



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali

**SOCRATICA III**  
**A Conference on Socrates, the Socratics,**  
**and the Ancient Socratic Literature**

Trento, February 23-25, 2012

**Under the Auspices of the International Plato Society**



COMUNE DI TRENTO



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

[www.socratica.eu](http://www.socratica.eu)

## CONTENTS

Introduction: A New Trend in Socratic Studies	5
Committees	8
Program	9
Abstracts	15
Speakers	54
Grants	58
A Poem: Christos Evangeliou's Σωκράτης	59

## INTRODUCTION

### A NEW TREND IN SOCRATIC STUDIES

*Socratica III* is part of a process that began in 2003 with a conference held in Aix-en-Provence<sup>1</sup>, developed in 2005 and 2008 into *Socratica* sessions in Senigallia and Naples<sup>2</sup>, and will likely continue with further comparable conferences. The *ratio* of each is found in the developments of the research on the complex world serving as a context for Plato and his dialogues.

#### *Beyond the State of the Art*

The lines of research pursued at these conferences come, directly and indirectly, out of Giannantoni's *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (1990)<sup>3</sup>. This collection concluded a period devoted to re-collecting and re-editing the fragments of the 'other' Socratics and the so-called 'Socratic schools'. A long period of rumination followed during which the research community became familiar with so much material. Giannantoni's collection of the Socratic fragments is now being reorganized, translated and commented upon in Spanish, French, and English, and other teams working on the Socratics have been formed in Slovakia and Russia. Substantial advancement has been attained on the *Socratica* of Xenophon<sup>4</sup>. Equally worth mentioning is the fact that in only a few years two *Companions* to Socrates<sup>5</sup> and a remarkable survey on "the people of Plato"<sup>6</sup> have been published in the United States.

This revival is not merely quantitative. It entails a new consciousness in studying Socrates and the Socratics, and an approach to the 'Socratic question' that departs radically from once widely held lines of interpretation. The focus of the present studies is not, as it has been, on the 'formal order' of the Socratics, that is on their 'schools' and the 'doctrines' peculiar to each<sup>7</sup>. It is instead on the theoretical issues that these thinkers were able to develop in the fierce struggle among themselves. Or, more precisely, on the dynamic *context* in which these issues were posed, discussed, and eventually fixed in dogmatic theories.

#### *Importance of the Present Socratic Studies for 'Looking Around Plato'*

What seems to emerge is, indeed, a comprehensive new trend that provides a powerful magnifying lens for exploring the world around Plato.

Some aspects of this trend can be singled out:

1. A strong distinction is being established between studying the Socratics, i.e. the direct pupils of Socrates and their work, and the so-called 'Socratic schools'. The first were not just contemporaries of Plato, but his traveling companions and primary interlocutors, while the schools pertain to the times of Aristotle or later.
2. The whole flux of the *Sokratikoi logoi* is being studied as such, as the output of around a dozen

<sup>1</sup> M. Narcy-A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate. Actes du Colloque d'Aix-en Provence (6-9 novembre 2003)* Paris 2008.

<sup>2</sup> L. Rossetti-A. Stavru (eds.), *Socratica 2005* and *Socratica 2008* (resp. Bari 2008 and 2010).

<sup>3</sup> G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli 1990 (4 vols.).

<sup>4</sup> See (in chronological order) V. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia* (Stuttgart 1998); B. Huß, *Xenophons Symposium: Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1999; M. Bandini-L.-A. Dorion (éds.), *Xénophon. Mémoires I-IV* (Paris 2000-11); G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi* (Bari 2007); and the monographical issues of the journals *Les Études Philosophiques* (2, 2004) and *Elenchos* (29/2, 2008).

<sup>5</sup> S. Ahbel-Rappe-R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (Malden MA 2006); D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge 2011).

<sup>6</sup> D. Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* (Indianapolis IN 2002).

<sup>7</sup> This has been the main approach to the Socratic Literature since Eduard Zeller's *Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker*, in: Id., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geistigen Entwicklung* II, I (Leipzig 1889<sup>4</sup>).

direct pupils of Socrates.

3. The 'other' Socratics are no longer defined as 'minor', becoming the object of multifarious research. Xenophon especially has been largely redeemed from his widely shared condemnation as Plato's stupid or at least much less talented cousin. As a consequence, his Socratic works are being increasingly reconsidered and even, in some scholars, studied *per se* for the first time<sup>8</sup>, instead of being analysed only in order to clarify up to what point they were indebted to Plato.

4. As a consequence, the 'other' Socratic writers are now being taken into careful account<sup>9</sup>;

a) Aeschines and Phaedo, because, despite how little of their work remains, they offer Socratic testimony independent of Plato's;

b) Euclides and Antisthenes, because they play a more important role as interlocutors both of the late Plato and the young Aristotle, even if they have little value as independent evidence about Socrates.

This approach may be of great help for understanding everything around Plato. Recent studies have shown the importance of looking outside the *Corpus Platonicum* to provide the framework within which its issues can be contextualized<sup>10</sup>. It is a well-known fact that when Plato started writing his dialogues, presumably shortly after the death of Socrates, his elder companions enjoyed a far better status. Fifty years later the situation had changed completely, Plato's position now undisputed. To understand this abrupt change it is necessary to suppose that a process took place in which Plato gradually established himself as the leading Socratic. It is very likely that during this period his ideas challenged those of his companions, bringing about a powerful philosophical struggle. Understanding the core of these ideas—their genesis, development, and doctrinal outcome—means therefore acknowledging the context in which they emerged and eventually succeeded in being acknowledged as the most prominent. This in turn means that a closer look at the theoretical issues of the Socratics around Plato is useful for a true and full understanding of Plato's own ideas. Or, to put it in another way, the ultimate value of these ideas can be better appreciated if Plato's antagonists, at their philosophical height, are equally well acknowledged. Thus a proper study of Plato's context is likely to tell us much about Plato himself, both influencing and enriching our way of looking at his philosophical issues. We can learn a lot if we stop isolating his dialogues from the testimonies of all the other Socratics.

But not only this. Dealing with Socratic literature from a 'holistic' perspective entails extending research on other major contemporaneous literary phenomena. Doing so is helpful for providing an enlightening framework from which to gain a better understanding of the whole of which Plato was so prominent a portion.

### *Aims of the Conference*

*Socratica III* is meant to mirror and, at the same time, to enhance the new trend just outlined. This should happen:

1. by analysing the literary context in which the texts of the Socratics are framed. This entails opening the perspective to all the literary genres of the fifty years on either side of Socrates' death that have direct or indirect connections with the Socratic literature:

a) the speculative and interpretative issues posed by the multifaceted representations of Socrates by the Comedies and by the texts of the Sophists, with special attention to Aristophanes and Isocrates (on whom an entire session will be devoted).

b) the literary phenomena arising from such representations, in polemic or in adherence to the "protophilosopher" Socrates.

2. by examining the 'intellectual movement' around Socrates, the focus being mainly on Plato, Xenophon, Antisthenes, and Aeschines (but also, in one talk, on the little-known Socratic

---

<sup>8</sup> I refer to the pivotal works of Donald Morrison, Michel Narcy, Livio Rossetti, Louis-André Dorion, and Aldo Brancacci.

<sup>9</sup> For a detailed survey on recent literature on the 'other' Socratics see L. Rossetti-A. Stavru, *Introduction*, in Id., *Socratica 2008* (cit.), 22-35.

<sup>10</sup> See D. Nails, *The People of Plato* (cit.), and, more recently, M. Bonazzi and others, "*Socratic*" *Dialogues* (in *Plato 2009*).

Chaerephon). Many issues will be studied in a cross-cutting perspective, i.e. looking at how they gradually developed within and outside the Socratic circle. Among them the following:

- a) Apologetics (in Gorgias, Euripides, Xenophon, Plato)
- b) Politics (in Xenophon, Plato, Isocrates)
- c) Tyranny (in Xenophon, Plato)
- d) Nomos (in Aristophanes, Plato)
- e) Misology (in Sophists, Plato)
- f) Eudaimonia (in Xenophon)
- g) Eusebeia (in Xenophon, Plato)
- h) Eros (in Xenophon, Aeschines, Plato)
- i) Enthousiasmos (in Aeschines, Plato)
- j) Parrhesia (in Antisthenes, Aeschines, Plato)
- k) Protreptics (in Xenophon, Aeschines, Plato)
- l) Spoudaiogeloion (in Comedy, Plato)
- m) Teleology (in Xenophon, Plato).

3. by tackling the further development of major 'Socratic' issues in Late Antiquity, from Aristotle up to the Stoic, Neoplatonic and Arab traditions:

- a) Dialectics (in Antisthenes, Aristotle)
- b) Virtue (in Aristotle and Aristotelian doxography)
- c) Language theory (in the Cyrenaics, opposed to Aristotle)
- d) Epistemology (in the Stoics, opposed to Plato)
- e) Wisdom (in the Neoplatonics)
- f) Law and Kingship (in Medieval Arab literature).

4. by focusing on the major publications that appeared on Socrates and the Socratics between 2010 and 2011: Louis-André Dorion's and Fiorenza Bevilacqua's editions of the *Memorabilia*, Vivienne Gray's and Gabriel Danzig's works on Xenophon, and Donald Morrison's *Companion*<sup>11</sup>. These works play a crucial role in subverting many commonplaces of the 'Socratic question', and to comment rather extensively upon them is, at the same time, an opportunity for assessing the state of the art of the present studies.

The objective of this conference is far more than a desideratum. It is the attempt to establish a new way of dealing with the philosophical and non-philosophical Greek literature of the V and IV centuries B.C. Its scope is to shed light on Socrates and the Socratics from different angles, in order to provide the broad context within which their ideas originated and developed<sup>12</sup>.

A.S.

---

<sup>11</sup> M. Bandini-L.A. Dorion (éd.), *Xénophon, Mémoires II-IV* (Paris 2010-11); F. Bevilacqua (ed.), *Senofonte, Memorabilia* (Torino 2010); V. Gray, *Xenophon* (ed.) and *Xenophon's Mirror of Princes* (resp. Oxford 2010 and 2011); G. Danzig, *Apologizing for Socrates* (Lanham MD 2010); and D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge 2011).

<sup>12</sup> I am very thankful to Christopher Moore for having revised the English text.

## **COMMITTEES**

### **Organizing Committee**

Fulvia de Luise (Trento)

Livio Rossetti (Perugia)

Alessandro Stavru (Würzburg)

### **Scientific Committee of the Università di Trento**

Paola Giacomoni

Maurizio Giangiulio

Giorgio Ieranò

Fabrizio Meroi

Silvano Zucal

## PROGRAM

### Thursday 23

Comune di Trento, Palazzo Geremia, Sala Falconetto, via Belenzani 20

### 14,30: Opening Words

#### **Keynote**

*Chair:* **Donald Morrison**, Houston

**Vivienne GRAY**, Auckland

*Xenophon's Concept of Eudaimonia*

### 16,00-17,40: *Plenary Session*

*Chair:* **Livio Rossetti**, Perugia

**Aldo BRANCACCI**, Roma "Tor Vergata"

*Il pensiero politico di Antistene*

**Annie HOURCADE**, Rouen

*Conseil des dieux et conseil aux hommes*

*Socrate et le sumbouleuein dans les Mémoires de Xénophon*

*Coffee Break*

### 18,10-19,30: *New Books*

*Chair:* **Michel Narcy**, Paris

M. Bandini-L.A. Dorion (éds.), Xénophon, *Mémoires II-IV* (Paris 2010-11).

Reviewed by **Gabriel DANZIG**, Ramat Gan

F. Bevilacqua (ed.), Senofonte, *Memorabili* (Torino 2010).

Reviewed by **Alessandro STAVRU**, Würzburg

*Welcome Cocktail*

La Cave des Artistes, via Belenzani 37

**Friday 24**

Università di Trento, Facoltà di Economia, Via Inama 5

**8,30-12,00: Three Parallel Sessions (= Groups A, B, and C)**

**GROUP A: ISOCRATICA - XENOPHONTEA**

Ground Floor, Sala Conferenze

**ISOCRATICA**

**8,30-10,00: A1. Politics**

*Chair: Mauro Tulli, Pisa*

**Silvia GASTALDI, Pavia**

*Isocrate e Platone: un rapporto controverso*

**Anna USACHEVA, Moskva**

*"Socratic" as Addressees of Isocrates' Epideictic Speeches  
(Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris)*

**Laura CANDIOTTO, Venezia**

*Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici: il caso di Crizia*

*Coffee Break*

**XENOPHONTEA**

**10,30-12,00: A2. Eros**

*Chair: Vivienne Gray, Auckland*

**Olga CHERNYAKHOVSKAYA, Bamberg**

*Theodote and the Socratic Pleasure*

**Claudia LUPO, Foggia**

*I dialoghi di Socrate con le etere*

**Francesca PENTASSUGLIO, Roma**

*Bellezza, Eros Uranio, Eros Pandemio  
Per una lettura del Simposio senofonteo*



**GROUP B: SOPHISTI - AESCHINES - PLATO**  
Third Floor, Room 3D

**SOPHISTI**

**8,30-9,30: B1. Apologetics**

*Chair:* **Rafael Ferber**, Luzern

**Alonso de TORDESILLAS**, Aix-en-Provence

*Encomio di cause perse. L'Apologia di Socrate di Platone, l'Apologia di Socrate di Senofonte e l'Apologia di Palamede di Gorgia*

**Cecilia MIRANDA**, Belo Horizonte

*Socrate, Ippolito e Palamede: tre modelli di difesa*

*Coffee Break*

**AESCHINES**

**9,45-10,45: B2. Enthousiasmos**

*Chair:* **Aleš Havlíček**, Praha

**Joan-Antoine MALLET**, Montpellier

*The notion of théia moira (divine dispensation) in Aeschines of Sphettus' fragments*

**Gheorghe PASCALAU**, Heidelberg

*Honig und Milch aus vertrockneten Brunnen.*

*Eine dionysische Metapher bei Platon und Aeschines von Sphettus*

*Coffee Break*

**PLATO**

**11,00-12,00: B3. Logos**

*Chair:* **Beatriz Bossi**, Madrid

**Lidia PALUMBO**, Napoli

*Socrate, i Socratici e la parresia*

**Dale JACQUETTE**, Bern

*Socrates and the Moral Mischief of Misology*

**GROUP C: TRADITIO**

Third Floor, Room 3E

**8,30-10,00: C1. Immediately After**

Chair: **Aldo Brancacci**, Roma "Tor Vergata"

**Luca GILI**, Leuven

*Aristotle and Antisthenes as Reliable Sources for the 'Non-Platonic' Socrates and their Account of Socrates's Main Philosophical Tenets*

**Silvia FAZZO**, Trento

*Socrate nella Metafisica e nella dossografia aristotelica*

**Ugo ZILIOLI**, Pisa

*The Cyrenaics on Language and Meaning*

*Coffee Break*

**10,30-12,00: C2. In the Long Run**

Chair: **Franco Trabattoni**, Milano

**Anna MOTTA**, Napoli

*Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico?  
Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità*

**Mostafa YOUNESIE**, Teheran

*Reception of Socrates' Political Teachings in Medieval Arabic Literature*

**Gabriella MORETTI**, Trento

*La prosopopea dei Nomoi nel Critone  
Un'analisi delle forme retoriche e delle tradizioni letterarie*

Ground Floor, Sala Conferenze

**12,20-13,00: New Books (Plenary Session)**

Chair: **Alonso de Tordesillas**, Aix-en-Provence

G. Danzig, *Apologizing for Socrates* (Lanham MD 2010) and D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge 2011). Reviewed by **Livio ROSSETTI**, Perugia.

*Lunch*

Ground Floor, Sala Conferenze

**15,00-17,30: Plenary Session**

Chair: **Lidia Palumbo**, Napoli

**Christopher MOORE**, University Park

*Chaerephon the Socratic*

**Agnese GAILE-IRBE**, Strasbourg

*Xénophon, lecteur de Platon: le Hiéron ou sur la tyrannie comme une réponse au portrait du tyran dans la République*

**Franco TRABATTONI**, Milano

*Socrate conteso: Platone e gli stoici*

*Coffee Break*

**18,00-18,40: New Books**

Chair: **Annie Hourcade**, Rouen

V. Gray, *Xenophon* (ed.) and *Xenophon's Mirror of Princes* (resp. Oxford 2010 and 2011).  
Reviewed by **Fiorenza BEVILACQUA**, Milano.

*Dinner*

Restaurant Orso Grigio, via degli Orti 19

**Saturday 25**

Castello del Buonconsiglio, Sala delle Marangonerie, Via Bernardo Clesio 5

**9,00-11,30: Plenary Session**

Chair: **Silvia Gastaldi**, Pavia

**Olga ALIEVA**, Moskva

*Protreptic in the Socratics. In Search of a Genre*

**Luigi M. SEGOLONI**, Roma

*Socrate, i 'dialoghi socratici' (logoi sōkratikoī) e il genere serio-comico (spoudaiogeloion)*

**Fulvia DE LUISE**, Trento

*Socrate teleologo nel conflitto delle rappresentazioni*

*Coffee Break*

**12,00-13,00: Round Table**

Chair: **Giovanni Casertano**, Napoli

*Towards a New Trend in Socratic (and Related) Studies?*

*Cocktail*

14,00-17,00: Guided tour to the Castello del Buonconsiglio and the Roman remains of Trento

**Sunday 26**

**8,30-13,30:** Optional excursion with transfer by bus to the South Tyrol Museum of Archaeology in Bolzano for a visit to a 'very old Socrates': the Similaun man.

## ABSTRACTS

### Thursday 23

Comune di Trento, Palazzo Geremia, Sala Falconetto, via Belenzani 20

#### 14,30: **Keynote**

*Chair:* **Donald Morrison**, Houston

**Vivienne GRAY**, Auckland

#### ***Xenophon's Concept of Eudaimonia***

This paper examines views on *eudaimonia* in Xenophon's Socratic works as well as his narrative works, such as *Hellenica* and *Cyropaedia*, which are informed by those views. It addresses two problems in particular: first the nature of the goods that constitute *eudaimonia*, whether they are material or moral, and then whether one in pursuit of his own *eudaimonia* takes into account the *eudaimonia* of others, and why and how that might happen. The paper revisits some of the views advanced in my *Mirror of Princes*, 2011, takes inspiration from Donald Morrison on egoism in 'Remarques sur la psychologie morale de Xénophon' in *Xénophon et Socrate*, 2008 and is indebted to Louis-André Dorion's extensive commentary on *Memorabilia*, 2000-2011.

#### ***Xénophon et le concept d'eudaimonia***

Cette communication examine les idées sur l'*eudaimonia* dans les écrits socratiques de Xénophon, ainsi que dans les écrits non-socratiques qu'évoquent ces idées. Elle s'adresse à deux problèmes en particulier: en premier lieu à sa nature, si elle est seulement matériel et le produit des compétences techniques, où si elle est à son tour morale, et le produit des qualités qui sont proprement morales; et ensuite la question de l'égoïsme, c'est à dire si l'homme qui poursuit l'*eudaimonia* pour lui-même s'intéresse aussi à l'*eudaimonia* des autres, et pourquoi et comment ça se passerait. Dans cette communication je renvoie aux idées que j'ai avancées dans mon *Miroir des Princes* (2011), au papier de Donald Morrison sur égoïsme dans *Xénophon et Socrate* (2008), et au commentaire sur les *Memorables* par Louis-André Dorion (2000-2011).

#### 16,00-17,40: **Plenary Session**

*Chair:* **Livio Rossetti**, Perugia

**Aldo BRANCACCI**, Roma "Tor Vergata"

#### ***Il pensiero politico di Antistene***

Malgrado una parte significativa della nostra documentazione su Antistene riguardi concetti e problemi di carattere politico, questa parte del pensiero del Socratico non è stata mai ricostruita integralmente e con la dovuta attenzione, come del resto il pensiero politico dei Socratici appare in linea generale trascurato rispetto al loro pensiero etico e logico-ontologico. Naturalmente non si tratta qui di procurare una tale ricostruzione, ma semmai di porne le premesse, selezionando una piattaforma di testi, comprendente i frammenti sicuramente attestati e le testimonianze più autorevoli, i quali permettano di delineare i contorni delle dottrine fondamentali di Antistene, da assumere poi come punto di partenza di ogni ulteriore approfondimento. Il tema guadagna intelligibilità se esaminato, peraltro, alla luce dell'*Accusa* di Policrate e dell'ampio ventaglio di risposte, difensive o polemiche, che essa suscitò in area socratica: non è dubbio che il sorgere stesso di una riflessione politica in ambito socratico vada intesa alla luce del contrasto fondamentale tra la coscienza del filosofo e l'ordine della

*polis* che la vita, l'attività intellettuale e la condanna a morte di Socrate rappresentavano in forma emblematica, suscettibile e anzi ricca di futuri sviluppi. Le soluzioni prospettate da Antistene, in particolare in ordine al tema dell'opposizione tra leggi positive e legge morale, vanno anche tenute distinte da quelle del posteriore cinismo, se si desidera cogliere l'elemento positivo (e non solo critico e polemico nei confronti del *nomos*) dell'elaborazione antistenica, e recuperare così anche una visione più adeguata del comune retroterra socratico dei pur diversi progetti politici di Antistene e di Platone.

### ***The Political Thought of Antisthenes***

Although a significant part of our documentation on Antisthenes deals with political concepts and problems, this part of his thought has never been reconstructed integrally nor with the necessary attention. Moreover, the political thought of the Socratics has been largely neglected if compared to their moral and logic-ontological thought. This paper will not provide such a reconstruction, but the basis for attempting it in the future. A variety of texts will be selected to this purpose, including the surely attested fragments and the most authoritative testimonies. These texts will outline the contours of the basic doctrines of Antisthenes that have to be assumed as the starting point for further studies. However, the issue can be tackled also from another point of view, that is examining the *Accusation* of Polycrates and the multifarious (i.e. defensive or polemical) reactions to it among the Socratics. The rise of the political issue among the Socratics should be undoubtedly understood in the light of the basic contrast between the conscience of the philosopher and the order of the *polis*. The life of Socrates, his intellectual activity and condemnation to death represented this contrast in an emblematic way, and were susceptible, and even rich of, further developments. The solutions outlined by Antisthenes, especially those concerning the opposition between positive and moral law, should be kept apart from those we find in later Cynicism. This enables to grasp the positive aspect of Antisthenes' interpretation (that is, not only his criticism towards *nomos*), and, therefore, to gain a more appropriate view of the common Socratic background of Antisthenes' and Plato's political outlines - despite their differences.

Annie HOURCADE, Rouen

### ***Conseil des dieux et conseil aux hommes Socrate et le *sumbouleuein* dans les *Mémorables* de Xénophon***

Les *Mémorables* de Xénophon accordent une place décisive au *sumbouleuein*, à l'acte de conseiller, et aux deux formes qu'il est susceptible d'adopter: exhorter (*protrepein*) et dissuader (*apotrepein*). Cette référence privilégiée au conseil s'inscrit, au sein des *Mémorables*, dans le cadre de deux contextes partiellement liés: d'une part, la relation conseilère à l'œuvre entre les dieux et les hommes en général et Socrate en particulier; d'autre part, la relation conseilère que Socrate lui-même instaure avec les autres hommes. Le but de cette communication sera d'examiner la forme du conseil transmis par les dieux; de préciser la nature de son objet; de déterminer dans quelle mesure et jusqu'à quel point le conseil que Socrate, de manière privilégiée, reçoit des dieux conditionne la relation conseilère qu'il entretient avec ses semblables.

