

MARTINO PINTUS

POLITIKE TECHNE IN PLATONE

Dialogo, pratica filosofica,
condotta di vita

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



MARTINO PINTUS

Politike techne in Platone

Dialogo, pratica filosofica, condotta di vita

prefazione di DIEGO ZUCCA

DOXAI

Questo volume è stato pubblicato col contributo del Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma sul Progetto di Ateneo 2023 “Language and Cognition: insights for a Semiotic Theory of Memory” e nell’ambito delle ricerche condotte all’interno del Progetto PRIN 2022 PNRR “The Fragility of Athens: The Greek philosophers’ Criticism of demokratia as an Opportunity to Rethink Democratic Citizenship”, codice P20225XC3K.

tab edizioni

© 2026 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione maggio 2026
ISBN versione cartacea 979-12-5669-389-4
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-390-0

Indice

- p. 9 Prefazione di Diego Zucca
15 Introduzione
- 23 Parte I
Il *Protagora*
- 1.1. Una definizione contesa, 23
 - 1.2. Socrate, Protagora e il Socrate di Platone nel *Protagora*, 26
 - 1.3. Il desiderio di Ippocrate, 30
 - 1.4. L'esame di Ippocrate (311a - 312b), 33
 - 1.5. L'esame di Ippocrate (312b - 314c), 38
 - 1.6. Una duplice considerazione della virtù, 41
 - 1.7. Chi è l'ἀγαθὸς πολίτης?, 46
 - 1.8. L'accusa di Socrate: la non insegnabilità della virtù (319a - 320c), 50
 - 1.9. La difesa di Protagora: il mito (320c - 322d), 55
 - 1.10. La difesa di Protagora: il λόγος (323c - 324d), 60
 - 1.11. La difesa di Protagora: il λόγος (324d - 328d), 64
 - 1.12. Il carme di Simonide, 73
 - 1.13. Il carme di Simonide: l'interpretazione di Protagora, 75
 - 1.14. Il carme di Simonide: l'interpretazione di Socrate, 80
 - 1.15. L'insegnabilità della virtù in forma di τέχνη, 84
- 91 Parte II
Il *Gorgia*
- 2.1. Dalla retorica al modo di vita, 92
 - 2.2. La conversazione con Gorgia: le definizioni di retorica, 96

- 2.3. La conversazione con Gorgia: quale δύναμις per la τέχνη?, 100
- 2.4. La conversazione con Gorgia: la costruzione della contraddizione in Gorgia, 106
- 2.5. La conversazione con Gorgia: la premessa della contraddizione, 110
- 2.6. Un cenno al *Fedro*, 113
- 2.7. La conversazione con Polo: l'abbandono dell'ambiguità, 118
- 2.8. La conversazione con Polo: una nuova definizione di retorica in un sistema di analogie, 123
- 2.9. La conversazione con Polo: la cosa stessa di una τέχνη, 126
- 2.10. La conversazione con Polo: l'equazione βούλησις, δύναμις, τέχνη, 133
- 2.11. La conversazione con Callicle: la transizione al problema del modo di vita, 140
- 2.12. La conversazione con Callicle: la difesa del campo politico corrente da parte di Callicle, 142
- 2.13. La conversazione con Callicle: il gioco seduttivo del λόγος retorico e di quello filosofico, 146
- 2.14. La conversazione con Callicle: la ricerca di una vera retorica, 149
- 2.15. La conversazione con Callicle: lo statuto della vera retorica e la πολιτική τέχνη, 154

p. 161 Parte III

L'*Eutidemo*

- 3.1. L'introduzione al dialogo (271a - 272d), 162
- 3.2. Quale σοφία per quale φιλοσοφία? (272e - 278e), 165
- 3.3. Il risultato della prima esibizione eristica (277d - 278e), 170
- 3.4. Virtù e felicità nell'esempio di discorso protrettico secondo Socrate (278e - 282d), 175
- 3.5. L'argomento protrettico (278e - 282d), 179
- 3.6. L'acquisizione di ἐπιστήμη e l'articolazione protrettica della filosofia (288d - e), 184
- 3.7. Un'ἐπιστήμη in cui coincidano uso e produzione (288e - 289c), 187

- 3.8. L'arte di produrre discorsi, l'arte strategica e i dialettici
(289d - 290d), 191
- 3.9. La πολιτική τέχνη e il labirinto (290e - 293a), 195

p. 203	Nota conclusiva
205	Bibliografia
219	Indice degli autori antichi
221	Indice degli autori moderni
225	<i>Index locorum</i>

Prefazione

Questo libro riguarda l'arte o tecnica politica (*politike technē*) in Platone. Per esplorare il significato, il ruolo teorico e il contenuto di questa rilevante nozione, Martino Pintus si concentra soprattutto su tre dialoghi in cui l'espressione è utilizzata e il relativo concetto è esplicitamente tematizzato: il *Protagora*, il *Gorgia*, l'*Eutidemo*.

Si tratta di uno studio profondo e ben condotto, dagli esiti originali, su un tema decisivo che in questa brevissima presentazione può essere solo rapidamente richiamato per sommi capi.

Come può essere individuata e caratterizzata un'arte o tecnica politica? L'aspetto più problematico e controverso di tale questione, che l'autore esplora con particolare acume critico, è quello del rapporto fra arte politica e scienza filosofica.

Come è noto, soprattutto nei dialoghi platonici del periodo giovanile il termine *technē* e il termine *epistēmē* tendono a sovrapporsi e si presentano come pressoché intersostituibili in ogni contesto rilevante: l'uso induttivo degli esempi delle arti/tecniche che Socrate reiteratamente ripropone in ambito di indagine epistemologica, comprova questa connessione semantica e concettuale; se è vero che quest'ultima affonda le proprie radici in usi arcaici e rimanda a contesti in cui una dimensione non applicativa del sapere era ancora lungi dall'esser enucleata, è anche vero che proprio l'istituzione di una analogia fra tecnica e conoscenza possiede, in Platone, anche una componente implicitamente contrastiva, perlomeno in casi specifici come quello della ricerca e della caratterizzazione di un'arte o tecnica politica: né il suo oggetto né il suo metodo sono immediatamente accessibili, come, po-

niamo, le scarpe e i relativi modi di produrle per la calzoleria, o come i tavoli, le sedie e i relativi modi di lavorare il legno per la falegnameria, e così via. L'eccedenza del nostro caso rispetto agli esempi tipici adottati da Socrate, è anzitutto un'eccedenza connessa allo speciale *tipo di sapere* che è o dovrebbe essere incorporato in questa arte o tecnica straordinariamente importante quale è quella politica: dunque una *techne* speciale e problematica da caratterizzare, tanto quanto problematica da individuare è la *episteme* correlativa che dovrebbe controllarla e informarla. Cosa deve *saper fare* l'esperto di arte politica, e cosa deve *sapere*? E non sussiste forse uno scarto abissale fra questo sapere e l'eventuale saper fare cui il primo dovrebbe condurre? Se risulta naturale pensare alla *Repubblica* e alla centralità di questo problema entro il quadro del modello 'epistocratico' lì elaborato da Platone, altrettanto importante è inquadrare quel problema teorico a partire dalla riflessione platonica precedente, considerando – come brillantemente riesce a fare Pintus – i modi in cui tale tema emerge e si configura nei dialoghi che precedono il periodo della cosiddetta maturità.

La problematicità di una pur necessaria convergenza fra il filosofico e il politico, è un tema che Platone doveva inevitabilmente ereditare dal suo maestro, per poi riconfigurarli con una inedita radicalità in modo da trascendere – ma insieme inverare – la lezione più profonda di Socrate. La vita declinata secondo il logos filosofico, nell'esperienza di Socrate, è apertura incondizionata allo 'spazio delle ragioni', è una vita che fa della stessa pratica discorsivo-argomentativa lo strumento essenziale della ricerca, della comunicazione, dell'essere al mondo insieme agli altri; pur implicando, questo insolito dialogare, anche una profonda 'solitudine' rispetto alla comunità politica e alla ordinaria compromissione dei cittadini con gli affari della Città, esso è pratica pienamente politica e apre la possibilità di un nuovo, inedito incontro con la comunità: un potenziale incontro che però è anche apertura al rischio di indugiare in un altrove incomprensibile, persino di risultare portatore di una minacciosa destabilizzazione, di mancare la possibilità di una benefica trasformazione individuale e sociale a causa di una sorta di eccesso di alterità: come un medico la cui cura fosse talmente ignota e imperscrutabile ai pazienti, da farlo

scambiare per potenziale avvelenatore. Socrate fallisce nel rapporto con la Città, e l'elaborazione di siffatto fallimento da parte di Platone passa per una rivisitazione del rapporto fra filosofia e politica, che pure resta intrinsecamente problematico, non solo dal punto di vista della politica, ma anche da quello della filosofia stessa.

Socrate professa di ignorare pressoché tutto ciò di cui parla e intorno a cui argomenta, eppure identifica virtù e conoscenza, e parla, pensa e agisce con quella radicalità che solo un logos filosofico incrollabile può consentire; resta enigmatico quale sia quell'*altrove* cui Socrate accede in forza del logos filosofico, e che determina la sua quasi sovrumana radicalità etico-esistenziale, nonostante quest'ultima conviva con quell'umiltà epistemica di cui egli reiteratamente fa professione. Già in questo contrasto alberga una tensione fra teoria e prassi, si presenta uno scarto, che la rivisitazione platonica del socratismo riconfigura in altri termini ma non riesce a eludere o a oltrepassare: la determinazione di questo altrove in termini metafisici ben più articolati, lascia irrisolto il problema di come una conoscenza teoretica di questa dimensione possa declinarsi in prassi e in tecnica entro la torbida contingenza dei contesti mondani, entro la vicenda delle dinamiche concrete della società e del potere. Lo scarto fra l'enigmatica forma del Bene, assoluto modello normativo, e la dimensione empirica del condizionato e claudicante bene umano, si accompagna allo scarto fra la conoscenza del primo e il presunto possesso, da parte di chi sarebbe massimamente atto a governare, di una tecnica per realizzare il secondo in un contesto in cui esso è assente.

Tornando all'esperienza di Socrate e alla tensione etica ed epistemologica sopra ricordata: *cosa sa*, Socrate? C'è qualcosa che egli sa, posto che suole sostenere di ignorare quasi tutto?

A mia memoria, ci sono soltanto tre luoghi in cui il Socrate platonico si auto-attribuisce il pieno possesso di un'arte o di un sapere, dismettendo eccezionalmente la consueta umiltà epistemica e la correlativa professione di ignoranza: nel *Gorgia*, egli si auto-definisce il solo vero detentore della *tecnica politica* fra i greci e fra i contemporanei (*Gorg.* 521d5-7); nel *Simposio*, invece, si autodescrive come possessore di conoscenza delle *cose d'amore* (*ta erotika*, *Symp.* 201D),

per averle imparate dall'insegnamento della sacerdotessa Diotima; nel *Teeteto*, infine, sostiene di possedere la *tecnica maieutica*, la capacità di far partorire, lui che pure è sterile, le anime altrui (*Theaet.* 146a-151e). Tre affermazioni che producono stupore e paiono deliberatamente volte a spingere i lettori e le lettrici dei dialoghi a riflettere profondamente sulle ragioni di una tale eccezionalità.

A ben vedere, si tratta di tre casi o ambiti molto simili: la tecnica politica di Socrate non è altro dalla sua attività critico-dialettica, dalla sua comunicazione razionale, orientata al vero e al bene degli interlocutori; tale attività discorsiva è profondamente politica, giacché instilla germi di capacità critica e autocritica nelle anime dei partner dialogici, ingenera una catarsi dal falso poiché facendo uso del metodo confutativo ne trasmette il corrispettivo *habitus* all'interlocutore, e fortifica nell'altro la capacità di comprendere e di comprendersi, soprattutto contribuisce a far germogliare e fiorire la virtù (che sappiamo essere indissociabile da ragione e conoscenza, al punto da identificarsene, secondo il cosiddetto 'intellettualismo socratico'): cosa c'è di più politico, e politicamente rilevante, di questa attività? La politica è l'ambito in cui ne va del bene dei cittadini e della comunità, ha evidentemente a che fare con la virtù così come con la capacità di giudicare e discriminare.

