidio’ ben più sottile di quello avvenuto nei confronti di Parmenide.

Questo ‘tradimento’ di Platone sembra trovare conferma nella singolare circostanza che Socrate, dopo aver preso parola all'inizio del *Sofista*, tace per il resto del dialogo, senza quindi dare al lettore la possibilità di comprendere cosa egli pensi del giudizio espresso dallo Straniero nei suoi confronti. Ciò lascia spazio all'ipotesi, confortata da un passo all'inizio del *Politico*, che,

contrariamente all'evidenza testuale, nel *Sofista* non sia lo Straniero a valutare l'operato di Socrate, bensì quest'ultimo a ergersi a giudice del primo.

Infine Leonidas Bargeliotis rivolge la sua attenzione ad alcune significative analogie tra l'insegnamento socratico e la letteratura drammatica dell'epoca in *Identifying Some of the Dramatic Scenes of Socrates*. Egli rileva, per cominciare, delle analogie formali: in Diogene Laerzio (III 56) si trova ad es. l'osservazione che Platone portò a perfezione la filosofia per il fatto di istituire un terzo ambito come caratterizzante, la dialettica, in aggiunta ai due già riconosciuti come oggetti ricorrenti dell'indagine filosofica: la fisica e l'etica. È infatti del tutto palese – egli osserva – la similitudine con Sofocle, il quale portò a compimento la tragedia attraverso Edipo, la figura dell'eroe che sfida il destino. A quest'ultimo fa eco Socrate, l'eroe tragico che si oppone al movimento sofistico per diventarne poi paradossalmente il capro espiatorio. La dialettica presenta infatti un carattere drammatico in quanto agone tra *philosophia* e *doxosophia*, obiettività e soggettività, utilità comune e beneficio del singolo, libertà e arbitrio. L'obiettivo dell'insegnamento socratico, volto a conferire un significato alle realtà morali a partire da concetti universali, è di dar luogo a una ricerca quotidiana della verità in forma dialogica (*apol.* 38a). I criteri definitivi messi in campo da Socrate si rivelano tuttavia insufficienti a tal scopo: di qui l'esigenza, in Platone, di una "teoria della partecipazione" che sia in grado di svelare l'essenza metafisica degli enti presi in esame. E di qui anche la differenza fondamentale tra Socrate e i Sofisti, incapaci di rivolgere le loro ricerche all'essenza non fattuale che sta alla base di ogni realtà data.

Richiamandosi a Husserl, Bargeliotis rileva come la riflessione platonica sulle essenze implichi necessariamente un superamento della definizione formale delle singole virtù, in vista dell'adozione di una gerarchizzazione assiologica degli enti nel loro insieme. La "tragedia" socratica consiste proprio nella consapevolezza del limite del pensiero umano, a partire dalla quale soltanto è possibile comprendere che l'*agathon* autentico non risiede nella parte ma nella totalità, e che questa totalità in quanto tale è inconoscibile. In Socrate questa consapevolezza è confortata da un'investitura divina: il *daimonion* e l'oracolo delfico fanno di lui un portavoce di un'istanza superiore, in nome della quale egli svolge la sua 'missione' filosofica. Ma se il magistero di Socrate è testimonianza di una suprema saggezza morale, è soltanto con la sua morte che nasce la dialettica intesa come *scienza del pensiero*. Come nota Bargeliotis, l'obiettivo più importante del procedimento dialettico è infatti

quello di far rivivere Socrate trasfigurandolo in un eroe della ‘tragedia filosofica’.

Questo fenomeno si può osservare soprattutto nel *Menone*, importante dialogo di transizione all’interno del *Corpus Platonicum*. In questo scritto risulta infatti evidente la coesistenza dei molteplici aspetti del Socrate platonico, i quali finiscono per ingenerare un conflitto drammatico all’interno dello stesso personaggio. Richiamandosi ad alcune osservazioni di Gerasimos Santas, Bargeliotis ricorda infine come questi aspetti non possano essere isolati gli uni dagli altri, pena l’impossibilità di scorgere l’intima unità alla quale fanno riferimento.

\* \* \*

Il volume si conclude con tre contributi non letti a Senigallia.

Il primo è costituito dalle indagini di Francesca Dinapoli sull’invenzione del dialogo socratico (*Il dialogo socratico: un’invenzione discussa*). Le fonti prese in esame (Ateneo XI 505c, Diogene Laerzio II 48 e *POxy* 3219) fanno risalire ad Aristotele l’inizio della riflessione sul dialogo socratico. Il brano dei *Deipnosofisti* (504d-509e) contiene una dura requisitoria antiplatonica, nella quale l’autore, richiamandosi a un noto passo aristotelico (*Sui poeti* fr. 3a-b Laurenti), asserisce che fu Alessameno di Teo, e non Platone, a introdurre il genere letterario del dialogo filosofico. Quest’ultimo viene ricondotto alla letteratura mimetica in senso più ampio, in particolar modo ai *Mimoi* di Sofrone e alle *Mimeseis* dello stesso Alessameno. Come nota la Dinapoli, il concetto di *mimesis* utilizzato da Ateneo appare svincolato sia dalla teoria delle idee platonica, sia da Aristotele e dalla questione dell’imitazione del verisimile dibattuta nella *Poetica*. Si tratterebbe piuttosto di una nozione assimilabile a quanto scrive Platone in due passi della *Repubblica*, nel primo dei quali (393b-395b) vengono enumerati i *typoi* di poesia in cui la voce del poeta riesce a celarsi dietro la maschera dei vari personaggi, mentre nel secondo (595a-608b) la poesia mimetica viene considerata uno strumento pedagogico inadeguato. L’argomentazione di Ateneo è volta a dimostrare come Platone, che utilizza il genere dialogico in quasi tutti i suoi scritti, entri in contraddizione con se stesso proprio per il fatto di adottare la tecnica della *mimesis*.