La forme, dissuasive, mais aussi exhortative, qu'adopte le conseil des dieux dans les *Mémorables* de Xénophon mérite, sans aucun doute, d'être examinée et confrontée au témoignage platonicien sur la question, mais c'est surtout la spécificité de son objet: les choses non évidentes donnant lieu à délibération, qui présente dans les développements de Xénophon une dimension plus encore problématique. Les conseils des dieux, en effet, qu'ils soient spontanément prodigués par les dieux aux hommes ou qu'ils soient sollicités par ces derniers, portent et doivent porter exclusivement, selon le Socrate de Xénophon, sur les choses pour lesquelles les hommes ne possèdent pas d'expertise, choses vis-à-vis desquelles les *technai* humaines révèlent leur limite, avec toutes les conséquences qu'un tel constat entraîne, non seulement en matière de savoir humain, mais aussi de décision morale et politique. Enfin, la relation conseilère que Socrate instaure avec ses semblables semble intégralement conditionnée et comme modelée par le conseil qu'il reçoit des dieux. Au niveau de son champ d'exercice et du public auquel il s'adresse tout d'abord; au niveau de sa forme ensuite qui, à

l'instar du conseil divin, exhorte (*protrepein/parainein*) ou dissuade (*apotrepein*); au niveau de son contenu enfin, l'action conseilère socratique se limitant à préserver et à transmettre aux hommes le conseil divin dont Socrate apparaît, dans les *Mémoires*, comme le dépositaire privilégié.

***Gods' Advice and Advice to Men***  
***Socrates and the *sumbouleuein* in the *Memorabilia* of Xenophon***

The *Memorabilia* of Xenophon give prominence to the *sumbouleuein*, to the practice of advice-giving, and to the two forms it may take: to exhort (*protrepein*) and to dissuade (*apotrepein*). This reiterated reference to advice takes place in the *Memorabilia* in two contexts partially linked: on the one hand, the advising relationship between gods and men in general and Socrates particularly; on the other hand, the advising relationship which Socrates establishes with the other men. The purpose of this communication is to study the form of the advice given by the gods; to precise the nature of its object; to show that the advice which Socrates receives from the gods determines the advising relationship which he establishes with the other men.

The dissuasive, but also exhortative, form which the gods' advice takes in the *Memorabilia* of Xenophon deserves to be examined and compared to the testimony of the Platonic dialogues on that question, but it is most of all the specificity of its object: the non-obvious things which necessitate deliberation, that is problematic. The gods' advices, indeed, whether they are spontaneously given by the gods to the men or sought by the men, concern and must exclusively concern, according to Xenophon's Socrates, things which cannot be mastered by the human *technai*, including all consequences it may have not only for human knowledge but also for moral and political decision. In fact, the advising relationship which Socrates establishes with the other men seems to be entirely conditioned by the advice he receives from the gods. First of all concerning its object and its audience; then concerning its form which, such as the divine advice, exhorts (*protrepein/parainein*) or dissuades (*apotrepein*); and finally at the level of its content, the Socratic practice of advice-giving merely limiting itself to preserving and transmitting to the men the divine advice whose Socrates appears to be, in the *Memorabilia*, the privileged agent.

**18,10-19,30: New Books**

Chair: **Michel Narcy**, Paris

M. Bandini-L.A. Dorion (éds.), Xénophon, *Mémoires* (Paris 2010-11)

Reviewed by **Gabriel DANZIG**, Ramat Gan

F. Bevilacqua (ed.), Senofonte, *Memorabili* (Torino 2010)

Reviewed by **Alessandro STAVRU**, Würzburg

*Welcome Cocktail*

La Cave des Artistes, via Belenzani 37

**Friday 24**

Università di Trento, Facoltà di Economia, Via Inama 5

**8,30-12,00: Three Parallel Sessions (= Groups A, B, and C)**

**GROUP A: ISOCRATICA - XENOPHONTEA**

Ground Floor, Sala Conferenze

**ISOCRATICA**

**8,30-10,00: A1. Politics**

*Chair:* **Mauro Tulli**, Pisa

**Silvia GASTALDI**, Pavia

***Isocrate e Platone  
Un rapporto controverso***

Appare abbastanza singolare che sui rapporti tra la scuola di Isocrate e l'Accademia di Platone, aperte a pochi anni di distanza, e pur riconosciute come le due uniche istituzioni del IV secolo dedicate all'insegnamento superiore, non esistano notizie pienamente attendibili. Certamente si è posto l'accento sull'orientamento del tutto differente delle due scuole, l'una - quella di Isocrate - finalizzata a fornire gli strumenti adeguati a chi volesse diventare un uomo politico, l'altra, l'Accademia, nata per dare attuazione a una riforma globale della città, in vista della fondazione della *polis* giusta. Sulla base di questa divaricazione, si è sempre insistito sui contrasti tra i due fondatori e sulla loro irconciliabilità. L'unico testo in cui Platone - attraverso Socrate - prende posizione riguardo a Isocrate è la celebre pagina finale del *Fedro*, sulla cui interpretazione gli studiosi sembrano essere equamente divisi: da una parte i sostenitori del carattere ironico, e addirittura sarcastico dell'elogio di Socrate, dall'altra coloro che lo assumono seriamente.

Ritengo che proprio da questa pagina così controversa occorra partire per cercare di ricostruire un possibile rapporto tra Isocrate e Platone.

È evidentemente necessario tener conto dell'anno di composizione del *Fedro* - questione non facile, che non riguarda certamente solo questo dialogo, che sembra comunque essere posto in relazione abbastanza stretta con la *Repubblica* - e interpretare in questa luce la profezia "post eventum" messa in bocca a Socrate: proprio perché, quando Platone scrive, la personalità di Isocrate si è ormai chiaramente delineata, vi sono elementi utili per cercare di chiarire quali fossero, e soprattutto quali Platone riteneva che potessero essere, in futuro, i rapporti tra i due personaggi.

Da una parte, si pone certamente - come ha rilevato Jaeger - un forte interesse da parte di Platone per l'uso di una retorica "buona" (prendendo le distanze dalla posizione del tutto negativa espressa nel *Gorgia*), ma dall'altra si può ravvisare in Isocrate un interlocutore anche nell'ambito etico-politico. Appaiono molto interessanti, al riguardo, i rilievi di C. Bearzot, che ha richiamato l'attenzione sulle differenti fasi che il rapporto tra Platone e Isocrate ha attraversato in relazione alla diversa configurazione dei rapporti politici interni ad Atene. L'iniziatore di questo tipo di studi si può comunque individuare in H. Gomperz, che con il suo *Isokrates und die Sokratik* ("Wiener Studien" 1905-1906), ha messo per la prima volta in evidenza la presenza di varie fasi nei rapporti tra Isocrate e Platone, che approdano addirittura alla fondazione di una sorta di "cartello", rotto poi dall'intervento polemico di Aristotele.

Seguendo i suggerimenti della Bearzot, in particolare, la fase che potrebbe vedere Platone e Isocrate accomunati da una sorta di "alleanza strategica" è quella che corrisponde all'ascesa di Eubulo, quale uomo politico interessato a restaurare la situazione interna ad Atene. In questo periodo, riprenderebbe vigore l'interesse per una nuova configurazione dei rapporti interni alla città. Una testimonianza significativa in questo senso - proprio al fine di mostrare la convergenza tra Platone e Isocrate -



potrebbe essere costituita dal comune accordo sulla eccellenza dell'antico modello della costituzione ateniese. In questa luce, le analogie tra il modello della *politeia palaia*, delineato da Platone nel libro III delle *Leggi*, e l'immagine dell'antica Atene tratteggiato da Isocrate nell'*Areopagitico* potrebbero testimoniare un interesse comune, anche se le finalità perseguite dai due autori sono certamente differenti. Per Platone, l'interesse prioritario rimane quello di dettare le linee per un progetto di riforma globale della città, in Isocrate la presa di posizione contro la democrazia attuale dà luogo a un discorso, almeno nelle sue intenzioni, di immediata efficacia: si tratta di dar voce ai cittadini ateniesi tradizionalisti, scontenti della situazione attuale, che vedrebbero favorevolmente una riforma politica destinata a revisionare il modello democratico, a favore di un sistema censitario, in cui siano i "migliori" dal punto di vista dell'appartenenza sociale e dell'educazione a riprendere in mano le sorti di Atene.

### ***Isocrates and Plato A Controversial Relationship***

No reliable information exists as regards the relationships between Isocrates' school and Plato's Academy - although they were opened just a few years apart and although they represent the only institutions devoted to higher education in fourth-century Athens: the stress, however, has always been laid on the contrast between the two founders and on the irreconcilability of their aims and education programs. My paper aims at reassessing this problem first by going with the assumptions implicit in the famous, and much controversial, final page of the *Phaedrus*, where Socrates praises Isocrates. Although it is very difficult to hold a sharp position about the question, it seems possible to identify the elements for overcoming the alleged disagreement, especially by considering various undeniable points of contact between Plato and Isocrates from the political point of view, in particular with relation to the configuration of Athenian domestic policy. A common element can be found in the positive assessment of the model of the ancient Athenian constitution, exalted by Plato in the third book of the *Laws* and by Isocrates in the *Aeropagiticus*, in contrast to current democracy. This convergence does not of course remove the disagreement between Isocrates and Plato on the final aims of their political reflection.

**Anna USACHEVA**, Moskva

### ***"Socratic" as Addressees of Isocrates' Epideictic Speeches (Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris)***

Three epideictic speeches of Isocrates are the important testimonies of the intellectual movements of the 90s - 80s of the IV century. Isocrates calls his addressees the sophists. Among them, we could specify the few groups (the old sophists, the new sophists, the authors of the manuals). Antisthenes undoubtedly belongs to the Isocrates' rivals and addressees of his *Encomium to Helen* (§ 1.3). It is notable that we could not specify the so-called Socratic as a separate group of the intellectuals that differs from the sophists. At the same time, we know that Isocrates was well acquainted with the Pythagoreans (cf. *Busiris* 28). Therefore, we acknowledge that among the intellectuals of the 90s - 80s of the IV century Isocrates specified merely the sophists and the Pythagoreans. I suggest that instead of the attitude to Antisthenes, Euclides and the other so-called Socratic as to the philosophers who were so to say an intermediate between Socrates and Plato we ought to consider them as the sophists who were involved in the teaching and took part into the institutionalization of an educational activity.

### **«Сократики» как адресаты эпидейктических речей Исократ**

Три эпидейктические речи Исократ - это драгоценные свидетельства современника об интеллектуальных движениях 90-80 годов IV века. Своих адресатов Исократ называет софистамн, среди которых можно выделить несколько групп (старые софисты, новые софисты, авторы учебных пособий). В число софистов несомненно входит Антисфен (*Helenaе encomium* 1.3). Но при этом выделить "сократиков" как самостоятельную группу адресатов Исократ не удается. При этом пифагорейцы как самостоятельное движение хорошо известны Исократу (Cf.

*Busiris* 28). Итак, софисты и пифагорейцы - вот две основные группы интеллектуалов известных Исократу в 90-80 годы IV века. На наш взгляд, более продуктивным при исследовании фигур Антисфена, Евклида Мегарского и ряда прочих так называемых «сократиков» было бы рассматривать их, не как философов, бывших неким промежуточным звеном между Сократом и Платоном, но как софистов, занимавшихся преподаванием, и тем самым, участвовавшим наряду с другими современниками в процессе институализации образовательной деятельности.

Laura CANDIOTTO, Venezia

### ***Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici: il caso di Crizia***

Eschine nel 346 di fronte ai giudici del processo contro Timarco si appella alla condanna "positiva" di Socrate dicendo: "Atenesi! Avete ucciso Socrate, il sofista, perché risultò che aveva educato Crizia, uno dei Trenta che avevano abbattuto la democrazia, e lascerete che Demostene venga a piattire per i suoi amici?" (*Contro Timarco*, 173).

In questo passo emerge chiaramente il nesso che sussiste tra l'educazione socratica e la formazione del tiranno.

Nella prima parte della presentazione, attraverso un'analisi delle fonti in merito alla biografia di Crizia, verranno sottolineati i legami che sussistevano tra di lui e Socrate e di conseguenza tra Socrate, Carmide e Platone. Si analizzerà la figura di Socrate come maestro (attraverso la lettura data da Platone nei primi dialoghi socratici, data da Aristofane nelle *Nuvole* e da Senofonte nei *Memorabili*) per individuare quanto il suo metodo aveva come scopo l'incidere sulla formazione dei giovani aristocratici. Nel caso specifico, si valuterà l'influenza avuta da Socrate nei confronti di Crizia, specialmente dal punto di vista del contenuto della sua proposta politica oligarchica e filospartana ma anche dal punto di vista del metodo dialogico da lui utilizzato in Tessaglia. Analizzando la figura di Crizia, si andranno a ricercare le sue caratteristiche "socratiche" e analizzando la figura di Socrate verranno evidenziate le caratteristiche che lo possono rendere un "maestro di giovani aristocratici". Grazie a questa analisi incrociata sarà possibile cogliere il legame che sussisteva tra Socrate e Crizia e l'evoluzione che ha subito in seguito alle vicende politiche degli ultimi quindici anni del quinto secolo a.C.

Nella seconda parte, invece, individuando le strategie del metodo d'insegnamento socratico, sarà possibile effettuare un confronto con la retorica di Isocrate, la quale dichiaratamente si proponeva come una filosofia volta all'educazione dei politici. Inoltre verranno analizzati i legami che sussistevano tra Socrate e Isocrate e verrà fornito un commento a *Busiride* 11, 5-6 dove Isocrate difende Socrate dall'attacco di Policrate. Attraverso un'analisi comparata della metodologia pedagogica di Socrate e Isocrate verrà posta la seguente domanda, che si riallaccia alla prima parte della presentazione: "È possibile, contrariamente a quanto affermato esplicitamente sia da Isocrate sia dai platonici, affermare che Socrate si proponesse lo stesso fine e cioè l'educazione dei giovani politici?"

Questa tesi verrà proposta come ipotesi ermeneutica nella terza parte della presentazione che inquadra la figura di Socrate all'interno del contesto politico e sociale dell'epoca. Dopo aver sottolineato la vicinanza tra Socrate ed Isocrate per quanto riguarda l'educazione dei politici, verrà sottolineata la profonda differenza politica e di *status* sociale dei giovani ai quali si rivolgevano. Socrate infatti si rivolgeva ai giovani aristocratici, Isocrate ai giovani nuovi ricchi. Verranno individuate nella necessità di distanziamento dalla sofistica, nella volontà di difendere Socrate dall'accusa di corruzione dei giovani aristocratici e nella maggiore efficacia del metodo, le motivazioni per le quali la vicinanza tra Socrate e Isocrate è stata negata da Platone e dai platonici e così dalla storiografia antica successiva. Negando la vicinanza di finalità tra Socrate e Isocrate veniva negato anche il ruolo formativo rivestito da Socrate nei confronti dei giovani aristocratici. Essi infatti non furono gli unici destinatari del suo insegnamento ma sicuramente rappresentavano per Socrate un uditorio privilegiato. I primi dialoghi platonici e i *Memorabili* di Senofonte avevano proprio questo scopo: negare il ruolo formativo che Socrate aveva avuto nei confronti di Crizia, di Alcibiade, di Carmide, i quali erano personaggi scomodi per l'Atene democratica sorta dopo il 404. Ma perché era necessario negare l'educazione socratica?

Attraverso un'analisi della diffusione dei mezzi artistici e letterari e della loro incidenza sull'opinione pubblica, si evidenzia quanto la produzione culturale fosse collegata alla propaganda politica e quanto lo stesso operato di Socrate sia stato oggetto di manipolazione. Per esemplificare: Aristofane ha influenzato il pubblico proponendo un'immagine di Socrate anassogarea, la quale sarà la stessa a cui ci si riferirà nell'accusa al processo. Aristofane ha così costruito un'immagine che sarà utilizzata dai democratici per uccidere un avversario della democrazia, in quanto maestro di Crizia (Policrate, *Accusa contro Socrate*); Platone e Senofonte hanno dovuto negare il ruolo educativo socratico, producendo un'apologia e costruendo (Platone) un'immagine di maestro anti-tradizionale. Così facendo hanno però dovuto estirpare tutti i legami, in quanto mezzi e finalità, che Socrate intratteneva con la sofistica e la retorica. Inoltre, per poter difendere *post mortem* il proprio maestro dall'accusa esplicita di corruzione dei giovani (ed implicita di corruzione di Crizia - essa pur non espressa chiaramente a causa dell'accordo fatto sotto l'arcontato di Euclide era di facile ricezione per tutti i partecipanti al processo) hanno dovuto cancellare i legami formativi che Socrate aveva intrattenuto con i giovani aristocratici. Investigando all'interno delle testimonianze dei suoi allievi e dei suoi critici e cercando di emanciparsi da esse è possibile cogliere la figura storica di un Socrate filospartano con attorno a sé una cerchia di giovani aristocratici oligarchi. Da questo però non deriva un Socrate attivo nella politica oligarchica o promotore di contenuti che poi verranno messi in atto dai suoi seguaci (primi fra tutti Crizia ed Alcibiade, i quali, tra l'altro, perseguiranno alla fine fazioni politiche contrapposte). Deriva invece un Socrate maestro di giovani aristocratici, maestro di filosofia e non di politica perché solo attraverso la filosofia sarà realizzabile una buona politica. Grazie a questo ultimo punto possiamo comprendere quanto il fine perseguito da Socrate ed Isocrate fosse il medesimo (l'educazione dei giovani) ma che lo strumento utilizzato, pur avendo in comune alcune tecniche retoriche, fosse totalmente differente pur assumendo lo stesso nome, *philosophia*. Da un lato troviamo la filosofia come stile di vita virtuoso fondato sulla ricerca della verità, dall'altro la filosofia come arte del bel dire fondata sull'opinione.

### ***Socrates and the Education of the Young Aristocrats The Case of Critias***

In 346 B.C. Aeschines, standing in front of the jurors in the case against Timarchus, appeals to the affirmative condemnation of Socrates by saying "Athenians! You have assassinated Socrates, the sophist, because he had educated Critias, one of the Thirty who overthrew democracy. Are you going to allow Demosthenes to suffer for his friends?" (*Accusation of Timarchus*, 173).

In this extract the connection between Socratic education and the education of the Tyrant clearly arises.

In the first part of the paper the bonds between Socrates and Critias will be emphasized through an analysis of the ancient sources on Critias' biography (and thus also the links between Socrates, Charmides, and Plato). The figure of Socrates as a teacher will be analysed through the readings given by Plato in his first Socratic dialogues, by Aristophanes in the *Clouds*, and by Xenophon in the *Memorabilia*: it will become clear that the final objective of the Socratic method was to influence the education of the young aristocrats. More specifically, the influence gained by Socrates over Critias will be taken in consideration, from the viewpoint both of his oligarchic and pro-Spartan politics and of the dialogal method he used in Thessaly. We will try to determine the Socratic characteristics to be found in the figure of Critias by a thorough analysis of his biography. In the same way, we will analyse the figure of Socrates in order to display the characteristics that will turn him into a teaching model to the young aristocrats.

As a result of this cross-analysis, we will be able to grasp the meaning of the bond between Socrates and Critias, and its subsequent evolution during the political events of the last fifteen years of the Fifth Century BC.

Conversely, in the second part of the paper, we will compare the Socratic method with Isocrates' rhetoric, which was openly proposed as a philosophy directed to the education of politicians. Moreover, the bonds between Socrates and Isocrates will be analysed, and the passage *Busiris* 11, 5-6 will be examined, in which Isocrates defends Socrates from the attack of Polycrates. Through a comparative analysis of the pedagogic methodology of Socrates and Isocrates the following question will be raised, which is related with the first part of the paper: can it be argued that Socrates was aiming at the same goal of Isocrates, namely at the education of the young politicians?

The third part of the paper will introduce this thesis as an hermeneutic hypothesis that places the figure of Socrates inside the political and social context of his time. Once we will have emphasized the proximity between Socrates and Isocrates as far as the education of young politicians is concerned, we will outline the profound political and social differences which characterize the young men linked with Socrates and Isocrates. Socrates addressed his issues to young aristocrats, Isocrates to the nouveau riches. Plato, the Platonists, and the subsequent ancient historiography denied this closeness between Socrates and Isocrates because of their criticism towards the Sophists, their will to defend Socrates from the accusation of corrupting young aristocrats, and the efficiency of their philosophical method. By denying this common purpose between Socrates and Isocrates, the educational role Socrates assumed towards the young aristocrats was equally denied. Although his teaching was not addressed only to them, they indeed represented a privileged audience. The real aim of the first Platonic dialogues and Xenophon's Memorabilia was to deny the role of Socrates as a teacher of Critias, Alcibiades, and Charmides, all of which were adversely affected by the newly established Athenian democracy after 404 B.C. But why was necessary to deny the Socratic education?

An analysis of the diffusion of literary and artistic means and of their influence on the public opinion it will be shown up to which point the cultural production was connected to the political propaganda, and up to which point Socrates' activity had been the object of manipulation. To put it simply: Aristophanes influenced the public by offering a picture of an Anaxagorean Socrates (the same which will be used later in the trial against Socrates). He thus created an image that will be used by the democrats in order to kill an adversary of democracy, being a teacher of Critias (Polycrates, Prosecution of Socrates); Plato and Xenophon were compelled to deny the Socratic educational role of their master by providing an apology and by conferring to Plato an image of an anti-traditional teacher. By doing so, they had to eradicate all the principles, means, and scopes that Socrates had in common with the Sophists. Moreover, they saw no other choice but to eliminate the educational relation between Socrates and the young aristocrats, in order to defend their master post mortem from the accusation of corrupting the youth. This fact was well-known by all the participants in the Trial although it was not explicitly mentioned because of the agreement existing under the archontate of Euclides. We will reconstruct the historical picture of a pro-Spartan Socrates surrounded by a circle of oligarchic young aristocratic by analysing the testimonies of his students and his detractors. This does however not imply that Socrates had an active role in oligarchic politics or in promoting ideas his disciples will put into practice (particularly Critias and Alcibiades, who will end up occupying opposite political factions). On the contrary, Socrates emerges as a master of young aristocrats, as a teacher of philosophy and not of politics, because good politics will be achievable only through philosophy. This issue enables us to understand that the aims pursued by Socrates and Isocrates was the same, that is the education of the youth. Despite the fact that they made use of a completely different instrument, they had assumed the same name for it, i.e. philosophy. On one hand we have philosophy as an honourable style of life based on the research of truth, on the other philosophy as the art of good speech founded on opinion.

*Coffee Break*

## XENOPHONTEA

10,30-12,00: A2. *Eros*

Chair: Vivienne Gray, Auckland

Olga CHERNYAKHOVSKAYA, Bamberg

### *Theodote and the Socratic Pleasure*

The dialogue between Socrates and Theodote in the third book of the *Memorabilia* (*Mem.* 3.11), quite puzzling at first glance, has been variously understood by scholars. Roughly their interpretations fall into two categories, literal and metaphorical. I will also offer a metaphorical reading, but such a one that rests on the assumption that first some sort of system has to be found in the views Xenophon's Socrates holds on pleasure.

There are three kinds of human pleasure mentioned in Xenophon's Socratic writings which can conventionally be labeled the bodily, the "common" and the "Socratic" pleasures.

Bodily pleasures (there are four kinds of these, according to Xenophon's Socrates) come from satisfying the appetites of the body: it is the satisfaction as such that is the cause of pleasure and not the way it occurs. The measure of bodily pleasures must, therefore, be the pleasurable sensation, e. g., one should eat or drink only as much as hunger and thirst demand, and no more. Two inferences can be made from this: first, the pleasure, in the opinion of Xenophon's Socrates, derives from the *process* of satisfying the desire; second, such a sensation is by its nature *subjective*, since different people can experience pleasure differently. The same is also true for the remaining two kinds of pleasure, of which the "common" pleasures are those that make most people feel happy by attaining excellence in their respective activities such as seafaring or husbandry, whereas the "Socratic" pleasures derive from self-perfection.

Although for Xenophon's Socrates himself the most agreeable are, of course, the "Socratic" pleasures, he only rarely confronts them with the "common" pleasures (e. g. *Mem.* 1.6.9) that most people prefer; on the contrary, he is quite intent on contrasting the two higher kinds of pleasure with the third, lowest, kind, i. e., the bodily pleasures which are easily and immediately attainable, while the higher ones require hard labour and patience (which is also the reason why their superiority needs justification).

An example of the bodily pleasures contrasted with those "common" one finds in Prodicus' parable of Heracles at the crossroads as recounted by Socrates in the second book of the *Memorabilia* (*Mem.* 2.1.21-34). Still more interesting, I think, is the duel between the bodily and the Socratic pleasures represented through the conversation of Socrates with Theodote.