E anche l'amore di cui Socrate nel *Simposio* afferma di aver conoscenza, grazie all'insegnamento della sapiente Diotima, è quel desiderio di partorire nel bello, che si realizza soprattutto nel rapporto dialogico, foriero di figli ancor più significativi di quelli biologici: figli spirituali o intellettuali, idee, conoscenze, ma anche virtù. L'attività discussiva di cui Socrate ha fatto la cifra della propria esistenza, si materia di atti d'amore, è essenzialmente erotica e come tale è profondamente politica. Orientato come è alla verità e alla sua condivisione, nonché al bene e alla virtù, l'eros filosofico, che Socrate infaticabilmente pratica al punto da morirne, e di cui egli stesso finisce per essere prosopopea nel *Simposio*, non è alcunché di diverso dalla tecnica politica di cui, enigmaticamente, si dichiara pressoché l'unico possessore nel *Gorgia*.

Quanto alla tecnica maieutica, non è un caso che la stessa immagine del parto la definisca così come definisce l'eros: la maieutica è proprio

quella capacità di far partorire le anime altrui attraverso la stimolazione critico-dialogica, che è forma superiore di relazione erotica e, di nuovo, esibisce una dimensione etica e soprattutto politica. Pertanto, si potrebbe pensare che in fondo, Socrate *sa (episteme)* e *sa fare (techne)* solo una cosa: è capace di far partorire le anime, di migliorarle in senso etico e cognitivo attraverso la pratica del dialogo critico-razionale, e questa relazione discussiva orientata al vero e al bene è eminentemente erotica e al tempo stesso politica. L'erotica, la maieutica e la politica si intrecciano costituendo tre declinazioni di una sola sapienza o capacità, quella in cui Socrate eccelle e di cui egli nutre i cittadini e la Città.

Come afferma Pintus, «Platone deve prima mancare la politica, per incontrare la filosofia». La vicenda del suo maestro Socrate è eloquente a tal riguardo: l'etica socratica si declina secondo il logos filosofico, ma lo fa attraverso una sorta di alienazione dalla politica intesa nel senso più ordinario e mondano; la celebre atopia di Socrate è anche connessa a questo paradossale rapporto con la Città, Socrate è un corpo allotrio nella Città, se ne distanzia, come se la vita informata al logos filosofico fosse una vita aliena, un esser fuori dalla politica intesa come gestione degli affari della Città: la goffaggine di Socrate in questo ambito è comprensibile, giacché egli abita un mondo superiore, di cui poco e nulla sa chi lo irride per la sua stravaganza nei discorsi e nei comportamenti. Ma chi lo irride ne è anche turbato, poiché quel mondo superiore è anche criterio che misura la pochezza di questo mondo e la reale inadeguatezza etica e cognitiva di chi, in questo mondo, ritiene di eccellere o di valere.

Come ben chiarisce la cosiddetta Digressione del *Teeteto*, il filosofo è sempre *altrove*, solo il suo corpo alberga letteralmente nella Città. Ma proprio in forza di questo distanziamento, il sapere filosofico recupera la dimensione della politica a un livello più profondo, e diventa attività essenzialmente politica, ridefinendo la stessa categoria del 'politico' come tale: nel caso di Socrate, fino alla fedeltà più estrema alla Città stessa e alle sue leggi, letteralmente fino alla morte; il filosofo deve onorare il proprio debito nei confronti dell'ordine politico, cui anch'egli deve la propria esistenza, anche quando questo ordine politico è distorto e sfigurato dall'ingiustizia. Ma anche que-

sto estremo atto è radicalmente politico, illumina un diverso senso dell'agire nella *polis* e per la *polis* rispetto all'agire politico consueto.

Così, la paradossale, e apparentemente provocatoria, dichiarazione che Platone fa fare a Socrate nel *Gorgia*, secondo cui Socrate sarebbe il solo possessore dell'arte politica fra i Greci, assume un significato straordinariamente profondo e configura retrospettivamente l'esempio socratico come origine dell'istanza trasformativa che innerva la 'filosofia politica' di Platone nel periodo maturo. Se nella *Repubblica* il sapere implicato nella tecnica politica verrà identificato con la filosofia come dialettica, già nei dialoghi precedenti l'idea di una tecnica politica costringe a una reinterpretazione della stessa nozione di *technè*, che resta enigmatica proprio perché la conoscenza filosofica – ma anche, in certo senso, l'esistenza filosofica – trasfigurano completamente l'esigenza di un incontro con la politica, al punto che la declinazione politica della filosofia si presenta ad un tempo come cosa necessaria e in certa misura impossibile.

Martino Pintus scandaglia il concetto platonico di *politike technè* per come esso si affaccia e si profila in tre contesti di discorso differenti ma profondamente correlati: nel *Protagora*, a proposito del problema concernente la trasmissibilità o insegnabilità della virtù politica; nel *Gorgia*, che tematizza – dialetticamente e polemicamente – il modo di vita specificamente filosofico e implicitamente lo associa all'idea di una verace tecnica politica; nell'*Euditemo*, che, fra altri nuclei tematici, verte sull'eccezionalità del sapere filosofico e, in rapporto a esso, chiama in causa la possibilità e la necessità di quell'«arte regia» che è la stessa tecnica politica.

È auspicabile che questo lavoro scientifico, che arricchisce gli studi platonici e pone le premesse per successivi approfondimenti, possa essere ulteriormente portato avanti anzitutto dal suo autore, magari seguendo le medesime tracce della *politike technè* e la sua presenza nelle opere mature e tarde, come per esempio la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi*.

Diego Zucca

Introduzione

Nel *Protagora*¹, nell'*Eutidemo*², nel *Gorgia*³, successivamente nel *Politico*⁴ e alla fine del primo libro delle *Leggi*⁵, Platone impiega nei suoi scritti l'espressione πολιτική τέχνη, "arte politica". Non è chiaro se sia una formula sua originale⁶. La ricorsività del suo impiego segnala però come su di essa insista un complesso invariante di preoccupazioni. Questo lavoro studia la funzione ricoperta dall'impiego della nozione di πολιτική τέχνη nel *Protagora*, nel *Gorgia* e nell'*Eutidemo*. In questi dialoghi la nozione di πολιτική τέχνη esprime l'esigenza di riformulazione delle istanze etiche del socratismo in una forma specifica di λόγος, la filosofia, al quale segue un certo rapporto alla politica.

Cosa segnala questo primo inquadramento della questione? Pratica politica comunemente intesa e pratica filosofica non si sovrappongono. Quest'ultima, anzi, muove dallo smarrimento che la prima impone. Platone deve prima mancare di incontrare la politica per poter incontrare la filosofia. Su questo incontro trova nuovamente la politica ma alle condizioni della filosofia. Il modo in cui la filosofia scopre di poter trovare la politica si accompagna ai termini

1. Pl. *Prot.* 319a 4; 322b 5-8.

2. Pl. *Euthyd.* 291c 4.

3. Pl. *Gorg.* 521d 7.

4. Pl. *Pol.* 267d 7; 305c 10; 308d 1.

5. Pl. *Leg.* I, 650b 6-9.

6. Prima di Platone l'espressione πολιτική τέχνη è attestata in Democrito (DK 55 B 157). La redazione del Diels segue però la lettura di Reiske (1778, p. 628) il quale, seguendo Plutarco (*Adv. Colot.* 1126a), corregge πολειμικην τέχνην in πολιτικην τέχνην.

stessi dell'appropriazione della pratica filosofica in Platone. L'appropriazione della pratica filosofica è lo scoprimento attraverso il dialogo di ciò che essa ha in oggetto e delle condizioni attraverso le quali può avere qualcosa in oggetto.

C'è dunque primariamente la presenza di un dato testuale che si registra lungo tutto l'arco della produzione di Platone e c'è l'esigenza di formulare una spiegazione sulla necessità di questo dato testuale e del suo comportamento nel singolo dialogo nel quale si incontra e tra i dialoghi nei quali ricorre.

La *Settima lettera* è un documento chiarificatore nel restituire il punto esatto in cui Platone “incontra” il problema della politica e manca di trovarla⁷. Il giovane Platone riteneva di esser destinato

7. L'autenticità della *Settima Lettera* continua a dividere gli studiosi. Delle lettere si ha notizia secondo Diogene Laerzio già nelle trilogie di Platone redatte da Aristofane di Bisanzio in epoca alessandrina (*Vit. Phil.* III, 61). In epoca moderna, almeno dall'accettazione della sua autenticità da parte di Wilamowitz-Moellendorff (1919-1920, II, pp. 278-304), la rivalutazione della testimonianza della *Settima Lettera* ha costituito la via d'accesso privilegiata a un'interpretazione più complessiva del pensiero e della vita di Platone. Il principale argomento che permette di accettare l'attribuzione della lettera a Platone è la mancanza di una controprova documentale in favore dell'inautenticità e la mancanza di consenso sui termini dell'inautenticità del testo tra i sostenitori dell'atetesi. Se non autentico è integralmente spurio? Se spurio in tutto o in parte quali sezioni vanno attribuite a Platone e quali no? Tarrant (1983), ad esempio, esclude l'attribuzione a Platone della cosiddetta digressione filosofica interna all'epistola. Inoltre, tra chi individua sezioni non attribuibili a Platone, non c'è accordo se queste provengano da ambienti vicini all'Accademia e se si possano ascrivere a un periodo coevo alla prima Accademia. La tesi di M. Isnardi Parente (1970, pp. 19-20), comunque sostenitrice dell'autenticità, è che, in virtù dell'aderenza ai fatti storici ai quali si riferisce, la lettera, a prescindere dall'autore, non possa essere databile oltre la seconda metà del IV sec., e pertanto il documento va collocato internamente al dibattito della prima Accademia. Recentemente M. Burnyeat e M. Frede (2015) hanno escluso l'attribuzione dell'*excursus* filosofico tanto a Platone quanto a platonici successivi, squalificando, sulla base di questa proposta, anche l'affidabilità della testimonianza storica del resto dell'epistola. In questa sede si accetta senza ulteriore discussione la tesi dell'autenticità della *Settima Lettera* in forza soprattutto della risonanza delle problematiche in essa sollevate in altri luoghi dei testi platonici e dell'assenza di una controprova documentale definitiva che attesti l'atetesi dell'epistola. Per una recente discussione del quadro critico attorno alla questione dell'autenticità del documento si rimanda a Forcignanò-Martinelli Tempesta 2023. Infine, da un punto di vista documentale, in sede di indagine papirologica Claudio Gallazzi (2008) ha riconosciuto in un papiro non posteriore ai decenni centrali

alla politica: «pensai che non appena fossi diventato padrone di me stesso, mi sarei dedicato subito agli affari della città, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως»⁸. Desiderio, ἐπιθυμία⁹, e grande slancio, πολλή ὀρμή¹⁰, lo attirano verso questo dominio e tuttavia egli ne viene ripetutamente respinto. Il punto di rottura sopraggiunge con la restaurazione democratica dopo il regime dei Trenta Tiranni, un'esperienza che già aveva sdegnato¹¹ il giovane Platone.

Con la messa a morte di Socrate, infatti, il dissolvimento dell'ordine politico assume per Platone proporzioni sorprendenti. Qui Platone manca di incontrare la politica:

«Le leggi scritte e i costumi si corrompevano [διεφθείρετο], e tale dissolvimento [ἐπεδίδου] era così sorprendente [θαυμαστόν ὄσον] che io, pur avendo provato in un primo momento grande slancio verso il governo della cosa pubblica [ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ], guardando a ciò e vedendo come tutto fosse sconvolto [φερόμενα ὀρῶντα πάντη πάντως], finii per provare un senso di smarrimento, τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν».

(*Ep. VII* 325d 5 - e 3)¹²

In che termini la pratica filosofica è in rapporto con questo smarrimento? Nulla nel Socrate storico suggerisce che la pratica del maestro fosse in quanto tale una soluzione per Platone. Al contrario quello che di lui testimonia lo stesso Platone è una programmatica estraneazione dagli affari mondani. Nel *Fedone* questa estraneazione coincide con la stessa missione della filosofia¹³. Il rapporto tra la

del III sec. a.C. (P. Mil. Vogl. inv. 1264) alcuni frammenti dell'VIII epistola (356a 6-8) e questo, per la dipendenza di questa dalla VII, confermerebbe la circolazione di un *corpus* epistolare platonico pre-trasilleo per quanto ciò non autorizzi la sua attribuzione a Platone (Forcignanò-Martinelli Tempesta 2023).

