

*Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, edited by Livio Rossetti and Alessandro Stavru, Editori Levante, Bari, p. 353.

Gli Atti del convegno di Napoli dedicato alla questione socratica con il titolo: *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, curati da Livio Rossetti e Alessandro Stavru, dagli Editori Levante di Bari, pubblicati recentemente, fanno seguito ad una precedente pubblicazione (*Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*) che raccoglie gli Atti del primo convegno sullo stesso tema, anch'essi curati dagli stessi studiosi ed editi ancora da Levante.

Il senso di questi convegni ci è spiegato dallo stesso Rossetti, che ne è

stato il promotore: “Con queste sessioni sulla “Letteratura socratica antica” – un appuntamento sperabilmente complementare rispetto agli ormai affermati *Symposia platonica* triennali – si è inteso creare una sorta di periodico *forum* in cui sviluppare la ricerca sui compagni di viaggio di Platone e, al tempo stesso, elaborare e confrontare proposte di assestamento del nostro modo di rappresentarci la stagione “eroica” dei dialoghi socratici, ossia la fase in cui i Socratici si affermarono come esponenti di un modo innovativo di *philosophēin*” (p. 18).

Come spiega ancora Rossetti (*ibid.*) e come riprende, allargando, Stavru nella “Introduction” a *Socratica 2008*, si tratta, per un verso, di riconsiderare il senso e il valore dei *logoi sokratikoi*, e, per altro, di rivedere il ruolo, il pensiero e la personalità dei cosiddetti “Socratici minori”.

*Socratica 2008* si apre con una “Introduction”, la cui prima parte (pp. 11-46), a cura di Alessandro Stavru, sviluppa lo *status quaestionis* incentrato sugli studi più recenti con una ricchezza di informazioni bibliografiche e con una ammirevole analisi critica dei diversi, e talora contrapposti, indirizzi. Si apprezza, in particolare, l’idea di riferire in nota i titoli dei contributi delle collezioni e degli Atti dei congressi, così come anche l’idea di affiancare all’excursus generale la trattazione dei singoli contributi socratici. È, infatti, passata in rassegna la letteratura riguardante il rapporto di Socrate con Aristofane, Euripide, Antistene, Fedone, Euclide. Due sezioni particolarmente puntuali sono dedicate alla riscoperta di Senofonte come fonte attendibile, e a Platone. Infine vengono delineate con chiarezza le nuove tendenze interpretative proposte dagli studiosi contemporanei che rifiutano il modello evolucionista proposto da Gregory Vlastos, insieme ad altre che, invece, si sviluppano a partire da questo. Un’attenzione particolare è riservata agli Atti del Convegno di Aix-en-Provence del 2003, *Xénophon et Socrate*, a cura di Michel Narcy e Alonso Tordesillas, pubblicati da J. Vrin a Parigi nel 2008, e al Seminario palermitano del 2006, *Il Socrate dei Dialoghi*, a cura del sottoscritto, pubblicato da Levante a Bari nel 2007.

Il volume si articola in quattro sezioni (I – *The First Generation* (L. Rossetti – N. Notomi – A. Brancacci – D. Plàcido); II – *Plato* – (L.A. Dorion – W.O. Kohan – L. Palumbo – G. Cornelli & A.L. Chevitarese); III – *Xenophon* (D. Morrison – A. Stavru); IV – *Nachleben* (M. Erler – G. Ranocchia – M. Narcy); *In memoriam*, ricordo di Mario Montuori a cura di A. Montano) i cui articoli si rivelano di grande interesse sia filosofico, sia filologico. Con il suo contributo, che apre la raccolta, Livio Rossetti (*I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’*) tenta di darci “*per summa capita*”, com’egli dice, “lo schema di una nuova ‘storia naturale’ della nascita della filosofia in Grecia”. Inizia con il dire che “Quando si parla di ‘primi filosofi’ si suole pensare ai Presocratici, ma si tratta di una terminologia impropria da molti punti di vista. Infatti sappiamo bene – dice Rossetti – che i Presocratici non

si considerarono filosofi, non seppero di esserlo e non furono considerati tali dai loro contemporanei. Fin verso gli ultimi decenni del V secolo – continua – il termine filosofia (o filosofo) ebbe una circolazione molto limitata (sono documentate meno di dieci occorrenze), mentre divenne di uso corrente negli anni in cui si verificò la fioritura dei dialoghi socratici, ossia nei decenni immediatamente successivi al 399 a.C. (346 occorrenze in Platone, 87 occorrenze in Isocrate, 18 in Senofonte)” (p. 59).