One of Socrates' interlocutors has mentioned that Theodote's beauty defies any description: it is *kreittōn logou*, which literally means that beauty is "stronger than reasoning". Socrates decides to pay Theodote a visit in order to demonstrate his companions that this claim is wrong. Theodote's beauty did not convince Socrates in the very least, whereas Socrates' discourse has completely subdued Theodote: she had been known for coming together only with those who proved to be able to "persuade" her (*syneinai tō peithontī*), but towards the end of their dialogue she already finds herself forced to attempt to persuade Socrates to become her associate. Now, to Socrates friendship with Theodote is of no interest, and he invents an excuse: his "girlfriends" (*philai*) day and night never let him alone. I believe one should understand these words metaphorically: Socrates' "girlfriends" are his pleasures (*hēdonai*) which he gets from his soul (cf. also *Ap.* 18). Socrates has no intention to keep up acquaintance with Theodote and, to make her understand it, he invents a joke such as would not be too alien to his counterpart's mode of thinking but, at the same time, would contain a disguised meaning: Socrates' way is that of self-perfection, and this is the source of his pleasures, far more powerful than any bodily pleasures could possibly be. His conversation with Theodote not only enters in no contradiction with the general design of the *Memorabilia*, on the contrary, it gives strong confirmation to all the main ideas expressed in this work and gives another proof of Xenophon's artistic mastery.

## **Teodote e il piacere socratico**

Il dialogo tra Socrate e Teodote nel terzo libro dei *Memorabili* (*Mem.* 3.11), a prima vista assai sconcertante, è stato interpretato dagli studiosi in vario modo. Le letture che ne sono state date sono per lo più riconducibili a quella 'letterale' e a quella 'metaforica'. L'interpretazione che vorrei qui proporre appartiene all'indirizzo metaforico, ma, a differenza delle altre, pone come premessa la necessità di rintracciare, nelle opinioni di Socrate sul piacere, una sorta di sistema.

Negli scritti socratici di Senofonte si fa menzione dei tre tipi di piacere umano che si possono convenzionalmente designare come piaceri "corporei", "ordinari" e "socratici".

I piaceri corporei (di cui il Socrate di Senofonte individua quattro tipi) hanno la loro origine nella soddisfazione degli appetiti del corpo: la causa del piacere risiede nell'appagamento in quanto tale, non nel modo in cui questo si verifica. La misura dei piaceri corporei sarà dunque il venire a cadere della piacevole sensazione: ad esempio, si deve mangiare o bere non più di quanto esige la fame o sete. Da ciò si possono trarre due inferenze: in primo luogo, nell'opinione del Socrate di Senofonte il piacere deriva dal *processo* di soddisfazione del desiderio; in secondo luogo, tale sensazione per sua natura è *soggettiva*, dato che persone diverse possono provare piacere in modo diverso. Lo stesso vale anche per i restanti due tipi di piacere: i piaceri "ordinari" sono quelli che rendono felici la maggior parte degli uomini attraverso il raggiungimento dell'eccellenza nelle rispettive attività (navigazione, agricoltura, ecc.), mentre i piaceri "socratici" derivano in senso stretto dall'autoperfezionamento.

Benché per Socrate i più gradevoli dei piaceri siano, naturalmente, quelli "socratici", molto di rado avviene che egli metta a confronto questi con i piaceri "ordinari" (ad esempio, *Mem.* 1.6.9) preferiti dalla maggioranza; anzi, spesso e volentieri egli contrappone i due generi superiori di piacere con il terzo, che è il genere più basso: i piaceri corporei, che sono facilmente e immediatamente raggiungibili, mentre piaceri superiori richiedono duro lavoro e pazienza (quest'ultimo aspetto è anche la ragione per cui la loro superiorità deve essere dimostrata).

Un esempio di confronto tra piaceri corporei e "ordinari" si rinviene nella parabola dell'Eracle al bivio, raccontata da Socrate nel secondo libro dei *Memorabili* (*Mem.* 2.1.21-34). Ancor più interessante è a mio avviso il confronto tra piaceri corporei e "socratici" riscontrabile nella conversazione tra Socrate e Teodote.

Uno degli interlocutori di Socrate ha detto che la bellezza di Teodote sfida qualsiasi descrizione: è *kreittōn logou*, e cioè, letteralmente, che la bellezza è "più forte del ragionamento". Socrate decide di pagare una visita a Teodote per dimostrare ai suoi compagni che tale affermazione è sbagliata. L'esito dell'incontro è che la bellezza di Teodote non riesce affatto a convincere Socrate, mentre il discorso di Socrate finisce per soggiogare completamente Teodote: benché fosse nota la sua intenzione di legarsi solo con chi dimostrasse di essere in grado di "convincerla" (*syneinai tō peithonti*), verso la fine del dialogo la donna si trova costretta a tentare a sua volta di convincere Socrate a diventare suo socio.

Socrate non ha comunque alcun interesse per l'amicizia di Teodote, ed egli si inventa una scusa: le sue "fidanzate" (*philai*), che giorno e notte non lo lasciano mai da solo. Penso che queste parole siano da intendere in senso metaforico: le "fidanzate" di Socrate sono piaceri (*hēdonai*) "socratici" in senso proprio, paragonabili a quelli che risiedono nella sua anima (si veda anche *Ap.* 18). Lo scherzo, inventato da Socrate per mascherare il suo disinteresse per l'amicizia con Teodote, non si discosta dal modo di pensare della sua interlocutrice, ma allo stesso tempo contiene un senso recondito: la sua via è quella del perfezionamento, e questa è anche la fonte dei suoi piaceri, che sono più potenti di qualsiasi piacere del corpo. La conversazione di Socrate con Teodote non contraddice il disegno generale dei *Memorabili*, ma costituisce piuttosto un'importante conferma di tutte le idee portanti dell'opera, e, al tempo stesso, un'ulteriore prova della maestria letteraria di Senofonte.

**Claudia LUPO**, Foggia

### ***I dialoghi di Socrate con le etere***

Socrate, 'paraninfo' (*mastropos*) dei dialoghi di Senofonte che si occupa di relazioni fra maestri ed allievi nella ricerca di amicizie virtuose, di matrimoni e di seduzione erotica, condivide e dialoga di questioni legate all'eros nelle sue varie forme con alcune donne di stato sociale libero. Da una parte

fornisce insegnamenti di vita pratica all'etera ateniese Teodote, con la quale interloquisce nei *Memorabili* (III, 11) come destinataria di consigli utili a procacciarsi gli amanti. Dall'altra fa menzione della sua frequentazione con la milesia Aspasia, saggia compagna di Pericle, accusata da Aristofane d'essere tenutaria di un bordello (*Acarnesi* 527-529). Senofonte non inserisce Aspasia tra i personaggi dei suoi dialoghi, ma per due volte è Socrate stesso a rimandare alle conoscenze della compagna di Pericle relative all'educazione della moglie e all'arte di combinare matrimoni (*Economico* III, 14; *Memorabili* II, 6). Nel fr. 31 Dittmar, appartenente al dialogo *Aspasia* del socratico Eschine di Sfetto, sono messi in luce gli insegnamenti che Socrate poteva attingere da costei, esperta di terapia di coppia e di procedimenti retorici come l'*inductio*, espediente utilizzato in modo da spingere l'interlocutore ad accettare per sua stessa ammissione la verità da dimostrare, un procedimento che si adatta perfettamente al metodo socratico d'esortazione priva di costrizione. Secondo Aristotele (*Metafisica* 1078b, 28) il ragionamento induttivo (*epagōghē*) sarebbe stata un'invenzione di Socrate. Tuttavia, in base alla testimonianza di Eschine, il filosofo fu anticipato da Aspasia dal punto di vista metodologico.

Fonti più tarde, con intenti polemici, attribuiscono a Socrate alcuni dialoghi fittizi con Aspasia, presso la quale il filosofo avrebbe frequentato delle flautiste (Erodico Crateteo fr. 4 Düring; Luciano, *Sulla danza* 25) e che sarebbe stata sua *erōtodidaskalos*. La storicità dell'incontro tra la Milesia e Socrate sembrerebbe confermata dall'ingente quantità di testimoni che fanno menzione del loro rapporto (Platone, Eschine, Senofonte, Ermesianatte, Plutarco, Luciano, Massimo di Tiro, Clemente Alessandrino, Sinesio).

La curiosità socratica per le professioni più disparate include quella per l'attività dell'etera Teodote, unico personaggio femminile dei *Memorabili*. Con intenti pedagogici Socrate parla a colei che della seduzione fa il suo mestiere, anche se alla fine del dialogo l'etera finisce per essere sedotta dal suo interlocutore, che la congeda come se fosse egli stesso una prostituta. Lo scambio tra i due non è *inter pares*, dal momento che Socrate possiede molti filtri e incantesimi ignoti a Teodote.

Un piccolo dialogo di Socrate con Callisto, una donna che sembrerebbe esercitare l'arte meretricia, è tramandato da Eliano (*Storie varie* 13, 32). Il tono della breve conversazione si discosta totalmente dal desiderio di emulazione espresso nelle domande rivolte da Teodote a Socrate come esperto di seduzione. Callisto è in competizione col filosofo, come se fosse in gara con una collega nella ricerca del numero più alto possibile di amanti. La risposta di Socrate dimostra che i suoi discepoli devono compiere un cammino di virtù percorribile da pochi eletti: sembra un'eco del dialogo platonico nel quale i giovani gravidi di idee vengono selezionati per seguire il percorso maieutico (*Teeteto* 148d-151d).

Altre etere erano solite frequentare filosofi: Laide era amante di Diogene il Cinico e di Aristippo di Cirene, Fila e una Teodote più giovane convivevano con Arcesilao, Nicarete con Stilpone di Megara, Leonzio con Epicuro.

### **Socrates' Dialogues with the Hetairai**

The Socrates *paranymph* (*mastropos*) of Xenophon, who follows the relationships between teachers and disciples in their search of virtuous friendships, marriages and erotic seduction, shares and dialogues about amorous and erotic questions with women of free civil status. On one side he offers practical life's instructions to the hetaira Theodote, with whom he speaks in the *Memorabilia* (III, 11) advising her on how to find lovers. On the other hand he mentions his friendship with the Milesian Aspasia, Pericles' wise lover, accused by Aristophanes to be the owner of a brothel (*Acharnians* 527-529). Xenophon does not include Aspasia among the characters of his dialogues, but on two occasions Socrates himself mentions the acquaintance with Pericles' lover when talking about his wife's education and skills in arranging marriages (*Oeconomicus* III, 14; *Memorabilia* II, 6). In fragment 31 Dittmar of the dialogue *Aspasia* written by Aeschines of Sphettus, the teachings are mentioned that Socrates could receive from her, expert in couple's therapy as well as in procedures such as the *inductio*: this expedient was used to induce the interlocutor to admit the truth to be proven, a process perfectly which adapts to the Socratic method of exhortating without compulsion. According to Aristotle (*Metaphysics* 1078b, 28), Socrates invented the inductive reasoning (*epagōghē*). However, according to Aeschines' account, the philosopher was anticipated by Aspasia from a methodological point of view.

Later sources, with a polemical purpose, tribute to Socrates some fictitious dialogues with Aspasia, at

whose home he would have spent some time with some flautists (Herodicus the Crateteian, fr. 4 Düring; Lucian, The Dance 25). Other sources say that Aspasia would have been his erōtodidaskalos. The meeting between Milesia and Socrates seems to be historically confirmed by the large amount of testimonies mentioning their relationship (Plato, Aeschines, Xenophon, Hermesianax, Plutarch, Maximus of Tyre, Clement of Alexandria, Synesius of Cyrene).

Socratic curiosity for disparate professions includes Theodote's one for craft. Theodote is the only feminine character in Memorabilia. With pedagogical intents Socrates speaks to the woman who makes a job of her seductive power, although at the end of the dialogue she is the one to be seduced by her interlocutor, who dismisses her as if he himself was a prostitute. The exchange between the two is not inter pares, since Socrates possesses a lot of filters and sells unknown to Theodote.

A little dialogue between Socrates and Callisto, a woman who seems to work as a meretrix, has been handed down by Aelianus (Varia Historia 13, 32). The tone of the brief speech is totally different from the spirit of emulation worded by Theodote's questions addressed to Socrates as expert of seduction. Callisto is in competition with the philosopher, as she would be with a colleague of hers, trying to establish who had the highest number of lovers. The answer of Socrates shows that his disciples have to walk along a path of virtue which can be pursued only by few chosen ones: this reminds of a Platonic dialogue in which the young pregnant with ideas are selected in order to follow the way of maieutics (Theaetetus 148d-151d).

Others hetaerae used to mix with philosophers: Lais was lover of Diogenes the Cynic and of Aristippus of Cyrene, Phila and a younger Theodote lived with Arcesilaus, Nicarete with Stilpon of Megara, Leontion with Epicurus.

**Francesca PENTASSUGLIO**, Roma

***Bellezza, Eros Uranio, Eros Pandemio***  
***Per una lettura del Simposio senofonteo***

Nella prima sezione dell'articolo si intende indagare il concetto di bellezza e le sue varie declinazioni all'interno del *Simposio* senofonteo, con particolare riferimento a due luoghi essenziali dell'opera: l'elogio di *to kallos* pronunciato da Critobulo (V, 10-19) e la competizione di bellezza disputata tra Socrate e lo stesso Critobulo (V). L'analisi di quest'ultimo passo permette di enucleare, in particolare, la questione del bello nel molteplice, dalla cui trattazione - parallela ad un passo dei *Memorabili* (III, 8, 4-7) - emerge una concezione *relazionale* del bello in virtù della quale ciascuna cosa è bella sempre *in rapporto ad altro*, rispetto cioè al fine cui essa tende e che la specifica. Il concetto di bello si risolve dunque, in ultima analisi, in quello di *conformità ad uno scopo*; scopo che coincide negli oggetti artificiali con la funzione in vista di cui essi sono prodotti e nei corpi naturali con la funzione loro assegnata dalla provvidenza divina. Si intende poi mostrare come tale fine si connoti nello specifico come fine *utile*, gettando in tal modo luce sulla natura del rapporto che lega la bellezza ad un *Leitmotiv* del Socrate senofonteo: il concetto di *opheleia*. Nella seconda parte dell'articolo sarà preso in esame il ruolo che la nozione di bellezza - intesa nei passi esaminati in un senso eminentemente fisico - svolge all'interno della teoria dell'*erōs* esposta da Socrate nel capitolo VIII. Più in particolare, alla luce della fondamentale distinzione, di natura assiologica, operata da Socrate tra Eros Pandemio ed Eros Uranio, si intende indagare la possibile correlazione tra la bellezza dei corpi e la forma più alta di *erōs*. Se infatti, *prima facie*, la radicale svalutazione della bellezza fisica di cui Socrate si fa portavoce pare condurre alla conclusione che la bellezza dei corpi non può essere all'origine che dell'*erōs* Pandemio, un più attento esame del rapporto che lega l'amore per l'anima alla nozione fondamentale di *kalokagathia* sembra profilare una relazione positiva tra bellezza corporea ed *erōs in quanto* amore per l'anima. La particolare insistenza sul concetto di *kalokagathia* nell'ambito della trattazione dell'*erōs tēs psychēs* solleva infatti la questione se tale nozione comprenda o meno al suo interno, come componente costitutiva e integrata al valore morale, la bellezza dei corpi; ipotesi che sembra trovare conferma a livello testuale sia all'interno del *Simposio* (VIII, 40) che in un passo dei *Memorabili* (III, 8, 5). Sulla scorta di tali considerazioni si intende dunque istituire, in sede conclusiva, un confronto tra il *Simposio* senofonteo e l'omonima opera platonica rispetto all'implicazione della bellezza nella teoria dell'*erōs*, con particolare riferimento ad alcuni noti passaggi relativi alla *scala amoris* (201d-212c). Il



confronto è teso a mostrare come non solo come la natura di tale rapporto di implicazione sia, nei due casi, profondamente diversa, ma come la presenza della bellezza dei corpi nell'erotica del Socrate senofonteo sia, in ultima analisi, molto più pervasiva che non nella dottrina socratico-platonica, dove pure la sua importanza risulta ad un primo esame più manifesta.

**Beauty, Ouranos Eros, Pandemos Eros  
An Interpretation of Xenophon's Symposium**

The aim of the first section of the paper is to investigate the concept of beauty and its different declinations in Xenophon's *Symposium*, with special regard to two main passages: the praise of *to kallos* pronounced by Critobulos (V, 10-19) and the beauty contest between Socrates and Critobulos (V). This last passage allows for the analysis of the theme of *beauty in multifarious forms*: similar to a passage in *Memorabilia* (III, 8, 4-7), the text displays a *relative concept* of beauty according to which a thing is beautiful in relation to something else; and this means that it is beautiful in relation to its aim. The concept of beauty is therefore explicable with the concept of *conformity with a telos*; for artificial objects, the *telos* is the function for which they are produced, while, for natural bodies, the *telos* is assigned by divine providence. The *telos* is presented specifically as *useful*, and such a feature explains the relationship between beauty and a *leitmotiv* of Xenophon's Socrates: the concept of *opheleia*. The second section of the article examines the role played by the concept of beauty - physically meant - in the theory of *eros* exposed by Socrates in chapter VIII. In the light of the fundamental axiological distinction between *Pandemos Erōs* and *Ouranos Erōs*, the aim is to investigate the possible relation between the beauty of the bodies and the highest form of *erōs*. *Prima facie*, the radical devaluation of physical beauty preached by Socrates apparently leads to the conclusion that *Pandemos Erōs* cannot stem from the beauty of the body; nonetheless, a sharper examination of the relation binding the love for the soul to the fundamental notion of *kalokagathia* outlines a positive connection between corporeal beauty and *erōs* as love for the soul. Xenophon's insistence on the concept of *kalokagathia* when dealing on *erōs tēs psychēs* raises the issue of the inclusion in this concept of the beauty of the body as a constitutive and integrated component; such a hypothesis is confirmed by at least two passages, both in *Symposium* (VIII, 40) and in *Memorabilia* (III, 8, 5). The conclusion includes a comparison between the *Symposium* of Xenophon and that of Plato as far as the implication of beauty in the theory of *erōs* is concerned, referring especially to some very well-known passages on the *scala amoris* (201d- 212c). The comparison aims to show the profound differences in this implication as well as the pervading importance of the beauty of the bodies in the erotic of Xenophon's Socrates, although this element seems to be more evident in the Socratic-platonic doctrine.

GROUP B: **SOPHISTI - AESCHINES - PLATO**  
Third Floor, Room 3D

**SOPHISTI**

**8,30-9,30: B1. Apologetics**

*Chair: Rafael Ferber, Luzern*

**Alonso de TORDESILLAS, Aix-en-Provence**

***Encomio di cause perse***  
***L'Apologia di Socrate di Platone, l'Apologia di Socrate di Senofonte e***  
***l'Apologia di Palamede di Gorgia***

La sterminata letteratura critica dedicata a Socrate come a Gorgia trasforma in una vera sfida il tentare di aggiungere qualcosa di nuovo a questi studi. Tutti gli argomenti del sofista di Leontinoi sembrano essere già stati esplorati in tutte le loro sfumature, e per quanto riguarda Socrate è ancora

più palese.

Si può nonostante osservare che questa letteratura ha parzialmente lasciato in ombra una delle opere più interessanti di Gorgia qualora la si confronti con l'*Apologia di Socrate* di Platone, e cioè la *Difesa di Palamede*, ed è solo dagli anni '80 in poi del secolo scorso che si è davvero cominciato ad analizzare questo discorso in profondità.

Come lo hanno notato con perspicacia, dapprima Calogero e poi Coulter e Cunsolo, esiste un'affinità estrema tra l'*Apologia* platonica e quella di Palamede e il testo di Platone s'incontra molte volte con quello di Gorgia. Non si tratta in tal caso di un semplice debito testuale, e certi interpreti, al pari di Coulter, considerano che il testo di Platone è un anti-Palamede, giacché Platone fa sfondo sull'imitazione e sulla figura di Palamede per innalzare *a contrario* la figura di Socrate.

La relazione si propone innanzitutto di rintracciare una certa quantità di lineamenti della presenza sofistica nell'opera di Platone su tre campi diversi ma complementari: (1) sul piano della forma dei discorsi, del loro carattere e della loro struttura (in particolare per quanto concerne l'intervento dell'*erōtēsis*); (2) sul piano dello stile stesso della scrittura, la cui frequenza e ricorrenza di espressioni simili palesa la prossimità e forse il debito di un discorso all'altro; (3) sul piano del contenuto stesso dei discorsi, dove si vedrà che una certa quantità di elementi sfruttati dal sofista per difendere Palamede si ritrovano in Platone.

La relazione cercherà di mostrare poi che il debito dell'*Apologia* riguardo ai procedimenti giudiziari esposti nel *Palamede* non sta solo nell'uso di *topoi* facilmente rintracciabili, ma che risiede anche nel tentativo di inserimento di questi procedimenti giudiziari in un contesto giuridico e legislativo, la loro integrazione nell'*agon* essendo solo il mezzo per eccellenza per produrre l'effetto scontato. Platone s'impegna per quanto sia possibile a cancellare il debito di Socrate riguardo a queste prassi giudiziarie, ma il loro inserimento in un contesto giuridico e legislativo reca argomenti ulteriori al debito socratico riguardo a prassi non filosofiche.

Poi, in un ultimo tempo, la relazione esaminerà per finire in quale misura l'*Apologia di Socrate* di Senofonte permette di rinforzare queste ipotesi.

### ***Éloge des causes perdues***

#### ***L'Apologie de Socrate de Platon, l'Apologie de Socrate de Xénophon et l'Apologie de Palamède de Gorgias***

Compte tenu de l'immense littérature critique consacrée à Socrate comme à Gorgias, c'est une gageure que de prétendre apporter quelque renouveau à ces études. Tous les arguments du sophiste de Léontinoi semblent en effet avoir déjà été explorés dans toutes leurs nuances, *a fortiori* pour ce qui est de Socrate.

On peut cependant observer que cette littérature a laissé partiellement dans l'ombre l'une des œuvres les plus intéressantes de Gorgias quand on la compare à l'*Apologie de Socrate* de Platon, à savoir la *Défense de Palamède* et ce n'est qu'à partir des années 80 du siècle dernier qu'on a véritablement commencé à analyser en profondeur ce discours.

Comme l'ont observé avec perspicacité, Calogero d'abord, Coulter et Cunsolo ensuite, il existe une affinité extrême entre l'*Apologie* platonicienne et celle de Palamède et le texte de Platon rencontre à de nombreuses reprises celui de Gorgias. Mais il ne s'agit pas là d'une simple dette textuelle, et certains interprètes, comme Coulter, considèrent que le texte de Platon est un anti-Palamède, Platon se servant de l'imitation et de la figure de Palamède pour rehausser *a contrario* celle de Socrate.

La communication se propose d'abord de retracer un certain nombre de traits de la présence sophistique dans l'œuvre de Platon sur trois plans différents, mais complémentaires: (1) sur le plan de la forme des discours, de leur caractère et de leur structure (notamment pour ce qui concerne l'intervention de l'*erōtēsis*); (2) sur le plan du style même de l'écriture, dont la fréquence et la récurrence d'expressions similaires manifeste la dette la proximité d'un discours à l'autre; (3) sur le plan du contenu même des discours, où l'on verra qu'un certain nombre d'éléments utilisés par le sophiste pour défendre Palamède se retrouvent dans Platon.

La communication essaiera de montrer ensuite que la dette de l'*Apologie* à l'égard des procédures judiciaires exposées dans le *Palamède* ne tient pas seulement à l'utilisation de *topoi* facilement repérables, mais qu'elle réside également dans la tentative d'insertion de ces procédures judiciaires dans un contexte juridique et législatif, leur intégration dans l'*agon* n'étant que le moyen par excellence de produire l'effet escompté. Platon s'attache à effacer autant que faire se peut la dette de

Socrate à l'égard de ces pratiques judiciaires, mais leur insertion dans un contexte juridique et législatif apporte des arguments supplémentaires à la dette socratique à l'égard de pratiques non philosophiques.

Enfin, dans un dernier temps, la communication examinera dans quelle mesure l'*Apologie de Socrate* de Xénophon permet de conforter ces hypothèses.