8. Pl. *Ep. VII*, 324b 9 - c 1. Trad. it. Forcignanò 2020, p. 65.

9. Pl. *Ep VII*, 325b 1.

10. Ivi, 325e 1.

11. Ivi, 324a 4 - 5.

12. “τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθνη διεφθείρετο καὶ ἐπεδίδου θαυμαστόν ὄσον, ὥστε με, τὸ πρῶτον πολλῆς μεστὸν ὄντα ὀρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ, βλέποντα εἰς ταῦτα καὶ φερόμενα ὀρῶντα πάντη πάντως, τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν”. Trad. it. Forcignanò 2020.

13. In part. Pl. *Phaed.* 82d - 83a.

posizione storica del filosofo Socrate descritta da Platone e gli affari politici si configura nel dissidio. Al meglio, come riferisce l'*Apolo-gia*, Socrate si arrende al compimento dei suoi doveri civici ma sempre interpretandoli sul principio del non compiere ingiustizia, μή ἀδικεῖν¹⁴. L'imperatività dell'istanza etica è però già una forma di relazione alle questioni politiche: si compie o non si compie ingiustizia rispetto a sé stessi e agli altri.

Nel *Critone* il discorso delle leggi chiarisce gli obblighi del filosofo davanti all'ordine politico. Da questo si discende e se ne è servi, ἔκγονος καὶ δοῦλος¹⁵. Anche la salvezza nella filosofia transita per il debito che costitutivamente il filosofo ha nei confronti dell'ordine politico. Non c'è pratica filosofica fuori dall'ambito politico perché è l'ordine politico stesso a produrre il filosofo. Nell'obbligo si articola il dissidio. Nel Socrate storico il dissidio si risolve alle condizioni della politica e del profilo corrotto e incontrollabile dei suoi accadimenti. Socrate non convincendo le leggi della città deve obbedire¹⁶. Il filosofo è messo a morte. Ma proprio perché la liberazione dagli affari mondani¹⁷ è compito mondano della filosofia, nella morte del filosofo non si esaurisce la filosofia. Il dissidio permane e offre a Platone le condizioni sulle quali incontrare nuovamente la politica. Dopo aver mancato la politica e anzi, proprio in ragione di questo mancato incontro, Platone trova la filosofia che a sua volta non può non riportarlo alla politica. Non c'è infatti filosofare fuori dall'ambito delle attività umane comuni e dai termini della loro regolazione.

Platone dunque si iscrive a sua volta nel dissidio socratico con le passioni politiche ma, in virtù di questa posizione, ritrova di nuovo l'ambito politico e una possibilità di relazione con questo. L'alternativa che nel *Critone* pongono le leggi è inaggirabile: obbedire all'ordine dato che produce il filosofo stesso o convincere, πείθειν, dell'ingiustizia dell'ordine dato. Ma cosa significa convincere? Perché il dissidio con gli affari politici non si risolve nel segno del destino socratico ma si

14. Pl. *Apol.* 32b.

15. Pl. *Crit.* 50e 3. Cfr. *Leg.* IV, 721a.

16. Pl. *Crit.* 51e 6 - 52a 4.

17. Pl. *Phaed.* 67c 7-10.

risolva invece alle condizioni della filosofia l'istanza etica socratica deve essere promossa alla soglia dei fenomeni politici, cioè alla possibilità di determinazione degli affari umani nel segno della vita filosofica. Qui si incontrano due ordini di questioni: cosa si intende per vita filosofica e cosa ha a oggetto il sapere della vita filosofica?

Dal *Gorgia*¹⁸ fino alla digressione del *Teeteto*¹⁹ la pratica filosofica rivendica l'alterità del suo modo vita. Questa rivendicazione si accompagna alla pretesa che solo la vita filosofica si iscriva nell'autentica dimensione politica. L'imbarazzo del filosofo nei tribunali e nelle assemblee avanza un criterio diverso e superiore sul quale ordinare i fatti umani. Come conferma la *Repubblica* questo criterio è ciò che la filosofia ha a oggetto come sua cognizione principale, μέγιστον μάθημα, ed è l'idea del bene, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα²⁰. È in qualità di filosofo che si rivolge all'ottimo dell'anima, al suo bene, che il Socrate del *Gorgia* può in ultimo rivendicare di essere l'unico a praticare la vera πολιτικὴ τέχνη.

Il *Gorgia* è il varco di accesso principale alla considerazione della questione riguardante la riformulazione delle istanze etiche del socratismo in una pratica filosofica che descrive un nuovo rapporto alla politica. A consentire una diversa relazione agli affari politici non è solo il fatto che la filosofia abbia a oggetto il bene. È il modo particolare in cui la filosofia è in rapporto con il proprio oggetto a rendere la vita filosofica una vita autenticamente politica. La tesi principale di questa ricerca è che nell'impiego dell'espressione πολιτικὴ τέχνη si indichi per Platone il modo di funzionamento specifico della pratica filosofica capace di riammettere il filosofo a un rapporto con la politica.

Nel quadro introduttivo proposto è primariamente in questione la ricerca dello statuto del sapere filosofico. Nella ricerca del sapere

18. Pl. *Gorg.* 521d 6 - e 3.

19. Pl. *Theaet.* 172c 3 - 177c.

20. Pl. *Resp.* VI, 505a 2.

che permette di accedere ai fenomeni politici si verifica il sapere filosofico stesso. Così, nel *Protagora*, nella πολιτική τέχνη si ricerca il sapere della virtù politica e la sua insegnabilità. Le τέχναι ordinarie offrono un modello di riferimento nella considerazione prima della virtù etica e poi del sapere in generale. Nel primo Platone l'analogia è pervasiva²¹. Il modello di conoscenza che presiede alle τέχναι ordinarie introduce per confronto alla considerazione del rapporto che il sapere filosofico intrattiene con il proprio oggetto. Tra il contenuto della competenza dell'esperto, ἐπιστήμη, e la designazione della sua attività, τέχνη, sopravvive ancora l'indifferenziazione arcaica che qualificava un contenuto conoscitivo in una attività pratica²², oppure questa articolazione offre un modello per indagare un tipo di sapere eccedente la sfera delle attività pratiche?

L'analogia con il sapere delle τέχναι è infatti insufficiente nel dar conto della filosofia. La filosofia nel riferimento al proprio oggetto eccede un sapere che si riferisce al proprio oggetto. Non si comporta come una competenza che ha la capacità di realizzare un'opera. Allora l'analogia dimostra che il sapere ricercato non è una competenza come le altre perché i fenomeni politici non si risolvono in un oggetto di conoscenza specifica che realizza un qualcosa di determinato. L'uso specifico dell'analogia con le τέχναι, nella sua insufficienza nel descrivere il sapere ricercato, serve precisamente il proposito di indicare l'eccezionalità di un sapere che possa riammettere a un rapporto con i fenomeni politici. Qui risiede la dimensione del sapere filosofico e i termini della sua elaborazione. Tuttavia l'analogia non è superflua. Essa assolve una certa funzione.

In generale l'analogia è inservibile per illustrare la conoscenza morale²³. Come mostra il *Protagora*, si registra infatti un continuo fallimento dell'operazione di riduzione della virtù al tipo di conoscenza

21. *Alc.* I 106c - 109a; *Charm.* 165c - 176d; *Crat.* 388a - 391a; *Crit.* 46c - 47d; *Euthyd.* 288d - 293a; *Euthyphr.* 13a - 14b; *Gorg.* 447b - 461a; *Hipp. Min.* 365d - 369b; *Ion* 531b - 533d; *Lach.* 184e - 185e, 192d - 193d, 195a - c; *Prot.* 311b - 313a, 318a - 320c, 332d - 334c, 341c - 343a.

22. Snell 1924, p. 87; Isnardi Parente (1966) ritiene che Platone impieghi ancora scambievolmente i termini.

23. Così già Heinimann 1961, p. 106. Si veda in particolare Roochnik 1998, pp. 1-15. *Contra* Irwin 1977, pp. 71-77; 1995, pp. 68-70.

veicolato attraverso le τέχνη. La compatibilità della virtù con il modello delle τέχνη, contemplerebbe tra virtù e felicità, il viver bene, una relazione strumentale tale per cui, conseguendo la virtù, si procurerebbe la felicità. Tuttavia, come con chiarezza si indica nel *Gorgia*, il rapporto tra virtù e felicità si iscrive, in una forma del rapporto tra λόγος e la cosa stessa del discorso che considera il proprio oggetto come un bene incondizionato. Questo rapporto è guadagnato su una radicale riformulazione della nozione di τέχνη. Dunque l'impiego dell'analogia in Platone certamente non si limita al compito negativo di mostrare l'irriducibilità della conoscenza etica al modello conoscitivo delle τέχνη. Tutt'al più questo compito negativo si integra alla più complessiva ricerca del rapporto tra λόγος e la cosa stessa del discorso a partire però da una rielaborazione originale da parte di Platone della nozione di τέχνη²⁴ al fine di identificare la stessa forma della pratica filosofica.

Occorrerà transitare per la *Repubblica*, con l'introduzione delle idee e della dialettica, per una codificazione maggiormente precisa della relazione tra λόγος e i termini della ricerca del proprio oggetto²⁵. Nei dialoghi giovanili tuttavia il comportamento della nozione di πολιτική τέχνη indica già questa direzione nei termini di una specifica co-implicazione di vita etica, codificazione della pratica filosofica e relazione agli affari politici. Già trent'anni fa Charles H. Kahn evidenziava questa traiettoria: «For only in the *Republic* do we learn that “dialectic” has been chosen as the official designation of the highest kind of philosophical knowledge that is identical with, or indispensable for, the art required of the statesman: the *politikē technē* of the *Gorgias* and the royal art of the *Euthydemus*»²⁶.

Questa ricerca è divisa in tre parti. Ciascuna prende in esame un dialogo del primo Platone dove ricorre l'espressione πολιτική τέχνη per

24. Sulla scorta delle indicazioni di Heinemann (1961) è questo l'indirizzo di un'importante ricerca di Kube (1969).

25. *Pl. Resp.* VI, 511b 4.

26. Kahn 1996, p. 293.

studiare il comportamento specifico dell'impiego di questa formula sia nella dinamica interna allo sviluppo del singolo dialogo, sia in quanto attraverso di essa si profilano tematiche invarianti tra i dialoghi del primo periodo.

Inizialmente si prende in considerazione il *Protagora* dove, per il tramite della πολιτική τέχνη, si pone la questione della possibilità della conoscenza e trasmissibilità della virtù politica. Nella seconda parte viene affrontato il *Gorgia* dove nella πολιτική τέχνη si indica per la prima volta il modo di vita specificamente filosofico. Negli aspetti aporetici dell'*Eutidemo*, infine, si verifica come la filosofia vanti, come forma di sapere, uno statuto eccezionale e irriducibile a un contenuto di conoscenza definito e solo su questa condizione può indicare la vera πολιτική τέχνη.

Questo lavoro nasce da alcune ipotesi di ricerca elaborate durante la redazione della mia tesi di dottorato. Mi preme ringraziare il professor Giovanni Giorgini e il professor Diego Zucca per aver dedicato tempo e impegno alla lettura dell'elaborato nel corso della sua stesura offrendomi preziosi consigli e utili indicazioni. Al professor Francesco Verde e alla professoressa Filomena Diodato va la mia riconoscenza per avermi accordato la loro fiducia facendo sì che questo lavoro potesse essere terminato e accolto in questa collana. Desidero infine ringraziare il professor Pierpaolo Ciccarelli e il professor Michele Camerota, senza il loro supporto e il confronto del quale ho beneficiato questo studio non sarebbe stato portato a termine. La responsabilità di ogni errore e imprecisione va attribuita solo a me.

Parte I

Il *Protagora*

Quando nel *Protagora* si incontra per la prima volta l'espressione *πολιτική τέχνη*, arte politica, ci si confronta con due ordini di difficoltà. La *πολιτική τέχνη* viene attribuita da Socrate al suo interlocutore ma al contempo in essa si trovano coagulati due temi ricorrenti della riflessione platonica: lo statuto del sapere politico e l'espressione di un sapere attraverso l'analogia con le *τέχναι*. Questi due temi si inscrivono in filoni di proposta filosofica ricorrenti in larga parte dei dialoghi platonici: lo statuto del sapere come scienza, la dialettica come sapere direttivo, la specificità della parola filosofica rispetto ad altri usi della parola nel discorso, quella sofistica e quella politica, e del loro reciproco rapporto.