Le fonti su cui Ateneo fonda questa sua tesi vengono individuate dalla Dinapoli in Teopompo e, attraverso Favorino, in Erodico di Babilonia; in Ni-



cia di Nicea e, attraverso Aristotele, Sozione; e nello stesso Favorino (ma attraverso Diogene Laerzio). Nelle *Vite* di Diogene si ritrova la notizia di Alessameno (o, alternativamente, di Zenone di Elea) padre del genere dialogico. Per Diogene tale genere fu portato a perfezione da Platone, al quale va pertanto attribuito il primato della raffinatezza stilistica e della compiutezza formale. Questa tesi viene estremizzata in *POxy* 3219, secondo cui l'attribuzione della *heuresis* del dialogo con argomento filosofico all'oscuro Alessameno dipenderebbe dalla malignità di Aristotele nei confronti del suo maestro. Per l'autore del papiro, a Platone andrebbe soprattutto il merito di avere utilizzato l'aspetto drammatico della *mimesis* (riscontrabile ad es. nei componimenti di Sofrone) per esprimere contenuti di elevato profilo speculativo. A differenza dei trattati *peri physeos*, nel dialogo il pensiero dell'autore rimarrebbe infatti 'celato' dalla maschera dei personaggi rappresentati, *in primis* da Socrate. Alla luce di queste significative testimonianze la Dinapoli non nega che possano essere esistiti, prima e dopo Platone, dialoghi di argomento filosofico privi della maschera socratica. Ciò non toglie tuttavia che soltanto con Platone questo genere letterario assurse a piena dignità, grazie anche al carisma della figura di Socrate. Come osserva la Dinapoli a conclusione del suo intervento, il dialogo socratico rappresenta quindi un genere antagonista al dramma teatrale, mimetico nella forma ma filosofico nei contenuti. Non deve pertanto sorprendere che, grazie alla sua capacità di conciliare l'antico conflitto tra filosofia e poesia, esso riesca persino a trovare posto nella città ideale tratteggiata da Platone (607b-e).

È poi la volta di una primizia. Nel 2005 è stato pubblicato a Tokyo *The Birth of the Philosopher: People around Socrates*, il primo volume sull'intero gruppo dei Socratici mai pubblicato in giapponese. Ne è autore Noburu Notomi, presidente designato della International Plato Society. Gli abbiamo chiesto di preparare un'articolata sintesi del suo volume, ritenendo che fosse importante far conoscere almeno qualcosa di un libro sicuramente molto professionale ma del tutto inaccessibile a gran parte dei nostri lettori.

Dopo aver delineato un profilo della ricezione di Socrate in Giappone (a partire dal 1860, con tentativi di assimilare la figura di Socrate ora al tantrismo, ora allo Zen buddhista), il Notomi presenta le tesi principali della sua recente monografia, precisando che la sua indagine muove da un accurato studio di *tutta* la letteratura socratica. In controtendenza rispetto a gran parte della letteratura critica del XX secolo, tesa a ricostruire un Socrate prevalentemente platonico, Notomi opta per un approccio più equilibrato alla que-

stione delle fonti, prendendo in considerazione anche altre testimonianze, tra cui quella senofontea e i frammenti di Eschine, che di recente sono stati tradotti in lingua giapponese.

Segue una riflessione sul *Fedone*, che per Notomi è dialogo autenticamente socratico. L'ambientazione a Fliunte, città da cui provenivano intellettuali che si richiamavano esplicitamente al verbo di Pitagora, farebbe pensare che in questo scritto Platone volesse confrontare il lettore con un Socrate portavoce dell'ideale pitagorico di filosofia. Le teorie che vi vengono esposte, specialmente intorno alla 'pratica della morte' e alla 'purificazione dell'anima', costituiscono infatti i fondamenti di un'esistenza filosofica, i quali illustrano il modo in cui un uomo dovrebbe vivere e morire.