**Cecilia MIRANDA**, Belo Horizonte

### ***Socrate, Ippolito e Palamede tre modelli di difesa***

L'obiettivo di questa comunicazione è quello di analizzare alcuni aspetti dei discorsi di difesa di Ippolito, nella tragedia omonima di Euripide, e di Palamede nell'*Apologia di Palamede* di Gorgia, e una loro possibile relazione con l'*Apologia di Socrate* di Platone. Studi comparativi tra le difese di Ippolito, di Palamede e di Socrate sono, per quanto ne sappia, inesistenti. Di studi comparativi tra gli ultimi due testi, di Gorgia e di Platone ce ne sono, anche se pochissimi. Ricordo soprattutto gli articoli di Guido Calogero (1957) e di James Coulter (1962), con le loro attente analisi comparative. Curiosamente in questi due testi, nonostante gli autori siano d'accordo circa la somiglianza nell'uso di determinati argomenti e *topoi*, arrivano però a conclusioni piuttosto diverse. Per Calogero, Gorgia sarebbe stato il mentore filosofico di Socrate e fonte della dottrina per cui nessuno sbaglia volontariamente. Coulter invece, anche se è d'accordo con la metodologia di Calogero, difende l'idea per cui nella *Apologia di Socrate* Platone stia rielaborando il testo di Gorgia in funzione di scrivere un *Anti-Palamede*. È interessante osservare che, nel caso dei personaggi mitici, nonostante il postulato centrale - quello dell'innocenza - dei discorsi di difesa corrisponda alla verità dei fatti, nessuno dei due accusati riesce, attraverso le sue parole, a convincere l'auditorio. Sembra che sia Euripide sia Gorgia mettano in luce come la prova diretta, cioè la testimonianza, sia anch'essa discutibile, e non solo perché può essere frutto di subordinazioni, ma anche per il fatto che dipende dal giudizio soggettivo di colui che depone e di coloro che ricevono la testimonianza. Come Ippolito, Palamede appella al senso di giustizia e questiona la prova materiale che esisterebbe contro di lui, un tesoro che Ulisse avrebbe nascosto per vendetta nella sua tenda; nel caso di Ippolito, la prova era il proprio corpo di Fedra. Nella sua autodifesa Palamede, dopo aver dimostrato l'inverosimiglianza di esser stato lui a commettere il reato di cui era accusato, basandosi sull'inverosimiglianza della stessa accusa, afferma l'impossibilità per un discorso di poter rendere "pura e chiara" la realtà dei fatti e, di conseguenza, la difficoltà di pervenire a un giudizio corretto (*Apologia*, 35). Esplicitare le strategie dimostrative utilizzate in questi due modelli paradigmatici di difesa nel contesto delle pratiche giuridiche nell'Atene del V secolo a.C. può aiutarci a comprendere tali pratiche e la loro influenza nei casi storici come quello di Socrate così come ci è testimoniato nella *Apologia di Socrate* di Platone.

### ***Argumentative Patterns Used in Three Models of Defense Socrates, Hippolytus, and Palamedes***

The objective of this communication is to analyze some aspects in the defensive arguments of Hippolytus in the homonym Euripides' tragedy and of Palamedes in the *Apologia of Palamedes* by Gorgia and their possible relationship to the *Apologia of Socrates* by Plato. The comparative studies among the defenses of Hippolytus, Palamedes and Socrates are, as far as I know, inexistent. There are some comparative studies among the last two authors, Gorgia and Plato, but they are few. Above all, I remember the important articles of Guido Calogero (1957) and James Coulter (1962) and their attempted comparative analyses. Curiously in these two texts, though the authors are in agreement about the similarity in the use of some arguments and *topoi*, they nevertheless arrive at different conclusions. For Calogero, Gorgia would have been the philosophical mentor of Socrates and the source of the doctrine that no one errs voluntarily. Coulter, on the other hand, even if he is in agreement with the methodology of Calogero, defends the idea for which in the *Apologia of Socrates* Plato is revising the text of Gorgia in order to write an *Anti-Palamedes*. Similar to Hippolytus, Palamedes appeals to the sense of justice and questions the material proof that would exist against

him, a treasure that Ulysses would have hidden as vengeance in his military barracks; in the case of Hippolytus, the proof was the body of Fedra. In his auto-defense Palamedes, after having demonstrated the improbability of it being he who committed the crime of which he was accused, based on the improbability of the same accusation, affirms the impossibility by a discourse to convey “pure and clear” the reality of the facts and, consequently, the difficulty to reach a correct judgment (*Apologia*, 35). To examine the argumentative patterns used in these two paradigmatic models of defense in the context of the judicial practices of the Athens of the 5<sup>th</sup> century A.C. can help us to understand those practices and their influence in the historic cases such as that of Socrates as is testified in the *Apology* of Plato.

## AESCHINES

**9,45-10,45: B2. Enthousiasmos**

Chair: Aleš Havlíček, Praha

Joan-Antoine MALLET, Montpellier

### ***The notion of théia moira (divine dispensation) in Aeschines of Sphettus' fragments***

This paper aims to answer three questions focused on a crucial notion of Plato's philosophy, the *théia moira*. Often translated by “divine help” or “divine dispensation”, the *théia moira* is a puzzling notion within Plato's dialogues.

This notion is hard to define because Plato gives it, in his work, different meanings which, at first sight, are not compatible.

On the one hand, in the *Ion* or in the *Phaedrus*, the *théia moira* stands for a way to enhance the regular human nature, or for a divine possession providing its recipients a determined and very specific help. This help is limited in time and solely concerns a very precise topic (like poetry or divination). On the other hand, the *théia moira* represents an exceptional nature only given to a few people. This case is clearly typified in the *Republic* (492e-493a) in which the philosophers-kings, who are supposed to instantiate Plato's political project, are beneficiaries of the *théia moira*.

What is common between a limited help supposed to enhance people regular nature for a limited time and on a determined topic, and a divine power giving to certain persons a special and exceptional nature?

A way to answer this question is to examine what has influenced Plato's thought. I suppose that this problematic diversity is maybe related to the fact that other thinkers have influenced Plato when he has elaborated his own conception of the *théia moira*. One of these sources is easy to identify: it could be Socrates himself. In the *Apology* (33bc), Socrates claims that his demonic and peculiar nature is related to the *théia moira*. A similar situation appears in *Phaedo* 58e-59a, in which Socrates declares that he is going to Hades with a divine privilege, *ie.* a *théia moira*. In this sense, there is maybe a Socratic conception of the *théia moira* which has influenced Plato.

This first hypothesis about a possible Socratic influence seems to be confirmed within Aeschines of Sphettus' fragments. Aeschines of Sphettus was part of the Socratic circle and is mentioned two times within Plato's dialogues (*Phaedo* 59b, *Apology* 33e). There are several occurrences of “*théia moira*” in these fragments, especially in the fragment 11 (according to Dittmar's edition). In this fragment, the idea of *théia moira* is opposed to the idea of *techné* in order to qualify Socrates' actions. This opposition is not original, since it also occurs in the *Ion* (534bc, 536cd, 542a) and is used to point out the specificity of the poetic activity, which is not related to a *technè*, but which depends on a *théia moira*.

This last fact seems to indicate that there would be a link between Socrates (as historic character and thinker), Aeschines of Sphettus and Plato himself concerning the notion of *théia moira*. That's why, as guideline for my paper, I would ask the following questions I was referring to at the beginning of this abstract:

- What is the conception of the *théia moira* developed within Aeschines of Sphettos fragments?
- Is Aeschines of Sphettos' testimony able to give us sufficient information about a specific Socratic conception of the *théia moira*?
- To what extent is there a Socratic influence on Plato concerning the *théia moira*?

To answer these questions, I will expose my argumentation according to three steps. First, I will present how Aeschines of Sphettos has conceived the *théia moira*. Then, I will try to determine to what extent Aeschines of Sphettos testifies of a Socratic conception of the *théia moira*. Eventually, I will try to determine the Socratic part within Plato's conception of the *théia moira*.

### **La notion de *théia moira* (dispensation divine) dans les fragments d'Eschine de Sphettos**

Cette communication vise à répondre à trois questions centrées sur une notion cruciale de la philosophie de Platon, celle de *théia moira*. Souvent traduite par « aide divine » ou par « dispensation divine », la *théia moira* représente une notion déroutante au sein des dialogues platoniciens.

Cette notion est difficile à définir parce que Platon lui donne, dans son œuvre, des significations différentes qui sont, à première vue, incompatibles.

D'une part, dans l'*Ion* ou dans le *Phèdre*, la *théia moira* représente une façon d'améliorer la nature humaine ordinaire, une possession divine donnant à ses bénéficiaires une aide très spécifique et très déterminée. Cette aide est limitée dans le temps et concerne seulement un domaine particulier (comme la poésie ou la divination). D'autre part, la *théia moira* représente une nature exceptionnelle donnée seulement à quelques personnes. Ce cas de figure est clairement présent dans la *République* (492e-493a) où les philosophes rois, qui sont supposés mettre en pratique le projet politique platonicien, sont les bénéficiaires de la *théia moira*.

Qu'y a-t-il de commun entre une aide limitée supposée améliorer la nature ordinaire de certaines personnes pour une durée limitée et pour un sujet précis, et un pouvoir divin donnant à certaines personnes une nature spéciale et exceptionnelle?

Une façon de répondre à cette question est d'examiner ce qui a influencé, ici, la pensée de Platon. Je suppose que cette diversité problématique est peut-être liée au fait que d'autres penseurs ont influencé Platon quand il a élaboré sa propre conception de la *théia moira*. Une de ces sources est aisément identifiable: il pourrait s'agir de Socrate lui-même. Dans l'*Apologie* (33bc), Socrate prétend que sa nature démonique et particulière est liée à la *théia moira*. Une situation similaire se trouve dans le *Phédon* (58e-59a) où Socrate déclare qu'il s'en va vers l'Hadès avec un « privilège divin », c'est-à-dire une « théia moira ». Dans ce sens, il existerait peut-être une conception socratique de la *théia moira* qui aurait influencé Platon.

Cette première hypothèse concernant une possible influence socratique semble se voir confirmée par les fragments d'Eschine de Sphettos. Eschine de Sphettos faisait partie du cercle socratique et trouve mentionné deux fois au sein des dialogues de Platon (*Phédon* 59b et *Apologie* 33e). Il y a plusieurs occurrences de « théia moira » dans les fragments que nous avons conservés, et plus particulièrement dans le fragment 11 (selon l'édition de Dittmar). Dans ce fragment, l'idée de *théia moira* est opposée à l'idée de *technè* dans le but de qualifier les actions de Socrate. Cette opposition n'est pas originale dans la mesure où elle apparaît aussi dans l'*Ion* (534bc, 536cd, 542a) et est utilisée pour mettre en évidence la spécificité de l'activité poétique, qui n'est pas liée à une *technè* mais qui dépend d'une *théia moira*.

Cette dernière observation semble indiquer qu'il y aurait un lien entre Socrate (en tant que personnage historique et penseur), Eschine de Sphettos et Platon lui-même en ce qui concerne la notion de *théia moira*. C'est pourquoi je voudrais poser les questions suivantes:

- Quelle est la conception de la *théia moira* développée au sein des fragments d'Eschine de Sphettos?
- Le témoignage d'Eschine de Sphettos est-il propre à nous donner assez d'informations à propos d'une conception spécifiquement socratique de la *théia moira*?
- Dans quelle mesure y a-t-il une influence socratique sur Platon concernant la *théia moira*?

Pour répondre à ces questions, je me propose d'exposer mon argumentation en trois temps. D'abord, je présenterai comment Eschine de Sphettos a conçu la *théia moira*. Ensuite, j'essayerai de déterminer dans quelle mesure Eschine de Sphettos témoigne d'une conception socratique de la *théia moira*. Enfin, je tenterai de déterminer la part socratique au sein de la conception platonicienne de la *théia moira*.

**Honig und Milch aus vertrockneten Brunnen**  
**Eine dionysische Metapher bei Platon und Aeschines von Sphettus**

Aeschines von Sphettus war der Autor einer Schrift, in der Sokrates von einem Gespräch mit Alkibiades in Ich-Form berichtete. In diesem verlorenen Dialog, den man aus den Referaten seiner antiken Leser rekonstruieren kann, beschämte Sokrates die Arroganz seines jungen Freundes durch die Aufdeckung seiner Unwissenheit. Das Ende von Aeschines' *Alkibiades* ist uns bei Aristides überliefert und enthält eine Analogie zu den Mysterien des Dionysos: „Durch die Liebe, die ich für Alkibiades empfand, geschah mir nicht anders als den Bakchen. Denn auch die Bakchen, wenn sie gottergriffen sind, schöpfen Honig und Milch aus Brunnen, aus denen die Anderen nicht einmal Wasser zu schöpfen imstande sind (*kai gar hai Bakchai epeidan entheoi genōntai, hothēn hoi alloi ek tōn phreatōn oude hydōr dynantai hydreuesthai, ekeinai meli kai gala aryontai*). So glaubte auch ich, der ich doch kein Wissen habe, das ich einem Menschen weitergeben könnte, um ihm nützlich zu sein, daß mein Umgang mit Alkibiades ihn dennoch dank der Liebe besser macht“ (Fr. 53 Giannantoni). Der Dialog des Aeschines ist aufgrund seiner Themen (Erziehung, Eros, *theia moira*) zurecht mit den Platonischen Dialogen *Alkibiades*, *Symposium* und *Ion* verglichen worden. Doch das Bild der Bakchen, die die Gaben des Gottes aus der Erde hervorströmen lassen, erinnert eher an eine Passage aus dem *Phaidros*. Diese Parallele ist in der Forschungsliteratur entweder nicht bemerkt oder nicht genügend ausgewertet worden. Im *Phaidros* behauptet nämlich Sokrates, daß der Liebende die Qualitäten des Gottes, den er verehrt, auf den Geliebten überträgt. In diesem Zusammenhang bedient er sich derselben Metapher wie Aeschines: „Und da sie diesen Zustand dem Geliebten zu verdanken glauben, so lieben sie ihn noch mehr, und wenn sie aus Zeus schöpfen wie die Bakchen (*kan ek Dios aryōsin hōsper hai Bakchai*), überschütten sie die Seele des Geliebten und machen diese ihrem eigenen Gott so ähnlich wie möglich“ (253a).

Die Fragen, die ich mir in meinem Vortrag stellen möchte, sind vier an der Zahl:

- 1) Was meint Aeschines mit seiner bakchischen Metapher? In welchem Sinne kann sein Sokrates behaupten, daß er aus Alkibiades Honig und Milch hervorquellen lassen kann?
- 2) Was meint Platon mit dem sonderbaren Bild des Herausschöpfens „aus Zeus“?
- 3) Befindet sich Platon, wenn er die bakchische Metapher verwendet, in einem Gespräch mit Aeschines?
- 4) Schließlich: Geht das Bild auf den historischen Sokrates zurück?

Ich werde nun die Fragen kurz erläutern und die Richtung andeuten, in welche meine Überlegungen gehen werden:

Ad 1) Aeschines' Metapher, die dem Dionysos-Kult entnommen ist (vgl. Eur. *Bak.* 704-711), ist deswegen überraschend, weil der historische Alkibiades bekanntlich weit davon entfernt war, süße Gaben für seine Umgebung zu spenden. Der Sinn der Metapher muß deshalb weniger in der tatsächlichen Entwicklung des Alkibiades gesucht werden und vielmehr in dem Impakt des Sokratischen *Elenchos*. In der Tat endet der Dialog damit, daß Alkibiades zu weinen anfängt. Die Widerlegungskunst des Sokrates hat den Starrsinn des jungen Mannes in Tränen aufgelöst.

Ad 2) Mit dem merkwürdigen Bild des Herausschöpfens „aus Zeus“ spielt Platon vielleicht auf die allegorischen Interpretationen an, die in Zeus die Personifizierung eines kosmischen Fluidums sehen (*aithēr* oder *aēr*). Doch Platon ändert den Sinn der Allegorese, denn er versteht Zeus als den kosmischen Verstand (*Phlb.* 30d). Der Sinn der Metapher scheint also bei Platon zu sein, daß der Liebende göttliche Einsicht empfängt und an den Geliebten weiterreicht.

Ad 3) Wenn man mit Dittmar annimmt, daß Aeschines seinen *Alkibiades* um 393 v. Chr. verfaßt haben muß, so dürfte wohl Platon, als er seinen Spätdialog *Phaidros* schrieb, die Schrift seines Kollegen gekannt haben. Die Tatsache, daß Platon auf dieselbe Metapher zurückgreift, ist bestimmt kein Zufall. Deshalb werde ich der Frage nachgehen, ob Platon eine Korrektur der Aischineischen Metapher beabsichtigt: Nicht Alkibiades (der Geliebte) ist derjenige, der Honig und Milch hervorströmt, sondern der Gott (Zeus). Sokrates (der Liebende) leitet diese Gaben dann weiter.

Ad 4) Von Aeschines weiß man, daß er ein „wortgetreuer“ Schüler des Sokrates gewesen ist. Der letzte Teil meines Vortrages soll folglich untersuchen, ob das dionysische Bild auf Äußerungen des historischen Sokrates zurückgehen könnte.

**“Honey and Milk Flowing from Dry Fountains”:  
A Dionysian Metaphor in Plato and Aeschines of Sphettus**

Aeschines of Sphettus is the author of a dialogue in which Socrates narrates a conversation between himself and Alcibiades. In this lost dialogue, which may be reconstructed due to the citations of its antique readers, Socrates helps his young friend getting rid of his arrogance by unmasking his ignorance. The final passage of Aeschines' *Alcibiades* has survived until our days thanks to Aelius Aristides. This passage contains an interesting reference to the Mysteries of the god Dionysos: “Through the love which I had for Alcibiades, I had felt no different from the Bacchantes. For whenever the Bacchantes become inspired, they draw milk and honey from sources where others cannot even draw water (*kai gar hai Bakchai epeidan entheoi genōntai, hōthen hoi alloi ek tōn phreatōn oude hydōr dynantai hydreuesthai, ekeinai meli kai gala aryontai*). And though I knew no study by which I might usefully educate a man, still I thought that by associating with him I would improve him through love” (fr. 53 Giannantoni, transl. C. A. Behr). Aeschines' dialogue has been reasonably compared to the Platonic writings *Alcibiades*, *Symposium* and *Ion* due to some of its themes (*paideia*, *Eros*, *theia moira*). But the image of the Bacchantes drawing the god's gifts from the earth rather reminds of a passage in the Platonic dialogue *Phaidros*. This parallel has remained, as far as I can see, unnoticed by the scholarly literature. Socrates argues in his oration in honour of Eros that the lover transmits the qualities of the god he is worshipping upon his beloved. In this context Plato uses the same metaphor as Aeschines: “Now they consider the beloved the cause of all this, so they love him more than before, and if they draw the waters of their inspiration from Zeus, like the Bacchantes (*kan ek Dios arytōsin hōsper hai Bakchai*), they pour it out upon the beloved and make him, so far as possible, like their god” (253a, transl. H. N. Fowler).

Four questions will be leading my reflections upon Aeschines and Plato:

- 1) What does Aeschines mean by his Dionysian metaphor? Why does Socrates pretend being able to draw honey and milk from Alcibiades' soul?
- 2) What is the meaning of Plato's strange metaphor of the “fluid” inspiration drawn “out of” Zeus?
- 3) Does Plato intend to polemize against his “colleague” Aeschines by using a slightly different nuance of the same image?
- 4) And finally: Does this image go back to the historical figure of Socrates himself?

I will now shortly explain these questions and show the direction my answers will take:

- 1) Aeschines' use of the metaphor is quite surprising because of Alcibiades' well-known fatal influence upon the destiny of Athens. The sense of this metaphor must then be searched for in the impact of the Socratic *elenchus*. In fact, the dialogue apparently ended with Alcibiades breaking out in tears. Aeschines is demonstrating thus that the Socratic dialectics used to dissolve the rigidity of a young aristocrat's self-confidence in the same way in which the Bacchantes dissolve the rigidity of a stone into honey and milk.
- 2) By the strange metaphor of drawing a fount “out of” Zeus, Plato alludes perhaps to some Presocratic identifications of Zeus with the *aithēr* or *aēr*. But Plato changes the meaning of the allegory, because he perceives the mythological “Zeus” as the cosmic intellect (*Phlb.* 30d). Thus the Dionysian metaphor seems to gain the meaning of the lover playing the role of an intermediary between the godly intellect and the beloved.
- 3) Heinrich Dittmar (1912) convincingly dated Aeschines' *Alcibiades* around 393 B. C. In this case, Plato must already have been acquainted with Aeschines' dialogue by the date he himself was writing his *Phaidros*. The use of the same Bacchic metaphor is of course not merely a coincidence. I will try to show that Plato intended a “rectification” of Aeschines' metaphor as if saying: No honey and milk may be drawn from the soul of an Alcibiades. It is the God from which the lover draws the spring of inspiration.
- 4) Aeschines is well-known for having been a very loyal pupil of Socrates. (This fact even occasioned in antiquity an accusation of plagiarism.) I will try to find out if the metaphor of the Bacchantes drawing honey and milk from dry fountains might have been used by Socrates himself and which could have been the circumstances of this usage.

## PLATO

11,00-12,00: **B3. Logos**

Chair: **Beatriz Bossi**, Madrid

Lidia PALUMBO, Napoli

### ***Socrate, i Socratici e la parrhesia***

La genesi del termine, e quindi del concetto, di *parrhēsia* si colloca nello spazio semantico della democrazia ateniese del V secolo a.C., dunque nello spazio in cui visse e pensò Socrate. Mio intento è proporre un testo che presenti l'immagine di Socrate parresiasta. Non soltanto in Platone, infatti, l'unico vero parresiasta è Socrate, che tra i personaggi dei dialoghi è certamente quello che più degli altri rimane fedele alle proprie opinioni e coerente alle proprie argomentazioni, ma anche in altri testi. Mio intento è, allora, cercare al di fuori dei testi di Platone, in Senofonte ma anche altrove, le tracce di questa immagine parresiastica di Socrate, ma anche di altri socratici, che possa servire, sulla scia della ricerca di Foucault, ad arricchire da un lato il concetto di *parrhēsia* nella sua dimensione diacronica e dall'altro la serie delle immagini di Socrate e della sua filosofia che si sono succedute nella storia delle idee.

Il verbo *parrhesiazesthai* indica il parlar chiaro, il sostantivo *parrhēsiastēs* indica il soggetto che parla chiaro ed esercita la *parrhēsia*: colui che dice la verità sinceramente, in qualche modo semplicemente. Ma non solo: il *parrhēsiastēs* è colui che dice ciò che sa essere la verità. Nel suo dire egli dà prova di sapere e coraggio. Mio intento, dunque, è quello di raccogliere al di fuori della letteratura platonica tracce che confermino e arricchiscano l'immagine di Socrate parresiasta. Ciò servirà a ridisegnare una figura di parlante la cui forza sovversiva non ha eguali nella storia della filosofia.

La *parrhēsia* socratica è una modalità del discorso, è una curvatura del parlare, che è socratica, ma si trasmette, al di là di Socrate, come marca, come contrassegno di un certo modo di far filosofia, un modo in cui si distinguono, nelle parole, i percorsi interiori, e cioè le connessioni delle parole con il pensiero, e i percorsi esteriori, che riguardano l'esplicarsi della comunicazione, ed in particolar modo i rapporti con le stratificazioni del potere.

Al fine di ricostruire l'immagine socratica del parresiasta, consapevole di condurre una ricerca non certo originale, ma forse non inutile all'approfondimento di una tematica centrale, mi ripropongo di utilizzare non soltanto gli studi già citati di Foucault, quelli di Erler, quelli di Scarpat e di Spina, tutti dedicati esplicitamente alla tematica in oggetto, ma anche quelli di Rossetti, nei quali si sottolinea come il dire socratico sia parresiastico non soltanto in quanto non retorico, ma anche in quanto fondativo di una certa "retorica dell'antiretorica".