Al fine di cogliere la rilevanza e le implicazioni della nozione *πολιτική τέχνη* in Platone si ha dunque il compito di comprendere come essa sia ereditata da una riflessione precedente e come venga incorporata nel complesso delle sue preoccupazioni filosofiche. A questa altezza essa viene riorganizzata concettualmente contribuendo a sua volta a modificare le soluzioni dei problemi storicamente posti da Platone: sotto quale sapere si può pensare l'ordine politico e che rapporto si stabilisce tra discorso filosofico e discorso politico per il controllo degli affari comuni?

1.1. Una definizione contesa

Nel *Protagora* di Platone si rintraccia l'originaria paternità della formula in esame. Socrate ha ormai introdotto il giovane Ippocrate a

Protagora come da questo richiesto. Di Ippocrate conosciamo il profilo solo grazie alla presentazione che Socrate ne fa a Protagora: è di buona famiglia e desidera affermarsi in città, ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει²⁷. Alla lettera desidera diventare qualcuno che sta sulla bocca di tutti, ὁ ἐν λόγῳ ἐστί. Dopo il primo confronto tra Socrate e Ippocrate in cui Socrate indaga le motivazioni che spingono il giovane Ippocrate a cercare dietro pagamento l'insegnamento di Protagora (310a 8 - 314c 2), segue il primo confronto tra Socrate e Protagora (316a 2 - 319a 7). In entrambe le circostanze il problema è quello di identificare la natura di un sapere, in un caso quello ricercato e nell'altro quello trasmesso, al fine di stabilire se sia insegnabile perché solo ciò che si possiede come oggetto di conoscenza può essere oggetto di una trasmissione. Queste prime interrogazioni conseguono risultati parziali. Viene identificato il tipo di insegnante non l'insegnamento: si tratta della figura del sofista. Protagora è un sofista²⁸. Così è costretto ad ammettere con imbarazzo Ippocrate²⁹, così confessa con disinvoltura e orgoglio lo stesso Protagora³⁰. È a questo punto che Socrate riprende a interrogare per identificare la natura del sapere insegnato. Protagora è però evasivo. C'è un pubblico: gli altri sofisti che affollano la casa di Callia. Così Protagora deve prima distinguersi dagli altri concorrenti nel rivendicare apertamente la professione sofistica e al contempo deve avanzare la pretesa di render migliori i giovani in virtù della sua compagnia³¹. È una risposta solo formale, ma è in forza dell'ammirazione di Ippocrate che Protagora può rivolgersi all'uditorio permettendosi una perorazione del sofista e non dell'insegnamento sofistico. Ippocrate è d'altra parte già convinto di voler seguire Protagora. Eppure Protagora non si espone. Solo quando arriva la provocazione di Socrate, suggerendo che Ippocrate possa ignorarlo rivolgendosi ad altri maestri³², Protagora è

27. Pl. *Prot.* 316b 8 - c 1.

28. Ivi, 311e 3.

29. Ivi, 312a 2.

30. Ivi, 317b 3-5.

31. Ivi, 318a 6-9.

32. Ivi, 318b 5-8.

costretto a rispondere alla domanda sulla natura del sapere trasmesso la quale ha in ultimo assunto la seguente forma: in cosa si diventa migliori? È un primo riferimento alla virtù, ἀρετή, come oggetto di insegnamento³³.

Protagora allora procede a una prima importante distinzione: l'insegnamento degli altri sofisti è costrittivo perché ricondotto alle sole τέχναι, mentre il suo è senza costrizione perché ricondotto a quanto Ippocrate cerca nel rivolgersi a lui, cioè, secondo la presentazione del giovane fatta da Socrate, il desiderio di diventare noto in città.

In seguito, Protagora dichiara finalmente l'oggetto dell'insegnamento, ma la definizione viene dialogicamente spezzata in due:

T.I. «Quanto all'oggetto del mio insegnamento, consiste nel sapersi comportare saggiamente [εὐβουλία] sia nelle questioni private, come governare la propria casa nel modo migliore, sia in quelle pubbliche, diventando abilissimo nel discutere e trattare gli affari della città».

«Forse», dubitai, «non afferro bene quel che dici? Perché sembra che tu parli dell'arte politica [τὴν πολιτικὴν τέχνην] e prometta di creare dei buoni cittadini».

«Proprio questa, Socrate», disse, «è la professione che esercito».

(*Prot.* 318e 5 - 319a 7)³⁴

L'interpretazione della forma letteraria del passo presenta un problema di attribuzione. La definizione dell'oggetto dell'insegnamento di Protagora è da lui data in termini di εὐβουλία, la capacità di decidere e di decidere bene, ed è completata da Socrate in termini di πολιτικὴ τέχνη incontrando il consenso di Protagora stesso.

Se il consenso di Protagora a una definizione data da Socrate segnala una relazione non antitetica tra εὐβουλία e πολιτικὴ τέχνη, fino

33. Segvic 2004, p. 3.

34. “τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

Ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαι σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.

αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι”. Trad. it. Chiesara 2010.

a che punto si spinge la loro complementarità? Quanto dell'espressione πολιτική τέχνη appartiene storicamente a Protagora e quanto a una riorganizzazione concettuale di Platone sul contenuto dottrinale dell'εὐβουλία? In questo secondo caso quanto delle preoccupazioni protagoree e socratiche riguardanti la formazione dei giovani ateniesi nel campo degli affari della città transita nel giovane Platone? E che ruolo svolge la concettualizzazione del problema sotto la nozione di τέχνη? L'insieme di questi interrogativi che scaturiscono dall'intreccio drammatico del dialogo indica, sul confronto tra Protagora e Socrate, come la prospettiva sofistica e quella filosofica si radichino ad Atene nell'ultimo quarto del V secolo a.C. nelle preoccupazioni concernenti la formulazione di un sapere politico, il suo possesso e la sua trasmissione. Inizialmente si misurerà una certa coabitazione tra le soluzioni sofistiche e quelle socratiche, entrambe costrette al confronto con le trasformazioni della morale e dell'ordine politico greco. Successivamente Platone, approntando soluzioni inedite rispetto alle preoccupazioni iniziali, separerà nettamente la proposta filosofica da quella sofistica. L'impiego dell'espressione πολιτική τέχνη nei dialoghi platonici contribuisce a descrivere questa scansione trasformativa.

1.2. Socrate, Protagora e il Socrate di Platone nel *Protagora*

L'interpretazione delle dottrine protagoree è mediata dall'interpretazione delle fonti che ne hanno trasmesso la testimonianza³⁵. Tra le testimonianze la più parte proviene dai dialoghi platonici. Questo dato apparentemente positivo tradisce un limite: si corre il rischio di apprendere più sul socratismo di Platone nel suo rapporto con Protagora di quanto non si possa conoscere dell'insegnamento di Protagora stesso³⁶.

35. Per una panoramica sulla costituzione del *Corpus Protagoreum* si veda Barrionuevo 2018.

36. Per una ricostruzione della figura e della dottrina di Protagora giustificata su fonti non platoniche si veda Notomi 2013.

Le testimonianze platoniche confermano la statura intellettuale della figura di Protagora: Platone ritiene inevitabile confrontarsi anche alcuni decenni dopo la sua morte. Platone testimonia la rilevanza dottrinale e storica di Protagora. Nel dialogo intitolato all'Abderita Platone offre il ritratto di una figura assolutamente in vista nell'Atene post-periclea ma già in precedenza Protagora risultava interno ai circoli intellettuali vicini a Pericle³⁷. Nella drammatizzazione platonica la fama di Protagora è enfatizzata dai riguardi a lui riservati nella casa del ricco Callia e si contrappone ai toni dimessi con i quali viene presentato Socrate. Tuttavia, sebbene il Socrate platonico incarna paradigmaticamente la protesta contro la sofistica dettandone un perdurante pregiudizio storico, che Platone riporti notizia di certa conoscenza da parte di Socrate delle abitudini di Protagora³⁸ testimonia di una loro frequentazione già in occasione del primo viaggio di quest'ultimo ad Atene³⁹. Questo ci comunica che lo stesso Socrate si accompagnasse a una nuova e variegata cerchia di intellettuali esperti nella parola e inquadrata, forse solo nel IV sec.⁴⁰, sotto la comune etichetta di "sofisti"⁴¹. Di questa comunità Protagora rappresentava un membro di spicco e Socrate vi era associato nel giudizio corrente e successivo⁴², nonostante gli sforzi apologetici di Platone di dissociare l'insegnamento del maestro dalla più ampia schiera dei sofisti⁴³. La frequentazione di questi circoli da parte di

37. Ps.-Plut. *Cons. Ap.* 33 118E = DK 80 B 9 = LM 31 P 11. Per il rapporto tra Protagora e il "circolo di Pericle" e il suo coinvolgimento nella stesura della legislazione della colonia di Turii datata al 444/443 a. C. (Diog. Laert. 9,50 = DK 80 A 1 = LM 31 P 12) Capizzi 1979, Schiappa 1991, pp. 176-180, O'Sullivan 1995, Podlecki 1998, pp. 96-99, Silvermintz 2016, pp. 21-46. Stadter 1991, contesta il ruolo di Pericle nell'ascesa della sofistica addebitando questa opinione a una sopravvalutazione della testimonianza plutarca.

38. Pl. *Prot.* 311a 6-8.

39. Pl. *Prot.* 310e 6-7. La data del primo viaggio, πρότερον, non può essere stabilita con certezza ma è certo antecedente all'incarico di redigere la legislazione di Turii (Capizzi 1955, 222). Analogamente la data dell'ambientazione drammatica del Protagora, tramite la quale stabilire la data della seconda visita, per gli anacronismi di cui soffre la narrazione, evidentemente rispondente esclusivamente a criteri artistici, non può essere collocata con certezza pur cadendo nella prima decade della guerra del Peloponneso (Wolfsdorf 1997).

40. Edmunds 2006.

41. Woodruff 2006.

42. Aesch. *Tim.* 173.

43. Per Taylor 2006, se il programma apologetico di Platone è ancora valido nel *Prota-*

Socrate e in particolare la vicinanza a Protagora, come attestata nelle *Nuvole* di Aristofane⁴⁴, impone allora di sfumare le differenze sulle quali insistono apparentemente le contrapposizioni drammaturgiche platoniche autorizzando a ipotizzare una certa parentela tra l'insegnamento protagoreo e quello socratico e quindi tra Protagora e quanto di questo rapporto eredita il giovane Platone⁴⁵. Tuttavia, se sulla testimonianza platonica si è autorizzati a ricavare debiti e relazioni di Platone nei confronti di Protagora a partire da essa resta comunque difficile stabilire un contenuto dottrinale attribuibile a Protagora e chiaramente distinto da quanto Platone stesso potrebbe avergli attribuito. L'esiguità delle fonti non platoniche a nostra disposizione consente di confermare solo alcuni chiari motivi dell'insegnamento di Protagora al più riconducibili alle tesi relativiste⁴⁶.

Per ciò che concerne la definizione fornita in *Prot.* 318e 5 - 319a 7 risulta allora indecidibile se l'εὐβουλία sia effettivamente riconducibile a Protagora e se l'arte politica, la πολιτικὴ τέχνη, sia una sua riformulazione in termini socratici o direttamente platonici in accordo con il pensiero di Protagora. Né εὐβουλία né πολιτικὴ τέχνη ricorrono come espressioni in altri frammenti o testimonianze protagoree.

Da un punto di vista interpretativo allora i termini della questione si capovolgono: non l'attribuire fondatamente qualcosa nel testo di Platone a Protagora ma l'attribuire coerentemente qualcosa nel testo di Platone a Platone⁴⁷. Attraverso i caratteri del dialogo c'è

gora, il Platone tardo, quello del *Sofista*, guadagnando la maturità del suo proprio progetto filosofico, finisce per tornare a caratterizzare Socrate, in un senso nobile e particolare, come una sorta di sofista.

44. Corradi 2018.

45. Già Friedländer 2004, pp. 203-205, giudica il mito di Prometeo narrato nel *Protagora* come fortemente interrelato con problematiche platoniche successive sollevate nel *Timeo*, nella *Repubblica* e nel *Politico*. Per questo quanto viene detto per bocca di Protagora non è «nulla di completamente estraneo a Platone». Segue l'indicazione di Friedländer Corradi 2013.