Passando a trattare di *Sokratikoi logoi*, lo studioso giapponese parte dall'individuazione di tre fasi nettamente distinte della letteratura socratica: in primo luogo, gli scritti concepiti dai contemporanei di Socrate alla fine del V secolo; in secondo luogo, le rappresentazioni di Socrate attribuibili ai suoi discepoli, e risalenti al cinquantennio che va dal 399 al 350 circa; infine le testimonianze indirette, posteriori al 350. Secondo Notomi, la forma letteraria del dialogo si caratterizza per la sua natura eminentemente *esortativa*: la sua incomparabile forza speculativa consisterebbe nell'interrogare ed esaminare non solo gli interlocutori rappresentati, ma il lettore in persona. I due maggiori rappresentati di questo genere, Platone e Senofonte, presentano affinità e differenze: mentre il primo appare soltanto in due luoghi dei suoi scritti (ambedue nell'*Apologia*), il secondo si pone come testimone oculare delle conversazioni riportate. Si tratta quindi – questa la tesi di Notomi – di cogliere l'intertestualità di queste testimonianze valorizzando i molteplici riferimenti reciproci, siano essi diretti o indiretti.

Il volume si chiude con un ricordo di Enza Celluprica, che, dopo la scomparsa del suo maestro Gabriele Giannantoni, ha svolto funzioni di particolare rilievo nel Centro di Studio del Pensiero Antico a Roma. Enza, che avrebbe dovuto ma non poté presiedere la sessione inaugurale delle Giornate di studio a Senigallia, ci ha lasciato il 28 settembre 2005, dopo una lunga malattia. Di lei rimane a tutti noi il ricordo di una studiosa rigorosa, esemplare per la dedizione, costruttiva e discreta, all'organizzazione della ricerca in filosofia antica. Emidio Spinelli ha accettato di parlarcene diffusamente, aiutandoci a ripercorrere le tappe del significativo itinerario di questa insigne collega prematuramente scomparsa.

\* \* \*

Nel chiudere queste note mi è gradito ricordare l'appoggio che il Comune di Senigallia ha accordato alle nostre Giornate di studio, e così pure l'attitudine collaborativa che sin dall'inizio hanno manifestato tanto l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nella persona del suo Segretario generale Prof. Antonio Gargano, quanto il 'mio' Dipartimento di Scienze Umane e della Formazione dell'Università di Perugia nella persona del suo direttore Prof. Francesco Federico Mancini.

Un ringraziamento molto speciale va poi all'amico e collega Alessandro Stavru per aver accettato di condividere con me l'onere di preparare questo volume per la stampa, dopo aver dedicato alla sessione di Senigallia una cronaca multilingue apparsa in *Atene e Roma* (L 2005, 95-100), *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* (X 2005, 223-228), *Zbornik Matica Srpska* [Belgrado] (VII 2005, 195-200) e *Hypnos* [São Paulo] (XI 2006, 118-120). Un ulteriore grazie, infine, al dott. Alessandro Treggiari, cui si deve [www.socratica2005.info](http://www.socratica2005.info), il sito web che egli ha a suo tempo predisposto e poi periodicamente aggiornato allo scopo di accompagnare il promettente percorso di ricerca avviato con queste prime Giornate di studio.

Perugia, gennaio 2008

## INDICE

L. R.	Introduzione . . . . .	pp. 11
-------	------------------------	--------

### I – Socrate e i dialoghi socratici

L. ROSSETTI	I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali . . . . .	” 39
G. CASERTANO	Due aspetti della figura di Socrate . . . . .	” 77
M. VEGETTI	Socratici . . . . .	” 85

### II – Gli altri

M. TULLI	Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell’ <i>Encomio di Elena</i> . . . . .	” 91
E. SPINELLI	La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo . . . . .	” 107
A. STAVRU	Aporia o definizione? Il <i>ti esti</i> negli scritti socratici di Senofonte . . . . .	” 137
H.-O. NEY	L’âme au corps. L’expressivité de l’invisible chez le Socrate de Xénophon . . . . .	” 159
S. SCHORN	Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des <i>Hieron</i> . . . . .	” 177

A. ALDERMAN	<i>Phronêsis</i> in Xenophon's <i>Oeconomicus</i> and Plato's <i>Politicus</i> . . . . .	pp. 205
A. HOURCADE	Aristippe de Cyrène, la sagesse et le plaisir de l'argent "	215
F. TRABATTONI	Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri . . . . .	" 235

### III – Platone

K. SHARP	Socratic Discourse and the Second Person in Plato: Three Inside Views . . . . .	" 265
M. NARCY	Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, <i>Simposio</i> , 215a-222b) . . . . .	" 287
E. GRASSO	Socrate dans le <i>Sophiste</i> : Platon, le juge, et le prétendant . . . . .	" 305
L. BARGELIOTIS	Identifying Some of the Dramatic Scenes of Socrates "	327

### *Appendice*

F. DINAPOLI	Il dialogo socratico: un'invenzione discussa . . . . .	" 343
N. NOTOMI	The Birth of the Philosopher: People Around Socrates "	355
E. SPINELLI	Enza Celluprica: <i>in memoriam</i> . . . . .	" 371

<i>Indice dei nomi antichi</i> . . . . .	" 375
--	-------

<i>Indice dei nomi moderni</i> . . . . .	" 379
--	-------

<i>Gli autori</i> . . . . .	" 385
-----------------------------	-------