Non alla dimensione squisitamente politica della nozione di *parrhēsia* socratica sarà dedicata la ricerca che mi ripropongo di presentare a *Socratica III*, né ad una idea di *parrhēsia* decisamente curvata verso il pur interessante tema del disvelamento che al parlare parresiastico si accompagna, ma piuttosto a quella zona di confine tra le due, tra pratica politica e pratica filosofica, tra gnoseologia ed etica che mi sembra l'intersezione più interessante tra le quelle che riguardano la letteratura socratica.

### ***Socrate, les socratiques et la parrhēsia***

La genèse du terme ainsi que celle du concept de parrhesia se pose dans l'espace sémantique de la démocratie athénienne du V siècle av. J. -C., donc dans l'espace où Socrate a vécu et pensé. Ce que je me propose de présenter c'est un inventaire des images qui dévoilent la *parrhēsia* de Socrate.

Non seulement chez Platon, en effet, le vrai *parrhesiastēs* est Socrate, qui entre les personnages des dialogues est certainement celui que plus que les autres reste fidèle à ses propres opinions et cohérent avec ses arguments, mais aussi dans d'autres sources. Ce que je veux est, alors, chercher en dehors des textes de Platon, chez Xénophon mais aussi ailleurs, les traces de cette image de la *parrhēsia* de Socrate et des autres Socratiques qui pourront servir, sur la voie de ce qui a fait



Foucault, à rendre plus riche d'une part le concept de *parrhēsia* dans sa dimension diachronique et, d'autre part la série des images de Socrate et de sa philosophie présentes dans l'histoire des idées. Le verbe *parrhesiazesthai* indique le parler clair, le substantif *parrhēsiastēs* indique celui qui parle clairement et qui pratique la *parrhēsia*: celui qui dit la vérité franchement, voire d'une manière simple. Mais pas seulement: le *parrhēsiastēs* est celui qui dit ce qu'il sait être la vérité. Lorsqu'il parle laisse voir qu'il sait et qu'il a du courage. Mon propos c'est, donc, de repérer en dehors de la littérature platonicienne des éléments qui confirment et enrichissent l'image d'un Socrate *parrhēsiastēs*. Ceci peut servir à redessiner une figure du parleur dont la force subversive ne se trouve pas ailleurs dans l'histoire de la philosophie.

La *parrhēsia* socratique est une modalité du discours, c'est une tournure du parler, qui est socratique, mais qui se peut transmettre, par delà de Socrate, comme trace distinctive, comme contresigne d'une certaine manière de faire de la philosophie, une manière où se distinguent, dans les paroles, les parcours intérieurs, et donc les connexions entre les mots et la pensée, et les parcours extérieurs qui concernent l'acte d'expliquer de la communication, et, particulièrement ces rapports avec les extraits du pouvoir.

Pour reconstruire l'image socratique du *parrhēsiastēs*, consciente de mener une recherche qui ne se prétend pas originelle, mais peut-être pas forcément inutile pour aller plus au fond d'une thématique centrale, je prendrai en compte les études de Foucault, d'Erler, de Scarpat et de Spina, tous ceux-ci concernant directement le sujet en question, mais aussi ces de Rossetti, où se souligne combien le dire socratique exprime la *parrhēsia*, et pas seulement en tant que non rhétorique, mais aussi en tant qu'il fonde une certaine "rhétorique de l'antirhétorique".

Je ne m'intéresserai pas à la dimension étrangement politique de la notion de *parrhēsia* socratique, ni à l'idée de *parrhēsia* dans le cadre, très intéressant d'ailleurs, du dévoilement qu'il y a lieu, mais plutôt à cette zone limite entre les deux, entre pratique politique et pratique philosophique, entre gnoséologie et éthique qui est, paraît-il, l'intersection plus intéressante dans le cadre de la littérature socratique.

Dale JACQUETTE, Bern

### ***Socrates and the Moral Mischief of Misology***

Socrates in Plato's dialogues, the *Phaedo*, *Laches*, and *Republic*, warns his interlocutors about the dangers of misology. Misology is explained by analogy with misanthropy, not as the hatred of other human beings, but as the hatred of the *logos* or reasonable discourse. Because Socrates chooses to discuss misology primarily at the scene of his execution, I shall not focus on Plato's philosophy, but consider instead the impact of Socrates' teaching on his followers and his reasons for introducing the topic on the occasion of his death penalty enactment by the citizens of Athens, and on the subsequent Socratic tradition. According to Socrates, misology arises when a person alternates between believing an argument to be correct, and then considering it as false in light of what may look to be equally good counter-arguments. If Socrates is right, then misanthropy is sometimes instilled when a person goes from trusting people to learning that others sometimes betray our reliance and expectations, and finally not to placing any confidence whatsoever in other people, or, in the case of misology, in the correctness or trustworthiness of arguments. A cynical indifference to the soundness of arguments generally is sometimes associated with Socrates' polemical targets, the Sophists, in Socrates' frequently recounted reaction to these itinerant teachers of rhetoric, public speaking and the fashioning of arguments suitable to any occasion. Socrates' injunctions against misology are largely moral, pronouncing it 'shameful' and 'very wicked', and something that without further justification we must 'guard against', maintaining that virtue will suffer, and that we will be less excellent persons if we come to despise argument as lacking the potential of leading to the truth. I examine Socrates' moral objections to misology which I show to be inconclusive. I consider instead the problem of logical coherence in the motivations supposedly underlying misology, and conclude that misology as Socrates intends the concept is an emotional reaction to argumentation on the part of persons who have not acquired the logical dialectical skills or will to sort out good from bad argumentation. We cannot dismiss argument as directed toward the truth unless we have a strong reason for doing so, and any such argument must itself presuppose that at least some reasoning can be justified in discovering and

justifying belief in interesting truths. The relevant passages from Socrates' discussion of the soul's immortality in the *Phaedo* are discussed in detail, and set in scholarly background against Socrates' philosophy more generally. I conclude by offering a suggestive list of practical remedies to avoid the alienation from argument in dialectic with which Socrates is concerned.

### ***Sokrates und der moralische Unfug der Misologie***

In den Dialogen von Platon, dem *Phaedo*, dem *Laches* und der *Politeia*, warnt Sokrates seine Gesprächspartner über die Gefahren von Misologie. Misologie wird durch die Analogie mit dem Zynismus, nicht als der Hass anderer Menschen, aber als der Hass des Arguments oder des vernünftigen Gesprächs erklärt. Gemäß Sokrates entsteht Misologie, wenn eine Person zwischen dem Glauben ein Argument abwechselt, und die dann Widerlegung davon als falsch richtig zu sein. Wenn Sokrates recht hat, dann wird Zynismus manchmal eingetrüfelt, wenn eine Person von vertrauenden Leuten zum Lernen geht, dass andere manchmal unser Vertrauen und Erwartungen, und schließlich nicht zum Stellen jedes Vertrauens überhaupt zu anderen Leuten, oder, im Fall von Misologie, in der Genauigkeit oder Zuverlässigkeit von Argumenten verraten. Eine zynische Teilnahmslosigkeit gegenüber der Stichhaltigkeit von Argumenten wird manchmal allgemein mit den polemischen Zielen von Sokrates, den Sophisten mindestens vereinigt, wie Platon die Reaktion von Sokrates diesen beruflich reisenden Lehrern der Redekunst, des öffentlichen Sprechens und der Formgebung von zu jeder Gelegenheit passenden Argumenten vertritt. Die einstweiligen Verfügungen von Sokrates gegen Misologie sind größtenteils moralisch, es 'schändlich' und 'sehr schlecht', und etwas aussprechend, dass ohne weitere Rechtfertigung wir 'schützen' müssen, und behauptend, dass wir weniger ausgezeichnete Personen sind, wenn wir kommen, um Argument als das Ermangeln am Potential zu verachten, zur Wahrheit zu führen. Ich untersuche die moralischen Einwände von Sokrates gegen Misologie, den ich zeige, um nicht überzeugend zu sein. Ich denke stattdessen über das Problem der logischen Kohärenz in den Motivationen nach, die vermutlich Misologie unterliegen, und beschließe, dass Misologie als Sokrates beabsichtigt, dass die Vorstellung eine emotionale Reaktion zur Beweisführung seitens Personen ist, die die logischen dialektischen Sachkenntnisse nicht erworben haben oder um sich gut von der schlechten Beweisführung von selbst zu erledigen. Wir können nicht Argument, wie geleitet, zur Wahrheit entlassen, wenn wir einen starken Grund haben, um so zu tun, und jedes solches Argument voraussetzen muss, dass mindestens etwas Denken im Entdecken und der Rechtfertigung des Glaubens an interessante Wahrheiten gerechtfertigt werden kann. Die relevanten Durchgänge von der Diskussion von Sokrates der Unsterblichkeit der Seele im *Phaedo* werden im Detail besprochen, und im wissenschaftlichen Hintergrund gegen die Philosophie von Sokrates mehr allgemein, wie vertreten, durch die Dialoge von Platon gesetzt. Ich höre auf, indem ich eine andeutende Liste von praktischen Heilmitteln anbiete, um die Entfremdung vom Argument in dialektisch zu vermeiden, mit dem Sokrates betroffen wird.

### **GROUP C: TRADITIO**

Third Floor, Room 3E

#### **8,30-10,00: C1. Immediately After**

*Chair: Aldo Brancacci, Roma "Tor Vergata"*

**Luca GILI, Leuven**

#### ***Aristotle and Antisthenes as Reliable Sources for the 'Non-Platonic' Socrates and their Account of Socrates's Main Philosophical Tenets***

Antisthenes, one of the major Socratics, may be said to echo his Master's philosophy in his fragments; if this is the case, Antisthenes offers us a picture of Socrates's philosophy sharply different from Plato's one. According to Antisthenes's philosophy of language - a topic on which Aldo Brancacci has done a

significant contribution to scholarship - the goal of the philosopher is to find out and to outline the 'proper account' (*oikeios logos*) of things. This account turns out to be a linguistic account, in which a term is expounded in its linguistic meaning. Therefore, dialectic is aimed to seek and to explain this linguistic meaning of terms; as is well known, Plato presents a totally different idea of dialectic, as a tool for discovering, through a logical method, the inner structure of reality: a definition obtained by means of dialectic is the essence of a thing, or, rather, it is the account of a thing's true reality; it is not a mere linguistic explanation. Since these two accounts of dialectic are opposed, it would seem safer not to attribute to Socrates each of these thoughts, or, at least, to suspend any decision on what could have been Socrates's own position on this topic. However, there is evidence that Socrates practiced dialectic to some extent: virtually all ancient sources (Plato included) say that he was involved in dialogues with his contemporaries - and this way of doing philosophy through dialogue could be said to be a form of 'dialectic', even though it is clearly much different from both Plato's and Antisthenes's versions of it. The modern reader, however, might wonder whether one of the accounts provided by those two Socratics is more similar and faithful to the Master's dialectic. An answer could have been reached if we had independent sources on Socrates' own dialectic, in order to establish a comparison between it and Antisthenes' one, and between it and Plato's one. However, all the sources on Socrates' philosophy seem to have the same authority of both Plato and Antisthenes, and thus it seems difficult to state independently Socrates' own dialectic. However, Aristotle's (early) writings could be seen in a (new) perspective, if we suppose that they are echoing the Socratics' debate over dialectic (it is undoubtedly certain that in his *Topics* the Stagirite defends a dialectic radically different from Plato's one). Now, since Aristotle will credit Socrates as the finder of 'universal concepts' in his *Metaphysics*, and since Aristotle, when he was young, thought that (his particular revision of) dialectic could guide the philosopher to universal concept, it could be thought that Aristotle was adopting a Socratic account of dialectic. A surprising confirm of this hypothesis comes from contrasting and comparing Aristotle's account of dialectic and Antisthenes' one. I claim that these accounts have strong and basic similarities, and I also suggest that Aristotle should presumably have had independent access to Socratic doctrines (as his interest in doxographies seems to confirm). Hence, these ideas shared by both Aristotle and Antisthenes might be seen as echoing Socrates' own theory of dialectic.

***Aristotele e Antistene testimoni affidabili per il Socrate 'non-platonico'  
e il loro resoconto delle principali tesi filosofiche di Socrate***

Antistene è uno dei più significativi socratici; se si assume che la sua filosofia echeggia quella del suo maestro, egli ci offre un quadro della filosofia di Socrate nettamente diverso da quello offertoci da Platone. Secondo la filosofia del linguaggio di Antistene - un argomento su cui Aldo Brancacci ha offerto significativi contributi - l'obiettivo del filosofo è scoprire il 'discorso proprio' (*oikeios logos*) delle cose. Questa spiegazione si rivela squisitamente linguistica, ovvero un termine è esposto nel suo significato linguistico. Di conseguenza, la dialettica si propone di cercare e di spiegare questo significato linguistico dei termini; come è noto, Platone presenta una idea totalmente diversa di dialettica, che è vista come uno strumento per scoprire la struttura stessa della realtà: una definizione ottenuta per mezzo della dialettica ci porta all'essenza stessa di una cosa; o meglio, essa spiega la vera realtà di una cosa, non è una mera spiegazione linguistica. Dal momento che queste due trattazioni della dialettica si oppongono, sembrerebbe più prudente non attribuire a Socrate alcuna di queste opposte posizioni; o, almeno, parrebbe utile sospendere ogni giudizio su quale avrebbe potuto essere l'autentica posizione di Socrate intorno a questo problema. Consta però che Socrate praticava in qualche modo la dialettica: tutte le fonti antiche (Platone incluso) affermano che egli coinvolgeva i suoi contemporanei in dialoghi intorno a temi filosofici - e questo modo di fare filosofia attraverso il dialogo potrebbe essere considerato senza dubbio una forma di 'dialettica', anche se, presentata in questa forma, essa è chiaramente molto diversa sia dalla dialettica di Platone che da quella di Antistene. Il lettore moderno, tuttavia, si potrebbe chiedere quale delle due descrizioni di dialettica fornite da questi due socratici sia più simile e più fedele alla dialettica del Maestro. Una risposta a questa domanda potrebbe essere ottenuta in base a fonti indipendenti sulla dialettica di Socrate. Tuttavia, tutte le fonti sulla filosofia di Socrate sembrano avere la stessa autorità di Platone e Antistene, e quindi sembra difficile affermare in modo indipendente dialettica di Socrate. C'è ancora una possibilità: i primi scritti di Aristotele potrebbero essere visti in una (nuova) prospettiva, se

supponiamo che essi in qualche misura echeggino i dibattiti dei socratici intorno alla dialettica (quel che è certo è che la dialettica dello Stagirita è radicalmente diversa da quella di Platone). Ora, poiché Aristotele parlerà di Socrate come di chi per primo cercò i 'concetti universali' nella *Metafisica*, e poiché tali concetti universali erano raggiunti - negli scritti giovanili di Aristotele - mediante procedimenti dialettici, è possibile pensare che Aristotele nei *Topici* echeggi in qualche misura la dialettica socratica. Una sorprendente conferma di questa ipotesi viene dal confronto della descrizione aristotelica di dialettica e con quella di Antistene. Sostengo che questi descrizioni di dialettica siano caratterizzate da forti analogie; ora, Aristotele ebbe presumibilmente un accesso indipendente (da Platone) alle dottrine socratiche (come l'interesse dello Stagirita per le dossografie sembra confermare). Quindi le idee condivise sia da Aristotele che da Antistene circa la dialettica potrebbero essere viste come un'eco della stessa teoria socratica di dialettica.

**Silvia FAZZO**, Trento

### ***Socrate nella Metafisica e nella dossografia aristotelica***

Il presente contributo mira a identificare alcuni nodi cruciali nella logica che struttura la dossografia socratica in Aristotele. Consta di due parti.

Una prima rassegna, preliminare, mira a distinguere fra le molte e varie occorrenze del nome di Socrate nel corpus aristotelico, distinguendone varie categorie, mettendone da parte alcune e concentrando l'attenzione su un gruppo di citazioni che metta capo a una dossografia socratica coerente. Un secondo momento di indagine consiste in un tentativo di sintesi ragionata riguardo ai lineamenti fondamentali di tale dossografia.

Innanzitutto infatti molte delle occorrenze del nome di Socrate nel corpus hanno, tipicamente, mero valore esemplare, di modo che il nome di Socrate indica in generale un singolo individuo, una determinata persona. Quest'uso di Socrate come esempio si trova in tutte le parti del corpus, con speciale frequenza nelle opere di logica. La domanda "perché proprio Socrate funge da esempio? Perché sempre Socrate?" viene spontanea a questo riguardo. La tesi, tardo ottocentesca, di una statua di Socrate seduto, cui si riferirebbero le menzioni esemplificative, collocata nel Liceo, non è forse l'unica possibile, e potrebbero esistere spiegazioni più semplici. Certo, ad ogni modo, non si tratta di riferimenti alla filosofia di Socrate; e dunque possono, per gli scopi presenti, essere messi da parte.

Un gruppo importante, soprattutto nella *Politica* aristotelica, sono i riferimenti a ciò che Socrate dice nei dialoghi socratici di Platone e soprattutto nella *Repubblica*. Sebbene il modo di questi riferimenti, e di questi riassunti delle posizioni espresse da Platone per voce di Socrate meriti (e da più parte avrà già meritato) un esame a sé, si tratta incontestabilmente di riferimenti a Platone, e a pagine di Platone ben note all'uditorio, piuttosto che a Socrate direttamente. Anche questi si possono trarre da parte, se si intende condurre un'indagine specifica sul ruolo della filosofia di Socrate nella dossografia aristotelica. A riprova, si potrà esaminare attentamente il caso parallelo del riferimento al Socrate del *Fedone* in *De gen. et corr.* II, 335b10ss.

Ben diversa è la natura dei riferimenti al pensiero etico di Socrate. Questa rientra in una dossografia propriamente socratica in Aristotele. Infatti, questo tipo di testimonianze riguarda il genere cui Socrate, avverte Aristotele in *Met A*, unicamente si dedicò. A più riprese nei relativi scritti (*EN* soprattutto) Aristotele ne presenta due tesi fondamentali: la natura intellettuale delle virtù, di modo che la virtù è conoscenza, e la *reductio ad unum* delle virtù stesse, di modo che esse sarebbero tutte una sola (Aristotele, parte approvando, parte prendendo le distanze, preciserà dal suo punto di vista che le virtù sono diverse, infatti hanno definizioni diverse, ma semmai piuttosto si implicano reciprocamente). Queste tesi, verosimilmente, si riferiranno alquanto direttamente a tesi sostenute da Socrate e/o conosciute e dibattute come socratiche. Come tali, sono prese da Aristotele in attenta considerazione. Infine, se si lavora ancora come per sottrazione, emergono, pochi ma importanti, i riferimenti a Socrate in ambito prettamente teoretico: Aristotele infatti in *Metafisica* Alpha, 987b1ss, e in *My* 1078b23ss., non solo usa Socrate come spartiacque cronologico e concettuale nel suo disegno storico della filosofia delle origini, ma lo usa come spartiacque in due sensi diversi: sia come colui che per primo abbracciò un ambito interamente etico di filosofia, secondo quanto si è ricordato, sia come colui che

per primo fece portare la filosofia sulle definizioni e, come nel linguaggio di Aristotele, sugli "universali". Aristotele rileva e sottolinea che egli però non li pone come separati.

A questo proposito, intendiamo indagare in che modo si intreccino nella figura di Socrate questi due differenti primati - nella misura in cui sono tali, e in che modo si concilino - se si conciliano, sia fra loro, sia con la restante collezione di riferimenti che Aristotele trasmette in connessione al nome di Socrate.

### ***Socrates in Aristotle's Metaphysics and Doxography***

This paper aims to identify the rationale for crucial tenets in Aristotle's Socratic doxography. This implies different steps.

The first step is a preliminary selection of material. Thus, among the many and various instances of the name of Socrates in the Aristotelian corpus, we try to classify them in various categories, so that we can focus on a consistent group of quotations. We need to treat as a separate category a wide range of occurrences of the name of Socrates in the corpus, where this merely occurs as the most typical example of a single individual, a particular person. This use of Socrates as an example is found in all parts of the corpus, with special frequency in the works of logic. The question "why Socrates as a model? Why always Socrates?" naturally arises in this regard. According to a late nineteenth century thesis, this suggests that a statue of Socrates was placed in the Lyceum, and was pointed to every time. But this is not the only possible explanation, may be there simpler ones. Certainly, however, such reference do not say anything about the philosophy of Socrates, and thus must be put aside, for our present purposes.

An important group of references, especially in Aristotle's *Politics*, are directed to Socrates' alleged sayings in Plato's Socratic dialogues, especially in Plato's *Republic*. These references often imply interesting summaries of the positions expressed by the voice of Socrates in Plato's work. It is clear that they refer rather to Plato, and to especially well-known pages of Plato's dialogues, rather than to Socrates himself. Even these can be left out, if one intends to investigate the role of Socrates in Aristotle's philosophical doxography. As a proof, one can consider the parallel case of the reference to 'Socrates' as in Plato's *Phaedo* in Arist., *De generatione and corruptione*, II 335b10ss.

References to the ethical thought of Socrates are very different in nature. This type of evidence concerns the kind of philosophy to which Socrates, as Aristotle warns in *Met. Alpha*, exclusively devoted himself. At various times in his writings (especially *EN*) Aristotle presents Socrates' basic tenets, such as the intellectual nature of virtues, and the *reductio ad unum* of the virtues themselves, so that they would all be one (Aristotle in part agrees, but in part disagrees: for, in his view, this would indicate that virtues are not different from one another. In fact, they have different definitions; still, they imply each other). These theories, probably, will relate very directly to the arguments presented by Socrates and/or known and debated as Socratic. As such, they are taken by Aristotle in the special and careful consideration.

Finally, as for subtraction, a small, but important group of references to Socrates emerges in the field of purely theoretical philosophy: in fact, Aristotle in *Metaphysics Alpha* 987b1ss, and *My* 1078b23ss., uses Socrates as a chronological watershed in his conceptual and historical design about the origins of philosophy. He does so, in two different senses: Socrates is the one who first embraced an entirely ethical area of philosophy, and is the one who first brought philosophy to deal with definitions and "universal" beings, as in the language of Aristotle, but did not place them as separate as Platonists did. In this regard, we intend to explore how the figure of Socrates intertwine these two different primates - to which extent are they compatible, and how can they be reconciled - both together and with the remaining Socratic doxography.

Ugo ZILIOLI, Pisa

### ***The Cyrenaics on Language and Meaning***

In this contribution I will tackle an argument about language and meaning the Cyrenaics appear to have defended on the basis of a famous passage of Sextus (*M. VII* 196-199). The ultimate aim I go for in this paper is to show that the Cyrenaics were, with Gorgias, among those Greek philosophers who

held an anti-Aristotelian view of language. In so doing, the Cyrenaics could be profitably interpreted as maintaining a behavioural conception of meaning that makes their philosophy of language of philosophical interest also today.

I have recently argued that the Cyrenaic school had a rather complete philosophical agenda, spanning from ethics and epistemology to metaphysics and philosophy of language (*The Cyrenaics*, Acumen, forthcoming spring 2012). In light of this interpretation and by rehearsing such a vindicating approach, I here examine the Cyrenaic approach to language and meaning. In *M.* VII 196-199, Sextus observes that the Cyrenaics maintained that the only things people have in common are names, while affections are for the Cyrenaics strictly private. How is it then possible that common names could have the same meaning for all people if affections were inevitably private? That would be possible if the Cyrenaics admitted of a common world of objects that is the same for us all and on whose basis we could compare our different (and private) affections. If this were the case, the Cyrenaics would have endorsed a traditional, referential theory of meaning, on whose ground the meaning of a word is the object in the world for which the word stands.

But the Cyrenaics famously denied that we could know the world for what it is, since what we can only know is our affections, that is, how we are subjectively affected by the external world. As Sextus puts it: "All people in common call something white or sweet, but they do not have something common that is white or sweet" (*M.* 196). Recent interpreters, such as Tsouna (in Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge 1998, chapter 8), have suggested that the best way to account for Cyrenaic views of language and meaning is to adopt a conventionalist theory of reference. This, I claim, misses the point and does not offer an adequate explanation of how words could be really meaningful in the context of Cyrenaic philosophy of language as illustrated by Sextus in *M.* 196-199.