46. Notomi 2013. Il terreno del relativismo marcherebbe la principale distanza tra la dottrina protagorea e quella socratica. Tuttavia, anche in questo caso, il relativismo di Protagora sarebbe contaminato dalla testimonianza platonica assumendo i caratteri di un relativismo estremo che sembra improbabile potesse esser stato storicamente sostenuto da Protagora nella forma tramandata da Platone (Woodruff 1999).

47. Si adotta qui la prospettiva secondo la quale ci sarebbe nei dialoghi platonici solo

un lavoro del pensiero con sé stesso, e attraverso i dialoghi e la loro evoluzione c'è una capacità del pensiero di criticarsi nei suoi risultati⁴⁸. In altre parole il problema interpretativo si configura dunque nel modo seguente: quanto dei concetti e delle componenti concettuali dell'εὐβουλία e della πολιτικὴ τέχνη emerge come novità in Platone all'altezza del *Protagora* consegnando significative eredità nello sviluppo della riflessione platonica successiva? Bisogna seguire le distinzioni poste già nel testo del *Protagora* per valutare il grado di internità dell'εὐβουλία e della πολιτικὴ τέχνη, in tutto o in una loro parte, a preoccupazioni platoniche dominanti e ricorsive. Infatti delle distinzioni vengono pur fatte valere tanto nel testo quanto in queste espressioni. Della loro integrazione parziale o della loro affiliazione alla proposta filosofica di Platone se ne può decidere solo al livello di una loro coerenza con lo sviluppo diacronico nei dialoghi delle preoccupazioni dalle quali scaturiscono proponendosi come soluzioni: il problema della formazione, la παιδεία⁴⁹, distinto dall'impiego delle τέχναι ma in rapporto con esso, il problema della formazione per l'affermazione negli affari politici, il problema del possesso di un sapere sul quale formare l'uomo politico e i termini del suo possesso, la concorrenza e lo scontro, nel contesto storico dell'Atene post-periclea e fino alla contemporaneità di Platone, tra differenti proposte e strategie di uso dei saperi per la formazione politica, quella sofistica e quella specificatamente platonica.

Da queste distinzioni, presenti già nel *Protagora* all'altezza in cui viene data la definizione in esame, procede l'elaborazione delle nozioni di εὐβουλία e πολιτικὴ τέχνη. Per cogliere quanto in esse si condensino del-

un Socrate platonico e che le variazioni in questo carattere letterario rispondono a variazioni nelle problematiche poste dal suo autore. Su questo Trabattoni 1996.

48. Su ciò si veda Ostenfeld 2000.

49. Si condivide qui l'opinione di Corradi 2018 secondo la quale il nucleo fondamentale della comunanza tra l'insegnamento protagoreo e quello socratico risiede, come testimoniato in Diog Laert. 9.53, nel metodo di discussione elaborato da Socrate e che Protagora per primo impiegherebbe. Pertanto il fine della strategia platonica sarebbe quello di mostrare che la principale differenza tra i due risiederebbe nell'impiego di questo metodo nella παιδεία. Questa, come terreno di applicativo dell'insegnamento di Protagora, sarebbe contesa da Socrate il quale, secondo Corey 2015, p. 198, arriverebbe a incorporare la pedagogia di Protagora nella propria.

le prime soluzioni occorre scomporre queste nozioni sulle distinzioni che le compongono. Nel delineare la prospettiva che queste soluzioni detteranno allo sviluppo della riflessione platonica sui problemi dai quali procedono, si potrà valutare quanto nel *Protagora* è imparentato con ambiti di riflessione ai quali Platone si integra, e quanto di questi ambiti contribuisca a condizionare lo sviluppo della ricerca platonica.

1.3. Il desiderio di Ippocrate

Nell'espressione πολιτική τέχνη, pronunciata da Socrate per suggerire la definizione fornita da Protagora dell'oggetto del proprio insegnamento come εὐβουλία, risulta che il sapere offerto e quello ricercato sia primariamente una τέχνη. Ma cosa cerca Ippocrate e cosa cerca Socrate in una τέχνη?

L'insieme delle preoccupazioni di Ippocrate va ricondotto al contesto storico di ambientazione del dialogo e al gioco drammatico con il quale il suo carattere interagisce. Callia ospita una riunione di maestri, sofisti. Callia è un aristocratico, come altre figure che compaiono nel dialogo: Alcibiade⁵⁰, della famiglia degli Alcmeonidi di Pericle, Crizia e Carmide⁵¹, parenti di Platone e successivamente, ma comunque prima della stesura del dialogo, partecipi del governo oligarchico dei trenta tiranni che rovesciò l'assetto democratico. Su Ippocrate non si può affermare altro che quanto riportato da Platone e non si può conseguire un giudizio sul suo carattere fittizio o storico: va concesso che provenga da una buona famiglia, ma non è un aristocratico così in vista perché non è nel novero di quelli che hanno ricevuto un invito a casa di Callia senza bisogno di rivolgersi a Socrate. Non sembra pertanto convincente la congettura che lo vorrebbe imparentato con Pericle in ragione del suo nome, ricorrente tra gli Alcmeonidi⁵². Al contrario, nel contesto degli ospiti aristocra-

50. Pl. *Prot.* 316a.

51. Ivi, 315a.

52. Nails 2002, pp. 169-170.

tici acquirenti del sapere dei sofisti, Ippocrate sembra rappresentare un'istanza particolare, probabilmente nuova e subordinata: egli si introduce a casa di Callia per guadagnare uno *status*, non per preservarne uno. Per assicurarsi credito sociale può solo, ingenuamente, come dimostrato da Socrate⁵³, affidarsi alla formazione offerta dai sofisti mentre, al contrario, per altre figure aristocratiche già affiliate alle eterie più in vista, la sofistica è vettore per affinare capacità politiche e confermare uno *status* di prestigio a partire da posizioni sociali già consolidate. In definitiva Ippocrate non è estraneo agli ambienti intellettuali, ne è attratto; questo lo ascrive socialmente certo alle tendenze delle *élites* ateniesi ma, per i suoi bisogni specifici, per la soddisfazione dei quali è disposto a pagare, si colloca in una posizione subordinata rispetto alle cerchie aristocratiche del tardo periodo pericleo e condividendo una posizione ibridata con i caratteri dei nuovi politici del primo decennio della guerra del Peloponneso⁵⁴.

Innanzitutto, Ippocrate, per come Socrate lo presenta a Protagora, desidera affermarsi in città, *ἐλλόγμιος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*⁵⁵. L'insegnamento che quindi cerca in Protagora mirerebbe a soddisfare principalmente questo desiderio. In verità questa è la presentazione che Socrate fa del desiderio di Ippocrate ma non si deduce necessariamente dal desiderio di Ippocrate⁵⁶ per come quest'ultimo lo aveva espresso a Socrate nello svegliarlo prima ancora che sorgesse il sole avvisandolo dell'arrivo di Protagora in città. Il desiderio di Ippocrate si limita al voler diventare discepolo di Protagora ma ha nella sua realizzazione un contenuto confuso. Si può affermare che Socrate riassume il desiderio di Ippocrate traducendolo nella sfera delle ambizioni politiche. Se però non c'è necessità, al tempo stesso non c'è neanche contraddizione tra il desiderio di Ippocrate, ascrivibile all'ampia sfera del riconoscimento pubblico, e la sua traduzione in termini di ambizioni politiche per il tramite dell'insegnamento sofistico. Pertanto, anche nella prospettiva di Ippocrate, sembrerebbe giustificato il carattere attributivamente

53. Schofield 1992.

54. Connor 1971.

55. Pl. *Prot.* 316b 8 - c 1.

56. Stokes 1986, pp. 194-195.

politico della τέχνη di Protagora definita da Socrate. Per un giovane di provenienza aristocratica gli strumenti dell'affermazione sociale vanno ricercati a) nella liberalità di un insegnamento, b) nella disponibilità a pagare per questo insegnamento, c) nel rapporto tra questo insegnamento e l'incremento delle capacità nell'uso della parola come veicolo di avanzamento di *status* nell'Atene democratica⁵⁷. Dal punto di vista di Ippocrate tra questi tre aspetti non sussiste alcun contrasto: sono le condizioni date con le quali deve confrontarsi per soddisfare il proprio bisogno e desiderio⁵⁸. Al contrario, dal punto di vista di Socrate, si delinea un insieme problematico: su queste distinzioni, pacificamente amalgamate nel desiderio di Ippocrate, egli orienta le domande che inizia a rivolgere al giovane Ippocrate prima di accompagnarlo a casa di Callia. Socrate è stato svegliato di soprassalto ma è tutt'altro che confuso. Egli vuole allora mettere alla prova la risolutezza, *ρώμη*, di Ippocrate⁵⁹. Questa, dunque, non è contestata ma anzi viene assunta come il problema dato con il quale Socrate primariamente deve confrontarsi distinguendone i suoi aspetti interni. Si può dire che Socrate mette alla prova, *ἀποπειράομαι*, il desiderio del giovane perché consegua davvero qualcosa: il problema del carattere politico di un insegnamento e delle condizioni della sua trasmissione nonché di quelle della sua realizzazio-

57. Per la datazione storica dell'ambientazione come visto (Wolfsdorf 1997) bisogna accontentarsi del periodo compreso tra il 431 e il 421 a. C.: è il primo decennio della guerra del Peloponneso, il periodo immediatamente successivo alla morte di Pericle sotto il quale la fisionomia politica di Atene assume, a partire dalle riforme del 462/1 di Efialte, i caratteri di una "democrazia pura" (Plut. *Cim.* 15.2). L'areopago, tradizionalmente sotto il controllo delle famiglie aristocratiche, viene svuotato dei suoi poteri (Arist. *Ath. Pol.* 25.4) i quali sono assorbiti in massima parte dall'*ἐκκλησία* e dalla *βουλή*. La partecipazione alle cariche pubbliche è determinata per sorteggio tranne che per la magistratura della strategia, il comando militare, un collegio di dieci uomini eletti dall'*ἐκκλησία*. Pericle stesso sarà stratego ininterrottamente dal 454 al 430. È a partire da queste condizioni che i sofisti diventano "necessari" per le cerchie aristocratiche desiderose di preservare il potere alle mutate condizioni della democrazia periclea (Kerferd 1981, pp. 27-36). La capacità di convincere attraverso la parola diventa strumento indispensabile per l'eleggibilità ed è con Pericle che ad Atene giungono insegnanti di retorica e retribuiti a tal scopo, cioè per gli affari di stato, le questioni più importanti, *τὰ μείζω πράγματα* (Ar. *Nub.* 111).

58. «Denaro, desiderio, discorso sono dunque i termini che, nell'intento di Platone devono connotare la precomprensione del fenomeno sofistico», Palumbo 2004, p. 88.

59. Pl. *Prot.* 311a 8 - b 2: «καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἰπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπου αὐτὸν καὶ ἠρώτων».

ne è preso seriamente. Egli infatti non cercherà mai di distogliere Ippocrate dal suo proposito iniziale, ma certo lo avverte rispetto ad alcuni pericoli. Rispetto a questi nel dialogo verrà introdotta la nozione di μάθησις, l'apprendimento. Si tratta per Socrate di aver consapevolezza del tipo apprendimento che si desidera. L'esame circa la consapevolezza del giovane permetterà a Socrate di passare dall'apprendimento, μάθησις, all'oggetto dell'apprendimento, μάθημα, e su questo iniziare il confronto con Protagora. La μάθησις concerne l'apprendimento attivo, mentre il μάθημα ha un'accezione passiva e riguarda ciò che è stato appreso o può essere appreso: l'oggetto dell'apprendimento⁶⁰. Attraverso l'esame si giustifica inoltre la comprensione del desiderio di Ippocrate sotto la categoria di τέχνη stabilendo una distinzione interna ai tipi di apprendimento e di insegnamento. Infine, l'esame del desiderio di Ippocrate permetterà di fornirne la definizione complementare dell'insegnamento di Protagora come πολιτική τέχνη. Questi elementi vanno colti nel loro presentarsi nello sviluppo del dialogo nella sezione introduttiva che vede protagonisti Socrate e Ippocrate (311a 8 - 314c 2).