Dopo l'exkursus su Eraclito, Ippocrate, Aristofane, Erodoto, Gorgia, Prodicò, Antifonte, Senofonte e Platone, l'autore osserva che “Furono dunque i Socratici a fare, per primi, un uso ampio della nozione di filosofia/filosofo. Essi trattarono il loro maestro come un filosofo, inclinarono a considerare se stessi filosofi e furono sostanzialmente d'accordo nel caratterizzare come filosofici gli interessi primari che animarono l'azione di Socrate, il tipo di eccellenza che veniva consciamente perseguita nella cerchia socratica e così pure l'argomento dei dialoghi che essi si dedicarono a ricreare” (p. 63).

Il contributo di Aldo Brancacci (*Sull'etica di Antistene*) si segnala per la completezza e accuratezza dell'analisi storico-critica che mette a fuoco lo “strettissimo nesso che unisce la dialettica e la logica, da un lato, e l'etica dall'altra” (p. 101), che si sintetizza nel rapporto *oikeion-allotrion*. “Questa distinzione – dice Brancacci – si sostituisce a quella, tradizionale, tra vero e falso, nel primo ambito, e si aggiunge e sovrappone a quella tra bene e male, nel secondo” (p. 101). Il tema del contributo si dispiega entro una prospettiva che mira a evidenziare “con una certa chiarezza il carattere positivo e fortemente assertorio del pensiero morale di Antistene, un carattere per il quale il suo Socrate sarà recepito e accolto dallo stoicismo, mentre al Socrate platonico, passato al vaglio di un'interpretazione che trasformerà, brutalmente, la sua aporesi in *epoche*, si richiamerà Arcesilao” (p. 112).

Il testo è molto articolato e complesso, accenno soltanto a qualche tema. Ho trovato molto interessante la convergenza tra Antistene, Platone, e, per certi versi, anche Senofonte relativa alla identità tra *agathon* e *kalon*, e tra *kalon* e *aischron*: “è la posizione di questo secondo ordine di relazione – dice Brancacci – che propriamente definisce l'etica socratica, salvaguardando l'assolutezza del valore morale e stroncando alla radice ogni deviazione relativistica o peggio ancora immoralistica” (pp. 101-105); ma è soprattutto la sezione dedicata all'analisi della virtù come fine dello *zēn* (pp. 105-109) che vorrei sottolineare. Qui, attraverso la lettura dell'appendice al libro VI delle *Vite* di Diogene Laerzio, è messa in rapporto “la *koinonia* tra Cinismo e Stoicismo” e, attraverso la comparazione delle attestazioni dei vari testimoni (Stobeo, Clemente Alessandrino, Teodoreto, oltre a Diogene Laerzio), si evidenzia che “la virtù è delle opere” e che la verità implica anche il “valere” (p. 113).

Su questo rapporto con lo stoicismo segnalo anche il contributo di G.

Ranocchia: *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo* (PHerc. 1008, coll. 21-23), ove, a mio avviso, si trovano delle pagine meritevoli di attenzione.

Lidia Palumbo (*Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133ac*) propone una nuova lettura dell'analogia tra l'occhio che vede se stesso e l'anima che conosce se stessa nell'*Alcibiade I*. La studiosa parte dalla supposizione che soltanto le ultime pagine esprimerebbero il pensiero genuinamente platonico, mentre il resto del dialogo sarebbe inautentico. Attraverso l'analisi del testo, perviene ad un ribaltamento dell'interpretazione tradizionale che identifica la conoscenza dell'anima con il dialogo intersoggettivo tra due anime contrapposte in modo frontale, in analogia all'occhio che si vede in un altro occhio che gli sta di fronte, a favore della riflessione che l'anima svolge con se stessa un dialogo silenzioso. Nel testo non ci sarebbe nessuna traccia che coinvolga un'"altra" (*allē*) anima. A conferma cita *Thet.* 189e4-190a7, *Sph.* 163e3-164b1, e *Phil.* 38e1-4. Osserva infatti: "In questo passo l'anima si configura come l'in sé dell'anima, o, con ciò che è lo stesso come l'anima dell'anima: ciò che le consente di sapere. Guardando a questa sua parte divina, ogni anima potrà conoscere se stessa. [...] Quando il sapere di cui si parla non è un sapere sull'altro ma un sapere sul sé, [...] allora il sapere è autoriflessivo, è un sapere che può avvenire solo psichicamente, perché il vedere fisico (l'occhio o lo specchio) non sono capaci di autoriflessione, ma solo di riflessione dell'altro, di ciò che è frontale: un occhio ha bisogno di un altro occhio per riflettere se stesso, invece un'anima – è questo il punto che intendo più di ogni altro sottolineare – non ha bisogno *necessariamente* di un'altra anima per conoscere se stessa" (p. 193, n. 24).

L'interpretazione di Lidia Palumbo mi sembra davvero suggestiva e bene argomentata sulla lettura del testo, tuttavia io credo che la frontalità esterna all'anima, suggerita con enfasi dall'analogia della visione dell'occhio (*paradeigma... monon*, 132d3) non possa essere sottovalutata.

Giuseppe Mazzara