The solution I propose is that to interpret the Cyrenaics as rejecting one element of the semantic triangle set forth by Aristotle in *De interpretatione* 16a4-8, namely that between things and words. The Cyrenaics however retained the other important element of Aristotle's semantics, the relation between affections and words (as Sextus, *M.* 196-199 witnesses). By retaining such latter element and by disposing of the things in the world-words former relation, the only way for the Cyrenaics to defend a credible theory of meaning is to propose a behavioural solution: we learn the meaning of words ("names are common") by learning how other people react to linguistic stimuli and how they manage to relate words with the environment we all live in. In proposing such a behavioural theory of meaning, the Cyrenaics appear to have rehearsed Gorgias' conception of meaning and language, as Mondolfo proposed in a seminal article some years ago (Mondolfo, 'I Cirenaici e i raffinati nel *Teeteto* platonico', *Rivista di Filosofia* XLIV, 1953, 127-35).

### ***Linguaggio e significato nel Cirenaici***

In questo contributo affronto un argomento sul linguaggio e il significato che i Cirenaici hanno difeso alla luce di un famoso passo di Sesto Empirico (*Contro i Matematici* VII 196-199). Lo scopo ultimo di questa relazione è di dimostrare che i Cirenaici erano, insieme a Gorgia, tra quei filosofi greci che adottarono un punto di vista sul linguaggio di chiaro sapore anti-aristotelico. Nel fare ciò, si possono interpretare i Cirenaici come difensori di una concezione comportamentista del significato che rende la loro filosofia del linguaggio filosoficamente interessante anche oggi.

Ho recentemente sostenuto che la scuola cirenaica ha avuto un'agenda filosofica piuttosto completa, spaziando dall'etica e dall'epistemologia alla metafisica e alla filosofia del linguaggio (*The Cyrenaics*, Acumen, in uscita nel 2012). Alla luce di questa interpretazione, qui esamino l'approccio cirenaico al linguaggio e al significato. In *Contro i Matematici* VII 196-199, Sesto osserva che i Cirenaici sostenevano che le uniche cose che persone hanno in comune sono le parole, le affezioni rimanendo strettamente private. Com'è dunque possibile che le parole comuni avranno lo stesso significato per tutte le persone se le affezioni sono inevitabilmente private? Questo sarebbe possibile qualora i Cirenaici ammettessero un mondo comune di oggetti che è lo stesso per noi tutti e sulla cui base noi potremmo paragonare le nostre differenti (e private) affezioni. Se così fosse, i Cirenaici avrebbero adottato una teoria classica del riferimento, alla luce della quale il significato di una parola è l'oggetto nel mondo che quella parola indica.

I Cirenaici, tuttavia, hanno negato che noi possiamo mai conoscere il mondo per quello che esso è, dal momento che quello che possiamo veramente conoscere sono le nostre affezioni, vale a dire come siamo soggettivamente affetti dal mondo esterno. Come dice Sesto: "Tutti in comune chiamano

qualcosa bianco o dolce, ma nessuno ha qualcosa in comune che sia bianco o dolce” (*Contro i Matematici* VII 196). Recentemente studiosi come Tsouna (in *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge 1988, capitolo 8) hanno suggerito che il miglior modo di spiegare l’approccio dei Cirenaici al linguaggio e al significato è di adottare una teoria convenzionalista del riferimento. Questa ipotesi è, a mio parere, fuori luogo, non offrendo un’adeguata spiegazione di come le parole possano essere veramente dotate di significato nel contesto della filosofia del linguaggio che i Cirenaici difendono in Sesto, *Contro i Matematici* VII 196-199.

La soluzione che propongo è di pensare che i Cirenaici rifiutino un elemento del triangolo semantico illustrato da Aristotele in *De Interpretatione* 16a4-8, vale a dire quello tra cose e parole. I Cirenaici, tuttavia, hanno conservato, alla luce della mia interpretazione, il nesso aristotelico tra parole e affezioni. Così facendo, l’unico modo che i Cirenaici hanno per difendere una teoria del significato che sia credibile è quello di proporre una soluzione comportamentistica: noi impariamo il significato delle parole (“le parole sono comuni”) imparando come le altre persone reagiscono agli stimoli linguistici e come esse collegano le parole con l’ambiente in cui tutti viviamo. Nel proporre una tale concezione del significato, i Cirenaici sembrano aver ripreso la concezione gorgiana del significato, come Mondolfo stesso ha suggerito in un articolo anni orsono (‘I Cirenaici e i raffinati nel Teeteto platonico’, *Rivista di Filosofia* XLIV, 1953, 127-35).

*Coffee Break*

**10,30-12,00: C2. In the Long Run**

*Chair: Franco Trabattoni, Milano*

**Anna MOTTA, Napoli**

***Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico?  
Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità***

Nella tarda antichità Socrate rappresenta una delle figure chiave per la comprensione e l’interpretazione di alcuni nuclei teorici del pensiero neoplatonico. Tuttavia il noto personaggio dei dialoghi è molto diverso da quello più propriamente platonico e solo un’oculata selezione dei commenti di alcuni filosofi vissuti in questo complesso periodo storico ci permette di cogliere la cifra di tale differenza. Siriano, Proclo, Ermia, Olimpiodoro e l’anonimo autore dei *Prolegomena* a Platone evidenziano il trasformarsi di modelli e strumenti culturali all’interno delle scuole esegetiche neoplatoniche: le loro osservazioni, soprattutto nei commenti ai dialoghi cosiddetti socratici, rivelano la necessità di ridiscutere l’applicazione di quel peculiare metodo investigativo che si fonda sull’*elenchos*, l’uso dell’ironia, l’esercizio del dubbio, il valore della verità posseduta e trasmessa da Socrate.

La riformulazione dei contenuti del socratismo, nella complessa strategia esegetica dei neoplatonici, si mostra come una soluzione per il superamento e l’eliminazione dei problemi, nell’interpretazione neoplatonica di Platone, causati dallo scetticismo. L’obiettivo, quindi, dei suddetti commentatori è di spiegare quelle espressioni a volte usate per colorare la filosofia in senso scettico. Per esempio, da un punto di vista espositivo, l’ignoranza di Socrate si configura - agli occhi dei neoplatonici - come metodologica, come uno strumento imprescindibile per aiutare i giovani allievi nel difficile viaggio verso la filosofia. In questo contesto anche l’affermazione di ignoranza acquista un significato nuovo, se rapportata - come l’esegesi di alcuni discorsi di Socrate sembra evidenziare - alla conoscenza propria degli esseri divini. Socrate pertanto possiede dottrine che non rivela per motivi didattici: è in tal modo che può aiutare gli aspiranti filosofi a scoprire le verità che hanno dentro le proprie anime. Inoltre anche le espressioni di cautela diventano oggetto di studio nelle classi tardo-antiche: gli insegnanti invitano gli studenti a valutarle come segnali di una discussione ferma al livello dell’opinione corretta e non della scienza, poiché Socrate non ha ancora offerto una spiegazione scientifica del principio in questione.

Non solo, però, i dialoghi della prima parte del *curriculum* giambliceo - quelli appunto definiti socratici

- ci permettono di capire il 'neo-Socrate': anche i manuali introduttivi e i commenti agli scritti platonici di contenuto teologico ne danno interessanti caratterizzazioni. Infatti qui è presentato come medico delle anime e supremo amante della saggezza e della bellezza divina e, in quanto tale, guida di Platone per la riconquista di quelle ali che consentono di volare verso l'Iperuranio. L'insistenza sulle implicazioni soteriologiche della filosofia di Platone e sulla figura di Socrate mira a evidenziare lo scopo supremo della didattica neoplatonica che è quello di aiutare le anime a fare ritorno alle proprie origini spirituali.

Indagare meglio il Socrate neoplatonico, al quale vengono peraltro tributati onori divini, ci consente pertanto di riflettere sul peculiare modo di intendere filosofia e tradizione nella tarda antichità e di valutare, attraverso mutamenti che ribadiscono la continuità delle epoche storiche, le posizioni che i commentatori assumono quando si confrontano con personaggi e dottrine del passato.

### ***Neoplatonic Socraticism or Socratic Neoplatonism? Some remarks about the figure of Socrates in Late Antiquity***

Socrates is an important figure to interpret and to understand some theoretical matters of Neoplatonism. In the Late Antiquity he seems not to have anything of the Platonic character that we know through the dialogues, therefore only a recognition of some Neoplatonic texts allows us to realize the differences. Syrianus, Proclus, Hermias, Olympiodorus and the Anonymous on Plato's philosophy make it clear the cultural change happened in the Neoplatonic exegetical schools. Their remarks, above all on the Socratic dialogues, show the need to discuss again the role of the *elenchos*, the use of irony and the meaning of the truth which Socrates has and communicates.

The new wording of Socratic contents, in the Neoplatonic exegetical school programme, seems to offer the solution for 'the sceptical problem' that produces some difficulties in the Neoplatonic interpretation of Plato. The commentators explain the use of certain adverbs expressive of doubt and hesitation in order to defend Plato because of the claim that he was a Sceptic. They also explain away the Socratic admission to have not certain knowledge of anything as a part of his methodology of teaching. Indeed the expression 'I know nothing and I teach nothing' has a new importance: according to some Neoplatonists, Socrates says this because he is comparing his knowledge with the divine wisdom. Nevertheless Socrates has doctrines which he doesn't reveal for didactic reasons and in order to help young students to find the truth in their souls. Moreover some peculiar expressions of doubt become objects of study: the masters ask to think that Socrates dwells still on the opinion and not on the knowledge.

We can understand better the 'Neo-Socrates' not only through the Socratic dialogues, that are put in first cycle of Iamblichean *curriculum*, but also through the text used before the study of Plato and through the commentaries of theological dialogues. Here Socrates is seen as doctor of the souls and supreme lover of the wisdom and of the divine beauty: he can lead Plato to get back the wings by which he rises to heaven's heights. The commentators underline the soteriological aspect of Platonic and Socratic philosophy in order to emphasize that the Neoplatonic *curriculum* has the purpose to help the human souls to come back home.

Subjects for reflections are not only some features peculiar to Neoplatonism but also what the exegetes mean by philosophy and by tradition through the 'Neoplatonic Socrates', to which people render honours in the Late Antiquity.

**Mostafa YOUNESIE, Teheran**

### ***Reception of Socrates' Political Teachings in Medieval Arabic Literature***

There is a large bulk of medieval Arabic literature about the different and various teachings of the so-called Socrates. Among these in this paper I want to explore and examine the main quality and characteristic of their receptions of the political teachings of Socrates.

By "comparative reading" of the above mentioned literature (now available in different modern languages) we can discern that their reception of Socrates political teaching is shaped through different texts from Plato, Isocrates, and the Xenophon that was available and extant in medieval era.



In other words, through comparative reading it is possible to distinguish some "analogical correspondences" among the medieval Arabic literature about Socrates' political teachings and the specific available and extant authentic texts of the three mentioned Greek authors. Methodologically, we classify the medieval Arabic literature about the political teachings of Socrates in these two categories: a) law; and b) kingship. We explore each of them respectively.

A) Law. It seems that medieval Arabic literature reception of Socrates teachings on "law" is formed by a combination of these three interconnected points: law as tradition; *nomos* vs. *physis*; and law vs. philosophy. Perhaps we can reconstruct the logic of this interconnection in this way that law is tradition (not legislation) that is shaped without nature and our will and liberty.

B) Kingship. Here we have to form a holistic consideration of these points: politics is reduced to a form and regime called kingship and has mainly positive (education, training and doing justice) and negative (repelling of injustice, ignorance and badness) functions. Besides, kingship is contrasted with truth and the preference of the latter and avoidance of the former.

### ***Die Rezeption von Sokrates' politischen Lehren in der arabischen Literatur des Mittelalters***

Eine grosse Menge von Texten der arabischen Literatur des Mittelalters beschäftigt sich mit unterschiedlichen Lehren des sogenannten ‚Sokrates‘. In diesem Aufsatz möchte ich diese erforschen und die wichtigsten Merkmale ihrer Rezeption von Sokrates' politischen Lehren untersuchen.

Durch eine "vergleichende Lektüre" der oben genannten Literatur (jetzt auch in verschiedenen modernen Sprachen) können wir erkennen, daß ihre Rezeption der politischen Lehre des Sokrates durch verschiedene Texte von Platon und Isokrates geprägt ist, sowie von den im Mittelalter verfügbaren Werke des Xenophon. Mit anderen Worten, durch eine vergleichende Lektüre ist es möglich, einige "analoge Entsprechungen" zwischen der mittelalterlichen arabischen Literatur über die politischen Lehren des Sokrates und den erhaltenen authentischen Texten der drei genannten griechischen Autoren zu unterscheiden. Methodisch stufen wir die mittelalterliche arabische Literatur über die politischen Lehren des Sokrates in folgende Kategorien ein: a) das Gesetz, und b) das Königtum. Wir werden beiderlei separat erkunden.

A) Gesetz. Es scheint, dass die Rezeption von Sokrates' Lehren über das "Recht" in der mittelalterlichen arabischen Literatur zu einer Kombination folgender drei miteinander verbundenen Sachverhalte führt: Recht als Tradition, *Nomos* vs *Physis* und Gesetz vs Philosophie. Vielleicht können wir die Logik dieser Verbindung auf diese Weise so rekonstruieren, dass das Gesetz als eine Überlieferung (und nicht als eine Gesetzgebung) aufgefasst wird, die weder durch die Natur noch durch unser Wille und unsere Freiheit geprägt ist.

B) Das Königtum. Es soll zu einer holistischen Betrachtung folgender Sachverhalte kommen: Politik wird zu einer Form und einem Regime reduziert, das als Königtum aufgefasst wird und nimmt überwiegend positive (Bildung, Ausbildung und Recht tun) und negative (Abwehr von Ungerechtigkeit, Unwissenheit und Schlechtigkeit) Funktionen ein. Außerdem wird das Königtum mit der Wahrheit und der Präferenz des Guten sowie der Vermeidung des Schlechten kontrastiert.

**Gabriella MORETTI**, Trento

### ***La prosopopea dei Nomoi nel Critone Un'analisi delle forme retoriche e delle tradizioni letterarie***

L'allegoria delle leggi nel *Critone* è uno dei passi più celebri dei dialoghi platonici, su cui si è accumulata una vasta bibliografia che tuttavia si è concentrata in forma piuttosto esclusiva sugli aspetti ideologici e teoretici del passo. Ci si propone invece qui di analizzare gli aspetti retorico-letterari della costruzione della personificazione allegorica dei *Nomoi*, affidata completamente alla figura retorica della prosopopea: un'allegoria che si inserisce da una parte nella tradizione letteraria di personificazione del *Nomos* che risale a Pindaro e al suo *Nomos basileus*, e dall'altra mostra, coniugandosi strettamente alla personificazione della Patria ateniese, i segni del futuro progressivo fondersi del personaggio allegorico del *Nomos* patrio con la personificazione allegorica della Patria o della Città, che diverrà tanto nella *Rhetorica ad Herennium* quanto in Quintiliano il più canonico

esempio retorico di prosopopea.

Un elemento interessante relativo alla forma con cui viene presentato il discorso delle Leggi, e alle tradizioni letterarie cui esso può fare appello ed evocare nel pubblico, emerge fin dagli inizi della sezione sia attraverso il plurale stesso con cui le Leggi vengono evocate, sia attraverso il singolare «dimmi» con cui nelle prime parole Socrate viene apostrofato. Molti commentatori hanno notato infatti come l'ingresso delle Leggi e il singolare con cui esse apostrofano Socrate corrispondono rispettivamente all'ingresso del Coro in un dramma e allo staccarsi da esso del corifeo che, a nome dell'intero Coro, apostrofa al singolare il personaggio suo interlocutore. Una decisiva tradizione di cori formati da personificazioni allegoriche proveniva a Platone dalla commedia antica: basti pensare alle *Nuvole* di Aristofane o - per concetti astratti personificati - alla perduta commedia *I Demi* di cui ci rimane solo qualche frammento. È importante allora aggiungere a questo punto che il *Critone* rappresenta da questo punto di vista uno snodo decisivo in quella fusione fra commedia antica e dialogo platonico che porterà alla creazione del genere della satira menippea (ovviamente insieme al *Simposio*, per cui la connessione è ben nota): un genere del quale, come emerge con evidenza per esempio in Luciano, la coesistenza quasi statutaria di personaggi umani e personificazioni allegoriche diverrà una delle caratteristiche più rilevanti.

Di particolare interesse appare inoltre la chiusa del dialogo, dove appaiono i *Nomoi* dell'Ade, e dove l'insistenza sulla voce delle Leggi evidenzia la tecnica platonica di costruzione della personificazione attraverso la pura *sermocinatio*, senza il ricorso a forme di *Verkörperung* allegorica dei *Nomoi*. Compare inoltre nel finale, a descrivere la voce delle Leggi che ronza echeggiando nelle orecchie di Socrate impedendogli di ascoltare i consigli di fuga da parte di Critone, la metafora dei Coribanti, cui sembra nel corso dell'estasi orgiastica di udire il suono dei flauti. Pur se l'immagine dei Coribanti ricorre anche altrove in Platone, a suggerirne qui l'impiego potrebbe essere stata anche la doppia accezione, legale e musicale, del termine *nomos* (legge, ma anche pezzo musicale per citara ma anche per flauto): come i Coribanti potevano dunque credere di ascoltare *nomoi* aulodici, così Socrate ha l'impressione di ascoltare in continuazione il suono dei *nomoi* di Atene.

### ***Prosopopoeia of the Nomoi in Plato's Crito:* an Analysis of the Rhetorical Forms and the Literary Traditions**

The allegory of Laws in Plato's *Crito* is one of the most famous passages in the Platonic dialogues, on which exists a large bibliography, that is however almost exclusively concentrated on the ideological and theoretical aspects of the section.

Aim of the paper is instead to analyze the rhetorical and literary aspects of the architecture of the *Nomoi's* allegorical personification, completely based on the rhetorical figure of *prosopopoeia*: an allegory linked to an ancient literary tradition of *Nomos'* personification going back to Pindar and his *Nomos basileus*, and that at the same time anticipates, in its relationship with the joined personification of the Athenian Homeland, the subsequent increasing fusion of the *Nomos'* personification with the allegorical personification of the Homeland or the City, which became in the *Rhetorica ad Herennium* as in Quintilian the most canonical example of rhetorical *prosopopoeia*.

An interesting element about the form with which it is presented the speech of the Laws, and about the literary traditions to which it is linked and that it can evoke for the audience, reveals itself from the beginning of the section. It is the plural with which the Laws are evoked, and the singular "tell me" in their first words to Socrates. Many commentators have noted that the entrance of the Laws and their speaking to Socrates in singular person correspond to the entrance of the Chorus in a drama and to the Coryphaeus who, on behalf of the entire choir, speaks as a singular person to his interlocutor. A decisive tradition of Choruses formed by allegorical personifications came to Plato from Ancient Comedy: see Aristophanes' *Clouds*, or - for personified abstract concepts - the lost comedy *The Demi*. It is important then to add that the *Crito* is, from this point of view, a decisive stage in the fusion of Ancient Comedy and Platonic dialogue (obviously with the *Symposium*, which relevance is well known) that will lead to the creation of the literary genre of Menippean satire: a genre where, as it is evident for example in Lucian, the coexistence of human characters and allegorical personifications became one of the most relevant generic features.

Of particular interest is also the dialogue's closure, where the *Nomoi* of the Hades appear, and where the insistence on the voice of the Laws shows the Platonic technique of construction of the personification through pure *sermocinatio*, without recourse to other forms of allegorical embodiment.

In the final appears also - to describe the voice of the Laws that buzzes in Socrates' ears preventing him from listening to the advice of escape by Crito - the metaphor of Korybantes, that during their orgiastic ecstasy seem to hear the sound of flutes. Although the image of Korybantes is used elsewhere in Plato, to suggest it here may also have had a role the double meaning, legal and musical, of the term *nomos* (law, but also piece of music for *cithara* or flute): as the Korybantes believe they could listen to the sound of *nomoi* played by flutes, so Socrates has the impression of constantly hearing the voice of Athens' *Nomoi*.

### **12,20-13,00: New Books**

*Chair: Alonso de Tordesillas, Aix-en-Provence*

G. Danzig, *Apologizing for Socrates* (Lanham MD 2010) and D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge 2011). Both reviewed by **Livio ROSSETTI**, Perugia.

*Lunch*

Ground Floor, Sala Conferenze

### **15,00-17,30: Plenary Session**

*Chair: Lidia Palumbo, Napoli*

**Christopher MOORE**, University Park

#### ***Chaerephon the Socratic***

Crito aside, nobody is *depicted* in Greek literature as closer to Socrates than Chaerephon. Chaerephon receives the oracle that changes the course of Socrates' career. He initiates two critical conversations, the one with Gorgias and the one with Charmides and Critias. He is second, after Crito, on Xenophon's list of Socrates' closest and most benefited friends. Aristophanes presents him as practically co-director of the Thinkery, and he and other comic dramatists associated him with Socrates in nearly a dozen other plays.

Everyone considers Chaerephon a follower of Socrates. But of what kind? Olympiodorus calls him a "philosopher", and among the five ranked types of soul, second from the top. Olympiodorus acknowledges Chaerephon's role as competent student: Chaerephon demonstrates respect for his teacher and has acquired Socrates' way of engaging in conversation. But he also accepts Chaerephon's independence: he acts as an intermediary with Gorgias, Polus, and Callicles, and takes the lead when interacting with the youth in the marketplace.

Many contemporary commentators, however, take a dimmer view of the man. They take him to be impetuous, manic, an inept arguer, and no good foil for Socrates.

If Chaerephon is indeed silly, slow, or unstable, and yet Socrates associated with him for decades, what are the consequences for our understanding of Socrates? Is it evidence of Socrates' limited transformative effects, his susceptibility to hangers-on, his bad judgment in friend-making, or his patience and forbearance? Or are Chaerephon's personal characteristics irrelevant except for his political affiliation? Might Chaerephon's presence in *Sōkratikoí logoi* be nothing much more than proof that Socrates had at least one assuredly democratic friend, proof meant to allay suspicions that Socrates hated democratic speech-makers and loved oligarchs?

In this paper I describe (i) what we can say about Chaerephon and Socrates' relationship, and (ii) what the existence of this relationship says about Socrates and his moral-political-philosophical project. The evidence suggests a Chaerephon who is more than a parasite on or mediocre pupil of Socrates. He was a man with a developed commitment to participation in and the social organization of the philosophical life, from at least the mid-430s and probably up to the last decade of his life. His own quasi-philosophical activity helps us admit Socrates' originality and singularity while still recognizing

his participation in an otherwise autonomous Athenian intellectual community. Chaerephon's hard-to-discern relationship to Socrates - acolyte, pal, straight man, fellow administrator? - is common to others around Socrates, as we learn in, e.g., *Clitophon*; this very difficulty illuminates some of the life of Socrates the extant documentary evidence doesn't make explicit. Socrates seems to have spent much of his time listening to various forms of speech - recitations from books, public lectures, bloviators in the marketplace - and then talking with his companions about what he heard. His companions may still have let Socrates take the lead in directly confronting speakers, diagnosing their argumentative ills, and examining the consequences of their positions. But they seem also to have held their own in general conversation, observation, and inquiry.

### **Cherefonte socratico**

Se si eccettua il caso di Critone, nella letteratura greca nessun personaggio viene *rappresentato* più vicino a Socrate di Cherefonte. È Cherefonte a ricevere l'oracolo che muta il corso della carriera di Socrate. Egli dà inizio a due conversazioni cruciali, la prima con Gorgia, la seconda con Carmide e Crizia. Occupa il secondo posto, dopo Critone, nella lista degli amici più vicini e cari a Socrate stilata da Senofonte. Aristofane lo rappresenta come un vero e proprio co-direttore del pensatoio, e in una dozzina di altre Commedie di Aristofane e di altri drammaturghi egli viene associato a Socrate.

Non vi è chi non consideri Cherefonte un seguace di Socrate. Ma di che tipo? Olimpiodoro lo definisce un "filosofo", e tra i cinque tipi di anima che enumera lo colloca al secondo posto. Nella rappresentazione di Olimpiodoro, Cherefonte è un ottimo allievo: dimostra di portare rispetto al maestro e di averne acquisito la tecnica dialogica. Ma Olimpiodoro sottolinea anche l'indipendenza di Cherefonte: questi svolge la funzione di intermediario nei confronti di Gorgia, Polo e Callicle, e prende il comando delle operazioni nel momento in cui interagisce con i giovani nell'*agora*.