L'esaminare e interrogare, διεσκόπειν καὶ ἡρεῖν, ai quali Socrate sottopone Ippocrate può essere scandito in due momenti: nel primo Socrate si dedica a identificare la natura di colui al quale Ippocrate si affida per diventare qualcuno (311a 8 - 312a 7); nel secondo Socrate segnala un complesso di rischi ai quali Ippocrate si esporrebbe in mancanza di debite cautele (312b 7 - 314c 2). Tra i due (312a 7 - b 6) va segnalata l'introduzione di un'importante distinzione che fa da cerniera tra le due parti dell'esame di Ippocrate e soprattutto giustifica la successiva comprensione della definizione dell'insegnamento di Protagora come πολιτική τέχνη.

1.4. L'esame di Ippocrate (311a - 312b)

Il primo momento muove da quanto Ippocrate dichiara a Socrate nello svegliarlo per convincerlo ad accompagnarlo da Protagora. In

60. Snell 1924, pp. 72-81.

quel che in maniera concitata Ippocrate dice si trovano condensati già tutti gli elementi che agitano il suo desiderio (310d 5 - e 7): Protagora, confida Ippocrate, è il solo sapiente, *μόνος ἐστὶ σοφός*, il più sapiente nel parlare, *σοφώτατον εἶναι λέγειν*, però, lamenta, non rende sapiente anche lui trasmettendogli la sua sapienza, ma, se fosse disposto a insegnargliela, spenderebbe i suoi soldi e quelli degli amici per acquisirla. Quando Socrate inizia a interrogare Ippocrate questi tre aspetti sono ricomposti su una comprensione del desiderio del giovane nei termini dell'affidarsi a qualcuno pagandolo per diventare qualcosa che quel qualcuno è⁶¹.

Si tratta allora di identificare il portatore di un sapere per identificare il sapere trasmesso: è questo lo schema del primo momento dell'argomentazione socratica. Seguono dunque una serie di costrutti ipotetici: se Ippocrate pagasse qualcuno che è un medico perché si occupi di lui diventerebbe medico, se pagasse uno scultore diventerebbe uno scultore (311b 5 - d 8). La conseguenza di questo ragionamento coglie impreparato il giovane Ippocrate al momento di identificare chi sia Protagora: egli è costretto a identificarlo come sofista, sebbene si nasconda dietro al fatto che sia da terzi chiamato così, *σοφιστήν δὴ τοὶ ὀνομάζουσί γε, ὃ Σώκρατες, τὸν ἄνδρα εἶναι*⁶², e pertanto, pagandolo in qualità di sofista Ippocrate lo pagherebbe per diventare sofista a sua volta:

T.2. «E tu vai da Protagora per diventare che cosa?»

A questo, arrossendo – stava già spuntando il giorno e lo si poteva vedere – Ippocrate rispose: «Se questo caso è simile ai precedenti, evidentemente per diventare sofista.»

«E tu, per gli dèi», esclamai io, «non ti vergogneresti di presentarti ai Greci come sofista?»

«Sì, per Zeus, Socrate, se devo dire ciò che penso».

(*Prot.* 312a 1-7)⁶³

61. Ivi, 311b 2 - 5.

62. Pl. *Prot.* 311e 4.

63. «αὐτὸς δὲ δὴ ὡς τις γενησόμενος ἔρχηται παρὰ τὸν Πρωταγόραν;

Con tutta evidenza la conclusione di questa analogia⁶⁴ imbarazza Ippocrate. A farlo arrossire però non è il fatto che egli paghi per acquisire una condizione⁶⁵, ma la condizione acquisita che lo identificherebbe come sofista, cioè un professionista, δημιουργός. Questo segnala che Ippocrate non appartiene del tutto, ma ambisce ad appartenere pienamente, a quel genere di aristocrazia invitata a casa di Callia. Questi ultimi, pur accompagnandosi ai sofisti, sono certi di non confondersi. Al contrario Ippocrate non è forte di questa certezza. Egli ha bisogno dell'insegnamento di Protagora perché non dispone di altri strumenti per affermarsi socialmente e questo mina l'identità della sua collocazione sociale⁶⁶. Socrate mette alla prova l'orgoglio del giovane prima ancora che la risolutezza del suo proposito. A questo punto Socrate sembra tenere in pugno Ippocrate. Ma

καὶ δὲ εἶπεν ἐρυθρίασας—ἤδη γὰρ ὑπέφαινεν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆ αὐτὸν γενέσθαι—
 εἰ μὲν τὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἔοικεν, δῆλον ὅτι σοφιστὴς γενησόμενος.

σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων,
 νῆ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἶπερ γε ἄ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν." Tr. it Chiesara 2010.

64. L'argomento segue nel suo contenuto proposizionale un argomento del *Gorgia* (460b 1-6): ὁ μεμαθηκώς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν ὅσον ἢ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται. Robinson (1941, pp. 35-50) è il primo ad affrontare uno studio sistematico di queste argomentazioni socratiche e, seguendo un'indicazione aristotelica (*Met.* M.4, 1078b 27-29), le comprende sotto la categoria di ἐπαγωγή, l'induzione propriamente considerata la quale consegue un'intuizione dell'universale (*An. Pr.* 2.23, *Top.* 1.12). Robinson distingue tre forme di induzione, ma quella qui considerata (cfr. anche *Ap.* 27b; *Crat.* 393c), il ragionamento che da una o più proposizioni coordinate ne inferisce un'altra coordinata cogliendo un valore universale anche se non certo, non è però l'ἐπαγωγή aristotelica (*Top.* 1.12). La soluzione di Robinson (op. cit. pp. 225-226) allora riconduce questo ragionamento sotto la forma dell'"esempio", παράδειγμα (*An. Pr.* 2.24). Anche la lettura di Vlastos resta soggetta al pregiudizio interpretativo aristotelico riducendo l'analogia socratica a una generalizzazione induttiva la cui conclusione è compresa in forma tautologica nelle premesse (1991, pp. 267-269). Occorre però notare che l'uso del modello, παράδειγμα, in Platone, non ha per mira l'universalità della proposizione conseguita come generalizzazione da premesse particolari, come nella logica aristotelica. Esso ha invece il compito di ascrivere una forma esperienziale a un modello, cioè a una partecipazione a strutture eidetiche comuni. Solo a questa condizione si può parlare di "intuizione dell'universale", la quale dunque non costituisce affatto l'inferenza di una conclusione a partire da delle premesse (Warne 2013, p. 28). Si preferisce pertanto parlare qui semplicemente di un ragionamento analogico. Sul tema si veda anche Santas 1979 e McPherran 2007, i quali parlano di induzione probabilistica. Sandstat 2018 salva il valore logico dell'argomento socratico riconducendolo alla comparazione aristotelica, παράβολη (*Rhet.* 1393b 4-8).

65. Gagarin 1969, p. 138.

66. Blank 1985, p. 10.

che questa mossa abbia condotto così repentinamente Ippocrate a un'ammissione tanto sconveniente tradisce il fatto che essa mirasse altrove. Ippocrate stesso lo percepisce⁶⁷. Infatti Socrate è interessato all'identificazione di Protagora come sofista in forma subordinata al mettere in luce il rapporto di scambio che intercorrerebbe tra i due qualora Ippocrate gli si affidasse. È un passaggio preliminare all'analisi dei rischi che il rapporto con la sofistica comporta. Sarà questo l'oggetto del secondo momento della messa alla prova di Ippocrate da parte di Socrate e il cuore della preoccupazione socratica nel suo confronto con il giovane.

Socrate offre allora una via d'uscita⁶⁸ al suo interlocutore operando delle distinzioni che fanno da cerniera tra i due momenti del suo esame. Infatti Ippocrate si trova a questo punto compromesso nella troppo scomoda posizione di dover difendere la sofistica di Protagora. Socrate stesso non ripone nessuna speranza nel fatto che Ippocrate possa sapere cosa sia la sofistica⁶⁹ e d'altra parte, per quanto l'Abderita a differenza del suo aspirante allievo apertamente la rivendichi⁷⁰, questa non sarà oggetto neanche del confronto tra Socrate e Protagora. Non è la sofistica l'oggetto principale del dialogo ma il campo, condiviso e conteso da Socrate, al quale la sofistica si applica. Pertanto Socrate deve virare la direzione dell'esame: le nuove domande di Socrate insistono non sulla sofistica ma su ciò che nella sofistica si cerca, cioè quale tipo di apprendimento, μάθησις, ci si attende.

T.3. «Allora, Ippocrate, forse tu non pensi che sia questo l'insegnamento [μάθησις] che avrai da Protagora, bensì qualcosa come quello che ricevesti dai maestri di grammatica, musica e ginnastica, dai quali

67. L'ammissione di 312a 3 è introdotta in forma ipotetica da parte di Ippocrate e questo alluderebbe a una sua impressione dubitativa sulla validità del ragionamento di Socrate. Già Hermann Sauppe (Sauppe-Towle 1889) notava che il μέν dopo εἰ suggerirebbe che Ippocrate volesse argomentare una qualche protesta da qualificare con un successivo δέ, ma che questa sia stata impedita da un'interruzione di Socrate.

68. Lampert 2010, p. 30.

69. Pl. *Prot.* 312c 2.

70. Ivi, 316c 5 - 317c 5.

apprendesti ciascuna cosa non secondo la sua tecnica [ἐπι τέχνη], affinché ne fossi professionista, ma per la tua formazione [ἐπι παιδεία], come si conviene a un privato e libero cittadino!».

(Prot. 312a 7 - b 4)⁷¹

Sono distinti due modi di ricevere l'insegnamento: ἐπι τέχνη e ἐπι παιδεία. In un importante studio del 1969 Michael Gagarin sottolinea la rilevanza di questa distinzione. Su di essa in effetti si contrappongono Socrate e Protagora nel prosieguo del dialogo⁷². Ma cosa comporta nello sviluppo della ricerca socratico-platonica la predilezione di un apprendimento ἐπι τέχνη in rapporto a un modello della costituzione di un oggetto di conoscenza nella forma analogo a quello delle τέχναι? È un interrogativo sul quale occorrerà tornare. Per il momento Ippocrate prontamente accetta che quanto cerca in Protagora sia una μάθησις ἐπι παιδεία. È questa una risposta di comodo per togliersi dalla difficile posizione in cui l'argomento di Socrate lo aveva cacciato? L'argomento si sosteneva infatti sull'analogia con alcune τέχναι. Ippocrate, nel ricollocarsi nella ricerca di una μάθησις ἐπι παιδεία, sfugge all'analogia di Socrate. Il giovane infatti così non apprenderebbe una τέχνη da Protagora svincolandosi in conseguenza dall'imbarazzante analogia che lo aveva accomunato a un sofista. Eppure è Socrate stesso a guidare Ippocrate verso questa alternativa. Sembra dunque che la risposta di Ippocrate non vada accolta definitivamente in rapporto al desiderio del giovane e che inoltre la distinzione ἐπι τέχνη ο ἐπι παιδεία implichi qualcosa di importante nella strategia socratica. Essa andrà allora messa alla prova rispetto all'oggetto dell'insegnamento di Protagora. Questa ripresa della distinzione è però successiva al secondo momento dell'esame del giovane.

71. “ἀλλ’ ἄρα, ὦ Ἰππόκρατες, μὴ οὐ τοιαύτην ὑπολαμβάνεις σου τὴν παρὰ Πρωταγόρου μάθησιν ἔσσεσθαι, ἀλλ’ οἷαπερ ἢ παρὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἐγένετο καὶ κιθαριστοῦ καὶ παιδοτρίβου; τούτων γὰρ σὺ ἐκάστην οὐκ ἐπι τέχνη ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ’ ἐπι παιδεία, ὡς τὸν ιδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει”. Trad. it. Chiesara 2010, modificata da me.

72. Gagarin 1969, p. 136.

1.5. L'esame di Ippocrate (312b - 314c)

Nel secondo momento dell'esame (312b 7 - 314c 2) viene mostrato a Ippocrate cosa comporti il ricevere una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ. Socrate introduce la nozione di anima, ψυχή: essa approfondisce il significato della μάθησις illustrando una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ e i termini nei quali questa verrebbe trasmessa alle condizioni della sofistica. Socrate, avendo sospinto il suo interlocutore verso nozioni che sapeva essere da questo difficilmente giustificabili, la sofistica e la μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ, passa per la confutazione elenctica⁷³ delle confuse opinioni su questi argomenti (312b 7 - e 6) e poi esorta a un'indagine su di essi assumendosene la guida (313a 1 - 314c 2).

È l'impudenza di Ippocrate a dare il via alla fase elenctica. È una reazione a un nuovo strappo di Socrate il quale, tramite una domanda retorica, mette nuovamente in difficoltà Ippocrate: è egli consapevole – chiede Socrate – che, affidandosi a Protagora, affida la cura della sua anima a un sofista, o ha davanti il problema senza coglierlo⁷⁴?

Qual è questo problema? Rispetto alla μάθησις sofistica ἐπὶ παιδείᾳ è necessario conseguire un criterio di valutazione per stabilire se abbracciarla o meno. A questo punto però Socrate avanza un'interpretazione del desiderio di Ippocrate. Egli impone il valore della cura dell'anima e da questo fa seguire che sia necessario desiderarne il suo bene. Ma è Socrate a stabilire a cosa debba ambire il desiderio di Ippocrate: il desiderio del giovane è ritradotto da Socrate nei termini di cura dell'anima, τὴν ψυχὴν θεραπεύσαι, quindi anche la valutazione degli effetti dell'insegnamento sofistico deve riferirsi ai benefici o ai danni che procura all'anima.

L'argomentazione muove verso la riduzione alla tematica socratica della virtù, la quale è identificata come scienza di ciò che è bene e ciò che è male⁷⁵. Questa definizione viene fornita nel *Lachete*⁷⁶. Nel

73. Schofield 1992.

74. Pl. *Prot.* 312b 7.

75. La questione è sollevata successivamente a 329c 1 - 330b 6 e 349b 1 - d 1.

76. Pl. *Lach.* 199c 7 - d 1.

Protagora si cerca ancora una definizione della virtù⁷⁷. Nella prospettiva socratica l'anima e la sua cura come istanza etica sono il punto di inizio di ogni ricerca oltre che impegno perenne⁷⁸. La ricerca di una τέχνη morale per assicurarsi la conoscenza della virtù emerge da questa istanza⁷⁹ descrivendo, attraverso la πολιτική τέχνη, una traiettoria che per Platone radica la filosofia politica nella morale socratica⁸⁰. Tuttavia si tratta di un itinerario complesso e nel segmento qui considerato la possibilità dello sviluppo dell'ipotesi socratica deve ancora primariamente insediarsi nelle aspirazioni comunemente condivise in riferimento a ciò che abitualmente veniva accreditato come virtuoso e di cui il giovane Ippocrate fornisce testimonianza.

Allora, per il momento, nel Platone del *Protagora*, la traiettoria di riduzione al problema della cura dell'anima è utile a Socrate nel costringere nuovamente Ippocrate a un confronto con le proprie difficoltà: se egli non sa cosa sia davvero un sofista come può sapere se sta affidando la sua anima a una cosa buona o cattiva, εἰ ἀγαθῶ οὐτ' εἰ κακῶ πράγματι⁸¹? Dalla protesta di Ippocrate prende avvio l'*elenchos* socratico. Il sofista per Ippocrate sarebbe l'esperto di cose sapienti, ἐπιστήμων τῶν σοφῶν⁸², come d'altra parte etimologicamente direbbe il nome stesso⁸³. È una concessione che comporta un passo falso. Socrate accetta l'etimologia e fa notare che tuttavia la definizione può essere estesa anche ai δημιουργοί possessori di τέχνηαι e questo rinvia nuovamente all'analogia del primo momento. Ancora Ippocrate è ricondotto al modello della τέχνη e infatti Socrate lo incalza in que-

77. Segnala Molinelli 2018 che l'interpretazione del problema della virtù posto nel *Protagora* sulla base di questo passo del *Lachete*, come in Penner 1973, rischia di rimuovere la conclusione aporetica sulla natura della virtù nel *Protagora*.

78. Pl. *Crit.* 45d 8.

79. Kahn 1996, pp. 102-104.

80. Pangle 2014.

81. Pl. *Prot.* 312c 2 - 4.

82. Ivi, 312c 6.

83. Secondo Denyer (2008, p. 75) Ippocrate, sbagliandosi, ricava l'etimologia per associazione tra σοφιστής e ἐπιστήμων accomunati da -ιστ. E tuttavia, come segnala Ausland 2017, p. 45 n. 7, qui Ippocrate non offre un'etimologia di -ιστ in ἐπιστήμων. Allora, come già suggerito da Heindorf (1810), che si sostiene su *Crat.* 407c, c'è una più probabile derivazione dalle parole σοφός e εἰδέναι, come se ὁ τῶν σοφῶν ἴστης fosse un σοφιστής.

sti termini: per distinguere il sofista dagli altri δημιουργοί e sapere di quale sapere sia sapiente il sofista occorre sapere di quale operazione egli sia esperto, ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης. A questo punto per Ippocrate riemerge una delle pulsioni centrali del suo desiderio: il sofista, dice, è esperto nel rendere abili a parlare, δεινὸν λέγειν⁸⁴. Ancora però occorre qualificare questa abilità e Socrate perviene a questa esigenza nuovamente a partire dall'analogia con le τέχναι: se il citarista rende abili a parlare sul suonare la cetra, la materia di cui è esperto, allora quale sarà la materia di cui è esperto, ἐπιστήμων, il sofista e nella quale rende abili a parlare⁸⁵? A questo punto Ippocrate, confutato nella sua presunzione di sapere cosa fosse un sofista, si arrende e si conclude la fase elenctica del secondo momento dell'esame.

La successiva fase protrettica mette in guardia sui pericoli della sofistica rispetto alla cura dell'anima. Attraverso una domanda indiretta Socrate stabilisce una definizione del sofista: egli è un rivenditore, all'ingrosso e al dettaglio⁸⁶, degli alimenti di cui l'anima si nutre, gli insegnamenti, τὰ μαθήματα⁸⁷. Finalmente la relazione tra anima, sofistica e insegnamento che era rimasta sullo sfondo della fase elenctica è pienamente illustrata da Socrate. Solo a condizione di sapere quale di questi insegnamenti sia vantaggioso e quale dannoso, χρηστὸν καὶ πονηρόν, quale sia buono o cattivo come cibo per l'anima, ci si può risolvere ad acquistarlo da Protagora o da chiunque altro⁸⁸. Come qualsiasi altro δημιουργός, anche il rivenditore, all'ingrosso o al dettaglio, è in possesso solo di quanto realizza ma non è

84. Plat, *Prot.* 312d 5-6.

85. Ivi, 312d 9 - e 4. La stessa argomentazione è sviluppata in *Gorg.* 449e - 450b: ogni τέχνη concerne i discorsi di cui ciascuna τέχνη è τέχνη.

86. Nel *Sofista* l'essere rivenditore all'ingrosso e al dettaglio, ἔμπορος e κάπηλος, di insegnamenti relativi all'anima, sono la seconda e terza definizione che viene fornita del sofista (231d). È importante segnalare come nelle divisioni del Sofista, la seconda e la terza, procedono dall'appartenenza alla comune tecnica acquisitiva, τέχνη κτητική (219c), di cui rappresentano la parte relativa all'anima e alla vendita e compravendita di discorsi e nozioni riferiti alla virtù, περί λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς (224c-e). Il *Sofista* riprende le distinzioni già avanzate da Socrate nel *Protagora* nell'identificazione del sofista di Abdera a partire dall'assimilazione del suo sapere al dominio delle τέχναι.

87. Pl. *Prot.* 313c 4 - 7.

88. Ivi, 313e 2 - 314a 1.

in possesso del criterio del retto uso della sua opera. Nell'*Eutidemo* si verificherà come questo rappresenti uno dei punti limite della teorizzazione platonica sulle τέχνηαι. Per il momento si può apprezzare che il sofista, come qualsiasi rivenditore, è interessato primariamente a vendere la sua merce e a questo scopo ne amplifica le qualità purché vadano incontro ai desideri degli acquirenti, tuttavia egli è indifferente o forse ignorante, rispetto a quanto la sua merce possa essere vantaggiosa o dannosa per l'acquirente⁸⁹. Al contempo però, dal punto di vista dell'acquirente, va considerato che se gli insegnamenti sono il cibo dell'anima essi non sono un cibo qualunque: l'acquisto comporta infatti una necessaria assimilazione che migliora o peggiora l'anima cosicché occorre scoprire prima dell'acquisto se essa ci migliori o no, consigliandosi adeguatamente⁹⁰. In questi due aspetti risiede la pericolosità di una relazione ingenua con il sofista.

A questo punto l'esame di Ippocrate può dirsi concluso: muovendo dalla chiarificazione del desiderio del giovane di consegnarsi a Protagora per la sua formazione esso ha raggiunto un nuovo oggetto d'indagine, la valutazione dell'oggetto dell'insegnamento, τὸ μάθημα, di Protagora rispetto all'anima di chi lo riceve. È questo il tema del confronto tra Socrate e Protagora una volta giunti a casa di Callia. In questa prima sezione la cerniera tra i due momenti dell'esame di Ippocrate riveste un'importanza particolare. In essa si enuclea per la prima volta il tema della virtù, ἄρετή, nella forma di ciò che ci si aspetta dal buon cittadino, ἄγαθὸς πολίτης, ed è sul tema stesso della virtù che Socrate condurrà con Protagora un confronto sulla sua indagabilità sul modello delle τέχνηαι. Occorre dunque tornare a questo passaggio chiave dell'esame.

1.6. Una duplice considerazione della virtù

L'ἄγαθὸς πολίτης è assieme quanto ricercato nella μάθησις da Ippocrate e quanto è prodotto dal μάθημα protagoreo, che produ-

89. Ivi, 313d 1 - e 5.

90. Ivi, 314a 1 - c 2.

ce anche l'εὐβουλία e la πολιτικὴ τέχνη. Tra μάθησις ἐπὶ τέχνῃ e ἐπὶ παιδείᾳ il desiderio di Ippocrate aspira a una condotta che farà da introduzione alla discussione tra Socrate e Protagora su cosa sia la virtù, l'ἀρετή, e se questa sia insegnabile. Va indagato meglio come queste relazioni – tra μάθησις ricercata e μάθημα rivendicato, tra εὐβουλία e πολιτικὴ τέχνη come prodotto del μάθημα discusso – si riferiscano tutte al campo della virtù etica e di condotta socialmente riconosciuta. La discussione nel *Protagora* attorno alla virtù tiene in ampia considerazione il significato di virtù come eccellenza⁹¹. Si tratta di un significato ereditato dell'ἀρετή e quindi storicamente prodotto. Nel *Protagora* però, accanto a questo significato corrente della virtù (*s.c.*), al quale si associano le aspirazioni di Ippocrate, si introduce anche un significato prescritto (*s.p.*). È quello al quale si appella Socrate nella seconda sezione dell'esame di Ippocrate e che cerca una relazione alla virtù a partire dalla cura dell'anima. Il significato prescritto procede da quello corrente. In quale senso è possibile sostenere che nel *Protagora* la prima indicazione sul tema della virtù (*s.c.*) provenga dalla nozione di ἀγαθὸς πολίτης [T.3] e come dunque questa nozione si riferisce al senso corrente di virtù verosimilmente condiviso tra i caratteri storici e fittizi che partecipano al dialogo?

Tornando alla definizione di ciò che è oggetto dell'insegnamento di Protagora [T.1] si legge che l'ἀγαθὸς πολίτης, il buon cittadino, è ciò che la πολιτικὴ τέχνη del sofista produrrebbe. La πολιτικὴ τέχνη è però la definizione complementare di quanto Protagora professa di insegnare, l'εὐβουλία, la capacità di decidere bene. L'ἀγαθὸς πολίτης è quindi anche l'εὐβουλος negli affari domestici e in quelli della città. Ma da dove proviene questa nozione di εὐβουλία? Chi è l'ἀγαθὸς πολίτης?

91. Molinelli 2018 correttamente fa risaltare nel *Protagora* quella che qui si denomina come “nozione corrente” della virtù. Tuttavia, per quanto inaugurale e ricorsiva nella ricerca condotta da Socrate, essa non è esclusiva nel dialogo. Infatti il problema della cura dell'anima (312b 7 ss.) indica evidentemente la linea su cui Socrate intende costruire una nozione di virtù da lui “prescritta” ed anzi è proprio sull'ambivalenza procurata da queste due considerazioni della virtù che si articola il confronto con Ippocrate prima e con Protagora poi.