Molti commentatori moderni hanno invece un'opinione assai più modesta del Socratico. Essi vedono in lui un carattere impetuoso, maniaco, incapace di svolgere argomentazioni, e una pessima compagnia per Socrate.

Ma se Cherefonte fu davvero un inetto, un ritardato o anche soltanto una personalità volubile, e se Socrate scelse ciononostante di passare decenni della sua vita in sua compagnia, cosa ne consegue per la nostra comprensione di Socrate? È questo un indizio delle sue limitate capacità di trasformare gli interlocutori, del suo lasciarsi impressionare dagli adepti, della sua scarsa capacità di giudicare gli amici, o viceversa della sua pazienza e tolleranza? O dobbiamo dire altrimenti che i tratti caratteristici della personalità di Cherefonte sono rilevanti unicamente per la sua affiliazione politica? Potrebbe darsi che la presenza di Cherefonte nei *Sōkratikoí logoi* avesse il solo scopo di dimostrare che almeno uno tra gli amici di Socrate era di estrazione inequivocabilmente democratica, e che questa dimostrazione fosse volta a sedare i sospetti di un Socrate che aveva in odio i logografi democratici e amava gli oligarchi?

In questo intervento mi soffermerò (i) su quel che possiamo dire a proposito della relazione tra Cherefonte e Socrate e (ii) su quel che questa relazione è in grado di dirci a proposito di Socrate e della sua visione morale, politica e filosofica. I dati in nostro possesso propongono un Cherefonte che è ben più di un semplice parassita o di un mediocre allievo di Socrate. Almeno a partire dalla metà degli anni 430, e probabilmente fino all'ultima decade della sua vita, egli partecipava attivamente all'organizzazione sociale della vita filosofica della sua città. Questa sua attività quasi-filosofica ci aiuta a comprendere l'originalità e la singolarità di Socrate, ma allo stesso tempo ci permette di cogliere l'entità dell'apporto fornito da Cherefonte ad una comunità intellettuale ateniese per altri versi del tutto impermeabile ad impulsi esterni. È difficile stabilire in che modo Socrate considerasse Cherefonte - come un accolito, un compagno, un devoto seguace o un amministratore fidato? Tale difficoltà accomuna Cherefonte ad altri compagni di Socrate, come veniamo a sapere ad es. nel *Clitofonte*; si tratta per giunta di una difficoltà che illumina un segmento della vita di Socrate che i testi in nostro possesso non trattano in modo esplicito. Tutto lascia pensare che Socrate trascorresse gran parte del suo tempo ascoltando tutto quel che si diceva; assisteva a letture di libri, discorsi in pubblico, perfino a spettacoli di saltimbanchi - per poi discorrerne con i compagni. È verosimile che i suoi compagni si facessero guidare da lui in conversazioni *vis-à-vis*, e che in tal modo sottoponessero le loro lacune argomentative ad una diagnosi in grado di far emergere le conseguenze delle loro tesi. Sembra tuttavia che avessero anche idee proprie in tutte le loro conversazioni, osservazioni e ricerche.

***Xénophon, lecteur de Platon***

***Le Hiéron ou sur la tyrannie comme une réponse au portrait du tyran dans la République***

Nous nous proposons de montrer que le *Hiéron ou sur la tyrannie*, un dialogue de Xénophon qui met en scène Hiéron le 1<sup>er</sup>, tyran de Syracuse, et le poète Simonide de Céos discourant sur le malheur personnel d'un tyran et des possibilités de le rendre plus heureux sans changement de régime, doit être lu comme une réaction consciente et motivée à la *République* de Platon et, plus particulièrement, au célèbre portrait du tyran dans les livres VIII et IX.

Pour le montrer, nous nous engagerons dans une discussion comprenant plusieurs aspects:

En premier lieu, l'examen de ce qu'on a appelé dans l'Antiquité "la rivalité" entre Xénophon et Platon et comment ce dossier doit être relu à la lumière des connaissances actuelles et surtout de la révision du statut de Xénophon en tant que penseur politique.

En deuxième lieu, la présentation des thèmes platoniciens dans le *Hiéron*, notamment celui de l'injustice du tyran, de l'eros, du souci de la santé de l'âme, qui apparaissent discrètement aussi dans le *Hiéron* mais ne forment pas le centre de son intérêt. Le point de comparaison le plus lourd de sens entre les deux textes est le fait que Xénophon ait choisi un poète, Simonide, comme le conseiller politique du souverain, tandis que la *République* bannit tous les poètes de son Etat idéal.

En troisième lieu, l'examen du portrait de tyran platonique, un homme dégradé et fou - portrait hautement invraisemblable du point de vue historique. Comme l'a déjà souligné J. Annas dans son livre *Introduction à la République de Platon* (1981), un tyran comme celui dépeint par Platon "ne tiendrait même pas deux semaines". En face de ce portrait nous avons des tyrans historiques comme Denys l'Ancien de Syracuse qui a gouverné avec succès pendant 38 ans. A notre avis, en réponse à Platon, Xénophon a voulu présenter un tyran vraisemblable, ni fou, ni ivre du pouvoir, et, qui plus est, capable de se transformer s'il est aidé par un bon conseiller politique.

Pour que notre hypothèse de réaction xénophontique soit tenable, il est nécessaire de présenter nos résultats de la datation du *Hiéron*. Tout récemment Marta Sordi a soutenu vigoureusement que le dialogue devait être daté des années 380 et que Platon réagissait au *Hiéron*. Nous montrerons pourquoi, à notre avis, il faut revenir à l'hypothèse plus ancienne, celle d'Aalders et de Hatzfeld, et dater le texte des années 350.

En dernier lieu, nous présenterons notre vision des raisons qui ont pu motiver Xénophon d'écrire sur la tyrannie et surtout de s'opposer à Platon.

***Xenophon, Reader of Plato***

***The Hiero or Tyrannicus as a Reaction to the Portrait of the Tyrant in the Republic***

As the title announces, my objective is to show that Xenophon's *Hiero*, a vivid dialogue between Hiero I of Syracuse and the poet Simonides of Ceos about the lack of happiness of a ruthless tyrant and the possibilities of making him happier without changing the regime, must be read as a conscious and motivated answer to the presentation of tyranny in the *Republic* (books VIII and IX).

To show this, I examine several topics. Firstly, the relationship between Plato and Xenophon and the famous question of their rivalry, mentioned already by the ancient readers. The methodology of the comparison between the two must be reviewed in the light of the new historical understanding of their common background and, most of all, of the new perspectives on Xenophon as a political thinker, more independent and original than the scholars of the past century thought.

Secondly, I examine the parallels and concordances in the two texts to show how the Socratic themes that are central to the Platonic treatment of tyranny (injustice, lust, caring for the health of the soul, etc.) appear also in the *Hiero*, although do not form the core of his discussion. The most important point of comparison is the treatment of poets as wise men and the private consultants of rulers. Knowing the treatment of poets in the *Republic*, the fact that Xenophon chose the poet Simonides as the chief transformer of the regime is of crucial importance and illuminates the differences between the two approaches to politics.

Thirdly, I analyse the differences between the xenophontic and platonic portraits of the tyrant. The tyrant of Plato is a depraved madman, totally submitted to his passions, and totally implausible from a historic point of view. As Julia Annas pointed out in her book *An Introduction to Plato's Republic* (1981,

p. 304), "Plato's tyrant would not last a week". Nevertheless, both authors were very aware of historical tyrants, namely Dionysius the Elder of Syracuse who ruled with success for 38 years. I believe that Xenophon reacted to Plato's portrait with the aim of presenting a more plausible tyrant who is not a madman, and, as historical examples have shown on several occasions, is capable of rendering his authority in a stable, "kingly" fashion, which is tolerated by his subjects.

My hypothesis can only hold true if the *Republic* predates the *Hiero*. Quite recently Marta Sordi has vigorously defended the position that the dialogue must be dated around 380 BC and that Plato had read the *Hiero*. I believe, on the contrary, that we must retain, with Aalders, Hatzfeld and others, the hypothesis of a late composition around 350, and I provide new arguments for this case.

Finally, I present some reasons why Xenophon could have felt compelled to express himself on the subject of tyranny and to react to Plato.

**Franco TRABATTONI**, Milano

### ***Socrate conteso: Platone e gli stoici***

In un celebre passo del *De Oratore* Cicerone scrive che «da Socrate derivarono parecchie scuole, perché delle sue discussioni, varie, differenti fra loro e spinte in ogni direzione, ogni discepolo aveva fatto propri elementi diversi; sorsero delle famiglie, per così dire, in disaccordo fra loro, molto lontane e diverse l'una dall'altra, anche se tutti i filosofi volevano essere chiamati socratici ed erano convinti di esserlo» (III, 61). Poi Cicerone prosegue abbozzando le ben note sequenze di scuola che vanno, rispettivamente, da Socrate alla prima Accademia (Senocrate e Aristotele), da Socrate agli stoici (tramite Antistene e i cinici), da Socrate ai Cirenaici. Come è noto la critica più recente ha messo in forse la storicità di queste supposte successioni, anche per quanto riguarda il primo passaggio (ossia da Socrate alle cosiddette scuole socratiche minori). Resta tuttavia il fatto che la rivendicazione dell'eredità socratica è uno dei temi in cui maggiormente si sviluppa la polemica tra i vari indirizzi della filosofia ellenistica, in particolare tra accademici e stoici. Per un accademico, almeno nella misura in cui si professava discepolo di Platone e difensore dei suoi scritti (tale ad esempio era Arcesilao), questa ascendenza era ovviamente un fatto assodato. Ma il legame con Socrate fu invocato con forza anche dallo stoicismo. Come ha scritto Antony Long, «from Zeno to Epictetus, that is to say throughout the history of the Stoa, Socrates is the philosopher with whom the Stoics most closely aligned themselves» (*Stoic Studies*, Berkeley-Los Angeles 1996, p.16). D'altra parte, anche senza attendere il platonismo scettico di Arcesilao è ben facile vedere che Platonismo e Stoicismo sono filosofie praticamente antitetiche su tutti i temi teorici fondamentali. Per cui sorge spontanea la domanda: come si concilia tutto ciò con la comune rivendicazione del magistero socratico? Se seguiamo in senso ascendente lo schema di Cicerone, che riconduce in ultima analisi lo stoicismo ad Antistene, il problema in realtà non è così grave. Semplificando molto, si può dire che il Socrate di Antistene sia un Socrate purificato dalle dottrine epistemologiche e metafisiche che Platone in qualche modo gli aveva attribuito (dottrine che quasi certamente socratiche non sono). Per quanto riguarda invece il confronto con lo stoicismo vi sono invece numerose caratteristiche salienti del Socrate platonico le quali, per quanto siano immuni da ipoteche di carattere metafisico, sono del tutto incompatibili con lo stoicismo. Dal punto di vista epistemologico, in primo luogo, il Socrate platonico manifesta una costante sfiducia nei confronti dei sensi e in generale una cautela riguardo le possibilità della conoscenza che rasenta lo scetticismo; dal punto di vista etico, invece, il Socrate platonico mostra di ritenere assolutamente primario il *telos* della vita buona (*eudaimonia*) e non attribuisce alcun significato morale all'intenzione; ed è superfluo dire che tutto ciò mal si concilia con lo stoicismo. Come si può dunque ritenere che sia Platone sia gli Stoici potessero richiamarsi legittimamente a Socrate? Sarebbe troppo semplice, a mio avviso, adottare il punto di vista espresso da Cicerone nel passo citato, perché da qui a dire che Socrate non aveva alcuna tesi in proprio il passo sarebbe molto breve; ma sarebbe anche una conclusione inaccettabile. La mia ipotesi è che Platone abbia in un certo senso cristallizzato e purificato secondo le proprie intenzioni, fino a farne un modello ideale piuttosto coerente nella sostanza, dati storici assai più complessi, che se pure probabilmente convergevano in misura maggioritaria verso l'immagine da lui proposta, in realtà ne eliminavano la complessità, risolvendo le tensioni interne al pensiero di Socrate ben al di là della realtà dei fatti. Ora, se non è difficile constatare che tale complessità e tali tensioni risultano evidenti soprattutto dal confronto con altre fonti

relative al pensiero di Socrate (Senofonte in primo luogo), ne rimangono importanti residui anche nello stesso Socrate platonico. In questo intervento mi propongo di mettere in evidenza questo punto tramite alcuni esempi salienti.

### ***Socrates Contended: Plato and the Stoics***

In a celebrated passage from *De Oratore*, Cicero writes that “many schools of thought originate from Socrates, because from his several manifold and extended speeches, every follower made different elements his own; fellowships were born, that would disagree with each other, opposed and contrasting, though all the philosophers longed to be called Socratics and firmly believed they were”(III, 61). Cicero then goes on hinting at the well known succession of schools that went from Socrates to the first Academia (Xenocrates and Aristotle), from Socrates to the Stoics (through Anistene and the Cynics), from Socrates to the Cyrenaics. It is widely accepted that today’s critical analysis has questioned these successions’ historic relevance, also regarding the very first transition (that is, from Socrates to the so-called smaller Socratic schools). Nevertheless, the claim of belonging to the Socratic tradition represents a major dispute among Hellenistic philosophy’s several areas of study, particularly between the Academics and the Stoics. For an Academic, as long as he presented himself as a follower of Plato and an advocate for his writings (such as Arcesilao), this association was undoubtedly a true fact. But the relationship with Socrates was called upon by Stoicism as well. As Antony Long wrote, «from Zeno to Epictetus, that is to say throughout the history of the Stoa, Socrates is the philosopher with whom the Stoics most closely aligned themselves» (*Stoic Studies*, Berkeley-Los Angeles 1996, p.16). Moreover, it is clear to see how Platonism and Stoicism are antithetical philosophies regarding all fundamental theoretic issues, even without considering Arcesilao’s sceptical Platonism. So the question arises: how can all these issues find common ground about the widespread claims on Socratic teaching? If we follow Cicero’s description in an upward direction, which ultimately links Stoicism to Antistene, the problem is not that big. Simply put, it can be said that Antistene’s Socrates is a Socrates who has been cleansed from the epistemological and metaphysical principles that Plato somehow had attributed to him (principles that mostly aren’t Socratic). Regarding the comparison with Stoicism, there are many prominent characteristics of Plato’s Socrates that, though devoid of any metaphysical cultural heritage, are totally unsuitable for Stoicism. From an epistemological point of view, first of all Plato’s Socrates shows a constant distrust for the senses and in general a wariness regarding knowledge’s capacities of growth that borders on scepticism; from an ethical point of view, Plato’s Socrates shows instead how he sees as paramount the *telos* of good life (*eudaimonia*) and doesn’t give any moral meaning to intention; needless to say, all of that doesn’t relate to Stoicism in any way. How could it be believed then that both Plato and the Stoics were linked to Socrates? It would be too simple, in my opinion, to stick to Cicero’s point of view as written in the above passage, because that would lead to the assumption that Socrates did not have any personal thesis; but it would also be an unacceptable conclusion. My hypothesis is that Plato has somehow crystallized and purified historical complex facts according to his intentions, until they became a substantial ideal model; although these facts were related to the concept that he was putting forward, they actually excluded its complexity, finding a solution to Socrates’ own strains way beyond actuality. So, since it’s not difficult to prove that such complexity and strains become more and more evident by comparing them to other sources of Socrates’ thought (Xenophon above all), they remain relevant in Plato’s Socrates. During this essay, my purpose is to demonstrate this point with significant examples.

*Coffee Break*

**18,00-18,40: New Books**

*Chair: Annie Hourcade*, Rouen

V. Gray, *Xenophon* (ed.) and *Xenophon’s Mirror of Princes* (resp. Oxford 2010 and 2011).

Reviewed by **Fiorenza BEVILACQUA**, Milano.

*Dinner*

Restaurant Orso Grigio, via degli Orti 19

**Saturday 25**

Castello del Buonconsiglio, Sala delle Marangonerie, Via Bernardo Clesio 5

**9,00-11,30: Plenary Session**

Chair: **Silvia Gastaldi**, Pavia

**Olga ALIEVA**, Moskva

***Protreptic in the Socratics  
In Search of a Genre***

The scope of this paper is to enquire into the nature of the so called 'Socratic protreptic'. P. Harlich (1889) and K. Gaiser (1959) suggested that the 'Socratic protreptic' was a kind of transitional form from sophistic presentations to early Plato's dialogues. Diogenes Laertius only mentions the protreptics of Antisthenes (VP VI. 2) and Aristippus (VP II. 85), but there are two texts that came to be considered as protreptics as a result of Gaiser's *Protreptik und Paränese bei Platon: Xenophons' Memorabilia* 4.2 and the *Alcibiades* of Aeschines. These texts, along with the spurious *First Alcibiades*, were included into the protreptic corpus by S.R. Slings (1999). We argue that Gaiser's approach is somewhat problematical, since the influence of Aeschines is not beyond any doubt. In the end, we focus on differences (both in structure and in content) between the 'Socratic protreptic' and those texts that were explicitly marked as protreptic in the IV century BC (*Euthydemus*, *Clitiphon*), which brings us to the problem of genre-definition.

***Protréptico de los Socráticos  
En busca de un género***

El propósito de este informe es investigar el llamado 'protréptico Socrático'. P. Harlich (1889) y K. Gaiser (1959) indicaron que el 'protréptico Socrático' fue una forma de transición de las presentaciones sofísticas a los primeros diálogos de Platón. Diógenes Laercio sólo menciona los protrépticos de Antístenes (VP VI 2.) y de Aristipo (VP II 85.), pero Gaiser en *Protreptik und Paränese bei Platon* también considera como protrépticos el *Alcibiades* de Esquines al *Alcibiades I* y las *Memorables* de Jenofonte (IV. 2). Estos textos, así como el *Primer Alcibiades*, fueron incluidos en el corpus protréptico por S.R. Slings (1999). Sin embargo, el enfoque de Gaiser parece problemático, ya que la influencia de Esquines no está fuera de toda duda. En fin, indicamos las diferencias (tanto formales como substanciales) entre el 'protréptico Socrático' y los textos que fueron explícitamente marcados como protrépticos (Eutidemo, Clitofon), lo que nos lleva al problema de la definición del género.

**Luigi M. SEGOLONI**, Roma

***Socrate, i 'dialoghi socratici' (logoi sōkratikoī) e il genere serio-comico (spoudaiogeloion)***

Michail Bachtin ha additato nel genere letterario dei 'dialoghi socratici' il primo esempio e la prima compiuta espressione del genere serio-comico (*spoudaiogeloion*), da lui posto alla base del tipo di romanzo che avrà il suo punto di arrivo in Dostoevskij. Le categorie teorico-letterarie e letterario-antropologiche di Bachtin possono essere discutibili, valido e ineccepibile è il suo giudizio.

Teorie moderne sul genere serio-comico (cenni) e teorie antiche, implicite e esplicite (specialmente Platone, *Leggi* 817a-d e *Filebo* 48c-49c).

Presenza di elementi serio-comici nella letteratura greca da Omero a Platone: il Margite (attribuito da Aristotele a Omero), la poesia giambica, il dramma satiresco ("tragedia scherzosa", secondo la definizione di Demetrio), la commedia. Ma è con il genere del dialogo socratico, da Aristotele designato come *logoi sōkratikoī* - per noi di fatto rappresentato dai dialoghi platonici - che i due



elementi, il serio e il comico, si fondono in un composto inscindibile, sia dal punto di vista del contenuto sia da quello della forma. I *logoi sōkratikoī* come *hypomnēma* e *mimēsis* scritta del *dialegesthai* orale di Socrate. I dialoghi platonici come tragedia e commedia (*Simposio* 223d). Serio e comico nei dialoghi platonici alla luce delle categorie enunciate da Platone stesso: il serio (tragico) come “mimesi della vita più bella e più nobile” (*Leggi* 817a-d), il comico fondato sulla ignoranza di sé o sulla sopravvalutazione di sé (*Filebo* 48c-49c). La figura di Socrate “sileno” e i suoi discorsi “ridicoli” ma monumenti di virtù e i soli a possedere un pensiero (discorso di Alcibiade nel *Simposio*), come archetipo del genere *spoudaiogeloion*.

Fortuna e evoluzione del genere *spoudaiogeloion* nella letteratura greca e latina, e in particolare presso i cinici che hanno in Diogene di Sinope, “Socrate impazzito”, il loro capofila e il loro ispiratore.

### **Socrates, the ‘Socratic Dialogues’ (Logoi Sōkratikoī), and the Serious-Comic Genre (Spoudaiogeloion)**

Michail Bachtin indicated the literary genre of ‘Socratic dialogues’ as the first example and the first perfect expression of the comic-serious genre (*spoudaiogeloion*), which he posed as basis of that type of novel whose realization would be Dostoevskij’s works. Bachtin’s theoretic-literary and anthropologic-literary categories could be disputable, but his judgement is valid and unexceptionable.

Presence of comic-serious elements in Greek literature from Homer to Plato: Margites (which Aristotle attributed to Homer), iambic poetry, tragedy, satyr-drama (“playful tragedy”, according to Demetrius’ definition) and comedy. However, only within the genre of Socratic dialogue, which Aristotle called *logoi sōkratikoī*, - represented for us de facto by Plato’s dialogues - the two elements, the serious and the comic one, blend in an inseparable compound, both from the content’s and the formal point of view. The *logoi sōkratikoī* as *hypomnēma* and written *mimēsis* of Socrates’ oral *dialegesthai*. Plato’s dialogues as tragedy and comedy (*Symposium* 223d). Serious and comic in Plato’s dialogues in the light of the categories enunciated by Plato himself: the serious (tragico) as “mimesis of the most beautiful life” (*Laws* 817a-d), the comic based on the ignorance of himself or overvaluing of himself (*Philebus* 48c-49c). Socrates’ Silenus figure and his speeches, “ridiculous” but monuments of virtue and the only ones which possess a thought (Alcibiades’ speech in the *Symposium*), as archetype of the genre of *spoudaiogeloion*.

Fortune and evolution of *spoudaiogeloion* as a genre in Greek and Latin literature and especially among the Cynics, who have in Diogenes of Sinope, the “mad Socrates”, their leader and inspirer.

Fulvia DE LUISE, Trento

### **Socrate teleologo nel conflitto delle rappresentazioni**

Uno degli aspetti più interessanti della recente rinascita degli studi socratici è la possibilità di riproporre in termini nuovi la *vexata quaestio* dell’identità intellettuale di Socrate. Puntare l’attenzione sulla pluralità delle rappresentazioni socratiche, evitando il *focus* sui dialoghi platonici, significa in primo luogo porre su un piano di parità la loro testimonianza e tentare di regredire, per quel che è possibile, al di qua di quel fenomeno di oscuramento che ha cancellato gran parte della “letteratura socratica” del IV secolo, ponendo i testi platonici in una condizione di splendido isolamento come fonti della filosofia di Socrate.

Naturalmente è ben nota agli studiosi l’esistenza di altre tradizioni che si dipartono dalla comune matrice socratica e molto studiato è in particolare il ruolo che le opere di Senofonte hanno avuto, nella tradizione antica e moderna, come veicoli autonomi di un *exemplum Socratis* di alto profilo, connotato di originaria autenticità. Relativamente nuova (e promettente) mi sembra la tendenza a considerare l’insieme delle testimonianze dei socratici come l’area di un dialogo che ha un’importante posta in gioco comune (la difesa della novità intellettuale, etica e politica di Socrate *versus* la città), ma esprime, con la differenza delle rappresentazioni, conflitti e divergenze profonde sul senso dell’eredità socratica. Ripensare Socrate attraverso il gioco di specchi delle immagini, non significa allora soltanto rintracciare in esse tratti di stabilità che definiscano l’autenticità di base della figura socratica, ma far rivivere la logica conflittuale che presiede a strategie rappresentative differenti. Questa considerazione

mi porta a sottolineare l'importanza metodologica di ritornare ai dialoghi platonici attraverso una lettura intertestuale, che, individuando ben precisi punti di convergenza o di conflitto tra unità dialogiche di autori diversi, renda più perspicua la lettura del gioco platonico, nel contesto di un discorso pubblico a più voci, che coinvolge il passato e il futuro della città.

Nel quadro di questa dimensione di indagine (corrispondente alla scelta tematica del convegno di indagare *everything that is around Plato*), di particolare rilevanza mi sembra la divergenza tra Senofonte e Platone nell'attribuzione a Socrate di interessi teleologici, che rimandano da un lato allo studio dei fenomeni naturali, dall'altro alla concezione del rapporto tra divinità e mondo umano.

L'attribuzione a Socrate da parte di Senofonte (*Memorabili* I, 4 e IV, 3) di una precisa e complessa teoria teleologica, tale da svolgere un *seminal role* rispetto all'elaborazione di Aristotele, alla tradizione stoica e a Galeno, è stata di recente oggetto di attenta rivalutazione da parte di alcuni studiosi (D.N. Sedley, A. Brancacci). Sul versante platonico, spicca invece il silenzio su questa prospettiva socratica, con due significative e stridenti eccezioni: l'accento a un giovanile interesse naturalistico di Socrate (seguito dalla decisiva svolta della "seconda navigazione"), nel *flashback* autobiografico del *Fedone*; la discussione sulla pietà e il servizio dovuto agli dèi perché si possa essere loro "cari" nell'*Eutifrone*, che si conclude senza poter identificare l'oggetto della discussione.

Scopo di questa relazione è impostare il confronto tra le divergenti prospettive che emergono dalle rappresentazioni di Senofonte e di Platone, su un argomento che appare particolarmente scottante, se si considerano le accuse di empietà mosse a Socrate e l'intenzione difensiva che muove entrambi i suoi portavoce.

L'auspicio con cui si intende impostare questa ricerca è che possa seguirne un chiarimento delle strategie rappresentative, che portano Senofonte a mostrare una forte e articolata continuità tra gli interessi naturalistici, etici e religiosi di Socrate, Platone, invece, a minimizzarla, accentuando da un lato il disinteresse per la logica degli eventi naturali in sé, dall'altro gli aspetti provocatori e irrituali di Socrate rispetto alla cultura religiosa del suo tempo. Ritornando a Platone attraverso Senofonte, il *Fedone* e l'*Eutifrone* appaiono luoghi in cui si riscrive la biografia intellettuale di Socrate mediante un occultamento e una deviazione: nel primo si perdono le tracce di una teleologia socratica a base naturalistica (relegata a esperienza giovanile e esplicitamente respinta anche attraverso il rifiuto della teoria dell'anima-accordo), nel secondo si creano le condizioni per proiettare la componente teleologica e teologica della cultura di Socrate nell'artificio costruttivo del mondo umano, nella fondazione laica del pensiero della giustizia, perseguita nella *Repubblica* come un bene che prescinde dal giudizio degli dèi e dal desiderio di essere loro cari.

### ***Socrates and Teleology Conflictual Representations***

One of the most interesting aspects of the recent revival of Socratic studies is the possibility to deal with the vexed question of Socrates' intellectual identity employing new interpretative categories. By focusing on the multifaceted representations of Socrates, and avoiding to grant the Platonic dialogues an eminent position, it is possible to look at the information provided by different sources considering them as equally valid; on this basis, one can attempt at minimizing, as far as possible, the effects of an obscurantist process which made the most part of 4<sup>th</sup>-cent. Socratic literature pass into oblivion, as the Platonic texts, in their state of 'splendid isolation', were regarded as the only possible source to reconstruct Socrates' philosophical approach.

The awareness of the existence of different traditions, all developed from a shared Socratic matrix, is well known to scholars nowadays; in particular, many studies focused on the role of Xenophon's texts as testimonies which transmitted, both in ancient and modern traditions, an autonomous exemplary and high-profile image of Socrates, allegedly close to the original historical character. Relatively new and promising seems to be a tendency to consider the testimonies provided by the Socratics as a whole as an intellectual dialogue that aimed at an important and shared goal: defending Socrates' innovative intellectual approach, both on ethical and political levels, from the incomprehension of the city. This dialogue, however, and the differences among the different representations of Socrates betray conflicts and profound divergences in the interpretation of the meaning of the Socratic inheritance. Therefore, the process of reconstruction Socrates' character on the basis of such a dialogue of images entails not just outlining those 'stable' traits, which can be regarded as 'authentically' Socratic, but should rather reconstruct the intellectual disagreements at the basis of

different representative strategies. On the basis of such considerations, in this paper I wish to underline the methodological importance of reinterpreting the Platonic dialogues from an intertextual perspective, which, by identifying points of agreement and contrast with the testimony of other authors, ultimately illuminates the meaning of Plato's strategy within the context of a public debate entailing the past and the future of the city.

Within this kind of interpretative approach, which reflects the aim of this conference (i.e. examining *everything that is around Plato*), Xenophon's and Plato's conflicting positions on attributing Socrates an interest in teleological questions seems to me an interesting point to analyse, as it is connected both with the investigation of natural phenomena and with the interpretation of the relationship between the gods and human beings.

Xenophon's attribution to Socrates, in *Mem.* 1.4. and 4.3, of a specific and complex teleological theory, which would have played a *seminal role* in the subsequent elaborations of Aristotle, the Stoics and Galen, has been recently examined in detail by D. Sedley and A. Brancacci. Plato's general silence on this question is noteworthy; however, there are two significant exceptions to this silence: a passing remark, in the *Phaedo's* autobiographical *flashback*, to Socrates' juvenile interest in naturalistic inquiry, followed by the crucial turning-point of the 'second navigation'; the discussion in the *Euthyphro* of piety and the services due to the gods in order to win their favour, which comes to an end without identifying the characteristics of the object of inquiry.

The aim of this paper is to set a comparison between the divergent pictures that emerge from Plato's and Xenophon's testimonies on a particularly hot topic, considering the charges of impiety brought against Socrates and the defensive purposes of the authors. The goal of this contribution is to clarify the mechanisms of these representational strategies, which led Xenophon to outline a strong and complex continuity between Socrates' naturalistic, ethical and religious interest, while Plato is rather inclined to minimize it, emphasising on the one hand his disinterest in the logic of natural events per se, on the other highlighting Socrates' provocative and unorthodox attitude towards contemporary religious customs.

Going back to reading Plato on the basis of Xenophon, the *Phaedo* and *Euthyphro* ultimately appear as attempts to rewrite Socrates' intellectual biography by means of two processes: one that aims at hiding the traces of an alleged Socratic naturalistic teleology and links it to a juvenile phase which is explicitly rejected (e.g. by the refutation of the theory of the soul as *harmony*); a second process that establishes the conditions to repropose the theological and teleological elements of Socrates' approach in the artificial construction of human society, in a lay conception of justice that, as we are told in the *Republic*, must be pursued as a good in itself, regardless of the judgement of the gods and the human desire of being granted their favour.

## **SPEAKERS**

### **Olga Alieva**

alieva.mgl@gmail.com

Olga Alieva (1983) works on early Christian and Patristic literature, Christian rhetoric, St. Basil's writings, and philosophical proptreptic and paraenesis. She completed her MA in Classics at Moscow University and is currently working on her PhD at St. Tikhon's Orthodox University.

### **Fiorenza Bevilacqua**

fiorenza.bevilacqua@virgilio.it

Fiorenza Bevilacqua teaches Greek and Latin at the "Liceo Parini" in Milano:  
<http://www.webalice.it/fiorenza.bevilacqua/>

### **Beatriz Bossi**

beabossi@yahoo.es

Beatriz Bossi teaches Ancient Philosophy at the "Universidad Complutense" in Madrid:  
<http://fs-morente.filos.ucm.es/docentes/bossi/inicio.htm>.

### **Aldo Brancacci**

aldobrancacci@yahoo.it

Aldo Brancacci teaches Ancient Philosophy at the Università di Roma "Tor Vergata":  
<http://www.filosofia.uniroma2.it/docenti/brancacci/index.html>

### **Laura Candiotta**

candiottolaura@gmail.com

Laura Candiotta (1981) obtained her PHD in Philosophy at the *Cà Foscari* University of Venice in the 2011 with a thesis titled "Platone e la scrittura di dialoghi socratici: strategie, interlocutori, finalità" (tutors L. Brisson and L. Vero Tarca). From May 2011 she is collaborating at the research in Theoretical Philosophy at the same University. Her research focuses especially on Socrates and Plato and in Philosophical Practices.

### **Giovanni Casertano**

casertan@unina.it

Giovanni Casertano has taught Ancient Philosophy at the Università di Napoli "Federico II":  
[http://www.filosofia.unina.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=78&Itemid=103](http://www.filosofia.unina.it/index.php?option=com_content&view=article&id=78&Itemid=103).

### **Olga Chernyakhovskaya**

chernyakhovskaya@yahoo.com

Olga Chernyakhovskaya (1982) graduated at Moscow State University in Classics (2005) with a thesis on 'Xenophons Socrates and Socratica in the non-Socratic Writings of Xenophon'; she defended her PhD dissertation on 'Socrates in Xenophon: his Views on Morals, Politics and Religion' in June 2011 in Bamberg.

### **Gabriel Danzig**

Gabriel.Danzig@biu.ac.il

Gabriel Danzig teaches Classics and Philosophy at Bar-Ilan University (Israel):  
<http://www.biu.ac.il/faculty/Gabriel/>.

### **Fulvia de Luise**

fulvia.deluise@lett.unitn.it

Fulvia de Luise teaches Ancient Philosophy at the Università degli Studi di Trento:  
<http://www4.unitn.it/Ugcvp/it/Web/Curriculum/PER0000757>.

**Silvia Fazzo**

[silvia.fazzo@lett.unitn.it](mailto:silvia.fazzo@lett.unitn.it)

Silvia Fazzo is a former Research Fellow at the King's College in London:

<http://www.kcl.ac.uk/artshums/depts/philosophy/people/staff/associates/research/fazzo/index.aspx>.

**Rafael Ferber**

[rafael.ferber@bluewin.ch](mailto:rafael.ferber@bluewin.ch)

Rafael Ferber teaches Philosophy at the Universität Luzern:

[http://www.unilu.ch/deu/philosophie\\_fmmitarbeitende\\_11500.html](http://www.unilu.ch/deu/philosophie_fmmitarbeitende_11500.html)

**Agnese Gaile-Irbe**

[gaile.agnese@gmail.com](mailto:gaile.agnese@gmail.com)

Agnese Gaile-Irbe earned her MA in Classical Philology from the University of Strasbourg (2000) and another one from the University Paris IV Sorbonne (2000). She received her PhD in Classical Philology from the University of Strasbourg in 2011. Dissertation title: 'Reforming the Tyranny. A Historical Study of the Xenophon's Dialogue *Hiero or Tyrannicus*' (supervisor L. Pernot).

**Silvia Gastaldi**

[silvia.gastaldi@unipv.it](mailto:silvia.gastaldi@unipv.it)

Silvia Gastaldi teaches Ancient Philosophy at the Università di Pavia:

<http://filosofia.unipv.it/index.php?pagina=docenti&id=213>

**Luca Gili**

[luca.gili@studenti.unipd.it](mailto:luca.gili@studenti.unipd.it)

Luca Gili (1987) received his BA and MA in Philosophy from the University of Pisa, and a BA in Humanities from the Scuola Normale Superiore of Pisa. He is now a PhD candidate in Philosophy at the University of Padua and at the Katholieke Universiteit Leuven. He is mainly interested in the Aristotelian tradition from the Late Antiquity to the Middle Ages.

**Vivienne Gray**

[v.gray@auckland.ac.nz](mailto:v.gray@auckland.ac.nz)

Vivienne Gray teaches Classics and Ancient History at the University of Auckland:

<http://www.artsfaculty.auckland.ac.nz/staff/?UPI=vgra011&Name=Vivienne%20Gray>

**Aleš Havlíček**

[havlicek@oikoymenh.cz](mailto:havlicek@oikoymenh.cz)

Aleš Havlíček teaches Philosophy at the Univerzita "J.E. Purkyně" in Ústí nad Labem (Czech Republic):

<http://ff.ujep.cz/index.php/12-kpf/personalni-slozeni/39-doc-ing-ales-havlicek-phd>.

**Annie Hourcade**

[ahourcad@club-internet.fr](mailto:ahourcad@club-internet.fr)

Annie Hourcade teaches Ancient and Medieval Philosophy at Rouen University:

<http://www.eriac.fr/equipe/membres/142>.

**Dale Jacqueline**

[dale.jacquette@philo.unibe.ch](mailto:dale.jacquette@philo.unibe.ch)

Dale Jacqueline teaches Philosophy at the University Bern:

<http://www.philosophie.unibe.ch/content/institut/jacquette/cv/>.

**Claudia Lupo**

[lupo.claudia@libero.it](mailto:lupo.claudia@libero.it)

Claudia Lupo (1986) has obtained two MA degrees at the University of Bari: in Classics with a thesis on 'L' *Onomastico* musicale di Giulio Polluce' (2009), and in Ancient Philosophy with an edition of the testimonies and fragments on the ancient Greek women philosophers (supervisor F. De Martino).

**Joan-Antoine Mallet**

joan.mallet@gmail.com

Joan-Antoine Mallet (1986) is a pre-doctoral associate in philosophy at the Université Paul-Valéry Montpellier III. He has been awarded a three-years Ph.D. grant at the same University. The topic of his dissertation is: 'The notion of *théia moira* in Plato's work' (supervision: M.-P. Noël and J.-L. Périllié).

**Cecilia Miranda**

ceciliamiranda@rpd.ufmg.br

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho teaches Ancient Philosophy at the Universidade Federal de Minas Gerais in Belo Horizonte:

[http://www.fafich.ufmg.br/fil/corpo\\_docente.htm](http://www.fafich.ufmg.br/fil/corpo_docente.htm).

**Christopher Moore**

christopher.r.moore@gmail.com

Christopher Moore teaches Philosophy, Classics, and Ancient Mediterranean Studies at the Pennsylvania State University:

<http://philosophy.la.psu.edu/faculty/profiles/moore.shtml>.

**Gabriella Moretti**

gabriella.moretti@unitn.it

Gabriella Moretti teaches Latin Literature at the Università di Trento:

<http://www4.unitn.it/Ugcvp/it/Web/Curriculum/PER0004042>.

**Donald Morrison**

donaldm@rice.edu

Donald Morrison teaches Philosophy at Rice University, Houston:

<http://report.rice.edu/sir/faculty.detail?p=963DA5217B2CA62B>.

**Anna Motta**

an.motta@gmail.com

Anna Motta (1982) obtained her MA at the Università degli Studi di Napoli Federico II with a thesis in Ancient Philosophy 'Le *dissensiones philosophorum*. Gli *Academica* di Cicerone tra mondo classico e tardoantico cristiano', and is currently PhD student at the University of Salerno. The topic of her dissertation is: 'Platone demiurgo di verità. I *Prolegomena* tardo-antichi alla lettura dei dialoghi platonici' (tutors: L. Palumbo, F. Ferrari, C. Helmig). She has been *akademischer Gast* of the *Graduiertenschule für Antike Philosophie* at the *Humboldt-Universität* in Berlin.

**Michel Narcy**

michel.narcy@noos.fr

Michel Narcy has been a researcher at the CNRS Villejuif:

[http://upr\\_76.vjf.cnrs.fr/Membres/Narcy/Narcy.html](http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Membres/Narcy/Narcy.html).

**Lidia Palumbo**

lpalumbo@unina.it

Lidia Palumbo teaches Ancient Philosophy at the Università degli Studi di Napoli "Federico II":

<https://www.docenti.unina.it/curriculum/visualizzaCurriculum.do?idDocente=4c4944494150414c554d424f504c4d4c444936305234364638333953&nomeDocente=LIDIA&cognomeDocente=PALUMBO>.

**Gheorghe Pascalau**

georgepascalau@yahoo.com

Gheorghe Pascalau (1984) studied Philosophy and Classics in Bucuresti and Tübingen, where he obtained a MA with a thesis on 'Dynamis bei Platon'. Since 2011 he is a PhD student in Heidelberg, working on late Neoplatonism.

**Francesca Pentassuglio**

francesca.pentassuglio@gmail.com

Francesca Pentassuglio (1987) studied Philosophy at the Università di Roma “La Sapienza”, where she obtained a MA with a thesis on ‘Eros, bellezza, filosofia: il simposio socratico tra Platone e Senofonte’ (supervisors E. Spinelli, A.M. Ioppolo). Now she attends a Ph.D. at the same University.

**Livio Rossetti**

livio.rossetti@gmail.com

Livio Rossetti has taught Ancient Philosophy at the Università di Perugia:  
<http://www.rossettiweb.it/livio/>.

**Luigi M. Segoloni**

luigimaria.segoloni@uniroma1.it

Luigi M. Segoloni teaches Greek Literature at the Università di Roma “La Sapienza”:  
<http://w3.uniroma1.it/lettclass/dynamic/teach00004.htm>

**Alessandro Stavru**

a.stavru@virgilio.it

Alessandro Stavru has taught Ancient Philosophy at the Università di Napoli “L’Orientale”, and is currently *Humboldt-Stipendiat* in Würzburg:

[http://docenti2.unior.it/index2.php?content\\_id=20785&content\\_id\\_start=1&parLingua=ENG](http://docenti2.unior.it/index2.php?content_id=20785&content_id_start=1&parLingua=ENG).

**Alonso de Tordesillas**

alonso.tordesillas@univ-provence.fr

Alonso de Tordesillas teaches Ancient Philosophy at the Université de Provence Aix-Marseille 1, where he is the head of the *Institut d’Histoire de la philosophie* and Director of the *Centre d’études sur la pensée antique “kairos kai logos”*: <http://sites.univ-provence.fr/ihp/>.

**Franco Trabattoni**

franco.trabattoni@unimi.it

Franco Trabattoni teaches Ancient Philosophy at the Università Statale di Milano:  
<http://dipartimento.filosofia.unimi.it/index.php/franco-trabattoni>

**Mauro Tulli**

m.tulli@flcl.unipi.it

Mauro Tulli teaches Greek Literature at the Università di Pisa:  
<http://unimap.unipi.it/cercapersone/dettaglio.php?ri=4689>

**Anna Usacheva**

graecolatinum@gmail.com

Anna Usacheva (1985) works on Patristics, Christian theology, ancient Greek philosophy (especially Platonism), and teaches methodology and practical teaching of Latin and Greek. She completed in 2011 her MA at St. Tykhon’s University Moskow with a thesis on St. Gregory of Nazianzus’ *Contra Julianum Imperatorem*. She has been Assistant Professor of Christian Theology and History of Christian Church at the Ryazan State University

**Mostafa Younesie**

younesie@modares.ac.ir

Mostafa Younesie teaches Intercultural Comparative Classical and Medieval Political Philosophy at the Tarbiat Modares University in Tehran:

[http://www.modares.ac.ir/en/Schools/hum/Academic\\_Staff/~younesie](http://www.modares.ac.ir/en/Schools/hum/Academic_Staff/~younesie)

**Ugo Zilioli**

zilioliu@ireland.com

Ugo Zilioli has a European research grant on the Socratic Schools at the University of Pisa:  
<http://pisa.academia.edu/UgoZilioli>.

## GRANTS

The organising committee was able to grant a room and free attendance to *Socratica III* to three young and promising participants. Here are their CVs.

### **Maria Consiglia Alvino**

consiglia.alvino@virgilio.it

Maria Consiglia Alvino (1987) has obtained a BA and a MA degree in Classics at the University of Naples "Federico II", respectively with theses on 'Xenophon's *Symposium*: Issues and Proposal for a Philosophical and Literary Reevaluation' and 'The Imperial Ideology in Synesius Cirenaicus' *De Regno*'. Currently she is Erasmus student in Tübingen, Germany.

### **Melanie Lucciano**

luccianomelanie@yahoo.fr

Melanie Lucciano (1983) obtained a Maîtrise and a Master 2 in Classics at Paris-Sorbonne University with thesis respectively on 'Socrate chez Cicéron' and 'Socrate chez Sénèque' (tutor M. Carlos Lévy). She is currently working on her PhD in Latin Literature (to be discussed both at Paris-Sorbonne and Torino University). The title of her dissertation is: 'La figure de Socrate dans la pensée littéraire et philosophique à Rome de la fin de la République à la fin de l'Empire'.

### **Paolo Vanini**

paolovanini86@gmail.com

Paolo Vanini (1986) has obtained a BA degree in Classics at the University of Verona with a thesis on 'An androgynous in the Babel's tower' (tutor Linda Napolitano). He is currently a guest student of the "Collegio di Merito Bernardo Clesio" in Trento, working at his Master thesis on 'Philosophy and Languages of Modernity'.



**A POEM**

**CHRISTOS EVANGHELIΟΥ'S 'ΣΩΚΡΑΤΗΣ'**

## Σωκράτης

Την είδε τη ζωή σαν κωμωδία,  
καθόλου δεν την πήρε σοβαρά,  
ρωτήματα την ρώτησε ποικίλα,  
απάντηση δεν έλαβε καμιά!

Τα πλούτη, των πολλών οι φλυαρίες,  
που πιάνουν Σοφιστές σαν τα πουλιά,  
τιμές, ζητωκραυγές κακών κηφήνων,  
Σωκράτη δεν του πήραν τα μυαλά.

Του Σάτυρου φορώντας προσωπείο,  
τη γλώσσα την χειρίστηκε καλά  
και τράβηξε την προσοχή των νέων,  
των Αθηναίων έγινε βορά.

Των λόγων το διάλογο που φέρνει  
ζαλάδα στο κεφάλι και κινεί  
το μίσος για τον άνθρωπο που κάνει  
πως δε γνωρίζει κείνο που ζητεί.

Ο Μέλητος με άλλους πατριώτες,  
χωρίς αιδώ και δέος θεϊκό,  
καταγγελίας σκάρωσαν τη δίκη,  
Σωκράτη τον κηρύξαν άθεο!

Διαφθορέα νέων της Αθήνας,  
στα χέρια τους το μέλλον που κρατούν  
της πόλης, με βαρβάρους πολεμώντας  
Ηγήτορες Ελλήνων να γενούν.

Ούτε τη δίκη σοβαρά την πήρε,  
ματαία Ερμογένη συμβουλή,  
θανάτου φόβος δεν πτοεί τον άνδρα,  
που λύτρωση στο θάνατο ζητεί.

Αν αρετής τη φορεσιά φοράει,  
θάνατος δε φοβίζει την ψυχή,  
πανέτοιμη για το ταξίδι κείνη,  
μελέτη του θανάτου κι η ζωή.

Μακάριος ο δάσκαλος που βρήκε  
σοφίας εραστή και μαθητή,  
με την αξία Πλάτωνος που ξέρει  
αθάνατη να κάνει την ψυχή!

## Socrates

He saw life as if it were comedy,  
Taking it seriously not even once,  
Asking everyone all kinds of questions,  
Receiving answers not even from one!

The wealthy snobs and the babbling masses,  
Who latched onto Sophists like hungry birds,  
Who applauded and honored worthless drones,  
Couldn't pierce Socrates' mind with their words.

Like a satyr hiding behind a mask,  
He wielded his beautiful language well  
Attracting attention from Athens' youth  
Who had been paralyzed by social spells.

Working only with words and ideas  
He set spinning the minds of pompous men,  
And drew hatred because he dared admit  
That he didn't know things beyond his ken.

Young Meletus and his patriot friends,  
Lacking shame and divine reverence,  
Brought him to trial on sarcastic charges,  
Declaring Socrates was atheist!

They said he corrupted Athens' young men,  
Who held the city's future in their hands,  
As barbarians clamored at her gates,  
They'd be the ones to save Hellenic lands.

Not even the trial was serious to him,  
He found useless Hermogenes' advice,  
Grim death does not intimidate the man,  
Who seeks deliverance from his own life.

As long as it wears its virtue as armor,  
Death cannot frighten a strong healthy soul,  
It waits patiently for its trip to death,  
Ready and willing to pay Charon's toll.

Fortunate is the teacher who has found  
A lover of wisdom and of learning,  
A student with Plato's understanding,  
To satisfy his soul's deepest yearning!

**Christos Evangeliou**  
*Towson University, January 2012*