Schofield ha convincentemente dimostrato come l'εὐβουλία sia per l'eroe omerico una qualità non contrapposta ma interdipendente all'abilità in combattimento, ascrivendosi così tra le virtù preminenti dell'eroe⁹². Tuttavia va notato che il termine inizia a comparire, come aggettivo, tra i lirici del V secolo: come attributo di Themis, dea della giustizia, in Pindaro⁹³, come attributo del principe troiano Antenore, definito eroe e buon consigliere, εὐβουλος ἥρωας, nello svelare, πάντα σάμαινεν, a Priamo le intenzioni degli Achei in occasione della loro ambasceria⁹⁴. L'Antenore di Bacchilide è eroe in quanto buon consigliere del re: virtù omeriche e capacità politiche si integrano. In Tucidide il discorso di Archidamo davanti agli alleati loda i caratteri degli spartani: l'esser capaci di prendere buone decisioni, εὐβουλοι, deriva dal buon ordinamento della città, διὰ τὸ εὐκοσμον γιγνόμεθα, poiché gli spartani vengono educati, παιδευόμενοι, in maniera troppo semplice ma al contempo troppo assennata per disprezzare le leggi⁹⁵. Questa virtù discende dall'ordinamento politico ma il suo esercizio è frutto di un equilibrio nella παιδεία. Invece, nel dibattito sulla sorte da riservare agli abitanti di Mitilene, l'ateniese Diodoto si appella a una revisione della decisione già votata per conseguire una migliore, un'εὐβουλία, e segnala come la mancanza di educazione, ἀπαιδευσία, determinino la fretta, che insieme all'ira, è ciò che più ostacola nella possibilità di ottenerla⁹⁶. Nel contesto dell'assemblea democratica è la παιδεία dei cittadini, a conseguire l'εὐβουλία della città, la virtù procede dal privato. In questi due quadri tucididei tra ordine politico e virtù si ha un rapporto simmetrico ma inverso: nel caso spartano la virtù discende dall'ordinamento che educa e così si ben delibera, nel caso ateniese la virtù procede dall'educazione tra i cittadini e in questo caso si può ben deliberare⁹⁷. Considerando questa polarità appare coerente che Platone nel IV

92. Schofield 1986.

93. Pind. *Ol.* 13.11.

94. Bacch. *Fr.* 15.37-39. Sul contesto, cfr. Bernardini 2005.

95. Thuc. 1.84.3.

96. Ivi, 3.42.1.

97. Woodruff 2023.

libro della *Repubblica* accrediti l'εὐβουλία come un attributo della prima delle quattro virtù cardinali. Tra queste per prima Socrate rinviene la presenza della σοφία nella città progettata. Essa è sapiente perché frutto di buone deliberazioni. Il buon deliberare è una qualche forma di scienza, ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἐστίν, riguardante la città nella sua interezza, ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης⁹⁸. Nel progetto della *Repubblica* la polarità irrisolta rinvenuta in Tucidide nelle due attitudini distinte di Archidamo e Diodoto viene sciolta da Platone in favore della coimplicazione di virtù, scienza e buon deliberare. Tuttavia questa relazione va ascritta alla natura programmatica della *Repubblica* e inoltre funziona solo assicurandola sul sapere dei guardiani. L'εὐβουλία della *Repubblica*, pur inscrivendosi nel campo della virtù ha poco da spartire con l'εὐβουλία come capacità richiesta dalla morale corrente e con la quale, al contrario, il *Protagora* si confronta⁹⁹. Ma perché questa morale che richiede un ἀγαθὸς πολίτης come εὐβουλος negli affari domestici e in quelli della città va ascritta a un significato corrente di virtù (*s.c.*) non necessariamente condiviso dalla prospettiva socratica sulla virtù (*s.p.*) ma rispetto al quale la prospettiva socratica sulla virtù ha bisogno di legarsi?

La distinzione operata da Socrate tra una μάθησις ἐπὶ τέχνῃ ed una ἐπὶ παιδείᾳ è sollecitata proprio da questi due significati della virtù. In che senso, allora, per Ippocrate, l'apprendimento da lui ricercato e quello che Protagora ritiene di offrire, cadono fuori dall'assimilazione alle τέχναι e perché, al contrario, Socrate cerca una chiarificazione del tipo di μάθησις ricercata nell'esame con Ippocrate come μάθησις ἐπὶ τέχνῃ?

Per Ippocrate la possibilità di ricevere una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ si presentava come un'alternativa alla sua identificazione con il ruolo del sofista in conseguenza delle analogie stabilite da Socrate nel primo momento del suo esame [T.3]. Tuttavia era stato Socrate stesso a fornire questa alternativa. È Socrate quindi a specificare cosa sia una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ: è quanto conviene a un privato e libero

98. Pl. *Resp.* IV, 428b-429a.

99. Schofield 1986.

cittadino, ὡς τὸν ιδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει¹⁰⁰. Fin qui il campo semantico al quale ci si riferisce è quello della virtù come riferimento ampiamente condiviso alla sfera del riconoscimento sociale nell'Atene dell'ultimo quarto del V sec. (s.c). Tuttavia quella fornita non è una definizione ma ancora solo la delimitazione del campo di espressione del desiderio confuso di Ippocrate nella sua risoluzione di affidarsi a Protagora. Cosa si indica in ciò che conviene a un privato e libero cittadino? Bisogna tornare alla definizione complementare dell'oggetto dell'insegnamento di Protagora fornita da Socrate [T.1]: ciò che compete a un privato e libero cittadino nell'apprendere, come μάθησις, ha per oggetto, μάθημα, la πολιτικὴ τέχνη, che è il produrre dei buoni cittadini, ποιεῖν ἀνδρας ἀγαθοὺς πολίτας¹⁰¹. Nella distinzione tra μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ e ἐπὶ τέχνῃ si guarda allora a due significati di virtù distinti. Il primo, connesso a una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ, si riferisce all'ἀρετή nel significato ampio e corrente al quale Ippocrate cerca di ascrivere (s.c):

t. (s.c.): ἀρετή = ἀγαθὸς πολίτης = εὐβουλία

Ma quando per Socrate si deve determinare cosa compete a un πολίτης per essere un ἀγαθὸς πολίτης, cioè per essere davvero virtuoso (s.p.), allora si deve produrre la virtù come μάθημα analogo alle τέχναι e quindi associandole una strategia di apprendimento ἐπὶ τέχνῃ. Così la πολιτικὴ τέχνη è complementare all'εὐβουλία in T.1. Perciò quando Socrate offre a Ippocrate l'alternativa di una formazione ἐπὶ παιδείᾳ concernente il conseguimento dell'εὐβουλία egli fa confluire nella μάθησις di Ippocrate il μάθημα che lui attribuisce a Protagora: la πολιτικὴ τέχνη. Questa, come capacità di produrre buoni cittadini, non è che, dal punto di vista della μάθησις, il diventare un ἀγαθὸς πολίτης. È a questa altezza che la movenza che riconduceva il desiderio di Ippocrate al campo delle τέχναι si incontra con l'assimilazione dell'oggetto dell'insegnamento protagoreo alla τέχνη.

100. Pl. Prot. 312b 4.

101. Ivi, 319a 4-5.

In questa operazione si rivelano allora due concezioni della virtù espresse dalla nozione di ἀγαθὸς πολίτης. La prima si riferisce a una virtù (*s.c.*) che è appresa ἐπὶ παιδείᾳ, l'altra, alla quale Socrate mira, si integra alla prima ἐπὶ τέχνῃ e fa della virtù un μάθημα assimilabile alle τέχναι (*s.p.*). Quindi, rispetto all'emergere del requisito morale dell'ἀγαθὸς πολίτης e nella conduzione socratica del dialogo sembra delinearci una posizione sulla virtù schematizzabile nella seguente tesi:

t. (s.c.) (s.p.): ἀρετή = ἀγαθὸς πολίτης = εὐβουλία = πολιτικὴ τέχνη.

Nel dialogo si indicano due concezioni complementari della virtù. Complessivamente si tratta infatti di una posizione parzialmente insediata nella morale corrente e nel significato di questa al quale Ippocrate e gli altri si riferiscono, ma che pure la insidia introducendo la nozione di πολιτικὴ τέχνη¹⁰². Su quest'ultima Socrate organizzerà l'attacco alla posizione sofistica e la difesa di un sapere concernente l'ordine politico e ricercato sul modello delle τέχναι.

Quale aspetto della virtù (*s.c.*) si incrina perché Socrate possa proporre altro modello di virtù (*s.p.*)? È una tensione storica prodottasi internamente alla nozione di buon cittadino ad aprire a questa possibilità.

1.7. Chi è l'ἀγαθὸς πολίτης?

Secondo la classica lettura di Adkins la formula dell'ἀγαθὸς πολίτης esprime il tendenziale assorbimento del complesso di valori dell'ἀγαθός aristocratico, forte e nobile di nascita, nell'ordine democratico come ἀγαθός in quanto δίκαιος, cioè portatore di una prudenza pratica nella capacità di amministrare giustamente tanto la sua

102. In questo senso le tesi di Prior 2002 sono suscettibili di essere radicalizzate: non si tratta solo del riconoscimento nel dialogo del valore della morale corrente nel resistere alla proposta filosofica. La consapevolezza platonica di questo dato giunge fino all'inevitabilità di partire dalla vita-non-filosofica per radicare il proprio progetto filosofico.

proprietà quanto l'interesse collettivo della πόλις¹⁰³. La virtù, se certo identifica una qualità personale nella quale si eccelle, connotandosi in rapporto alla giustizia e all'esser giusti finisce per misurarsi sulla scala dell'interpersonalità. L'etica socratica sorge su questa tensione e la soluzione platonica attribuisce alla giustizia, e quindi al possesso della virtù una univoca dimensione dal significato bifocale che contempla nella nozione di giustizia una moralità sociale e personale¹⁰⁴.

Nella nozione di ἀγαθὸς πολίτης si condensa allora uno scontro sull'appropriazione del costume morale trasmesso dai ceti aristocratici e sui termini della sua integrazione all'ordine politico collettivo. Nel significato attribuito all'ἀγαθὸς πολίτης ci si riferisce all'estensione e all'esercizio dei valori arcaico-aristocratici nel contesto di un ordine politico sviluppatosi prepotentemente sullo scambio tra interesse privato e collettivo ma destinato a compromettere questo equilibrio.

D'altra parte già Erodoto aveva diagnosticato questa dinamica come originaria nelle vicende democratiche ateniesi¹⁰⁵. Gli ateniesi, secondo lo storico¹⁰⁶, accrebbero la propria potenza, una volta liberi dalla tirannide, quindi alle condizioni di uguaglianza dell'ἰσηγορία, la libertà di parola e di affermarsi attraverso la parola. La libertà dalla tirannide che permise l'affermazione di Atene coincide con la condizione libera nella quale il privato cittadino cerca di affermarsi. Infatti l'accrescimento di Atene fu possibile proprio in quanto ciascuno, dandosi cura di compiere qualcosa per sé stesso, contribuiva al contempo allo sviluppo della città. È questo lo stesso genere di interdipendenza tra capacità di amministrare la cosa privata e di difendere e promuovere l'interesse collettivo indicata da Protagora come

103. Adkins 1960, pp. 195-219. Irwin 1977, p. 17, parla a tal proposito di etica post-omerica in cui prevale una concezione legalistica e la giustizia viene promossa a virtù principale come preoccupazione per l'interesse della comunità.

104. Havelock 1978, pp. 311-312.

105. Fornara 1971, p. 80.

106. Hdt. 5.78. "Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠϋξήντο. δηλοὶ δὲ οὐ κατ' ἕν μοῦνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο. δηλοὶ ἂν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελόκακεον ὡς δεσπότη ἔργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐνωτῶ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι".

l'oggetto stesso del suo insegnamento in quanto εὐβουλία περὶ τῶν οἰκειῶν καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως [Τ.Ι]¹⁰⁷. Anche la figura di Ippocrate, a partire dalla sua attrazione per il valore della parola¹⁰⁸, si iscrive nei suoi bisogni e nelle sue inclinazioni in queste tendenze storiche e morali.

Infatti, anche per ampie porzioni degli ambienti aristocratici e per le nuove generazioni in cerca di affermazione nella prima parte della guerra del Peloponneso il riconoscimento e la valorizzazione della propria condizione transita per l'interpretazione della compresenza di dovere civico e interesse personale. Si tratta ormai di due termini interdipendenti¹⁰⁹: senza sviluppo della potenza politica ateniese non c'è tutela dell'interesse personale e di converso affermarsi negli affari interni significa assolvere al dovere civico di sviluppare la forza della πόλις. Avere a oggetto del proprio sapere la capacità di produrre l'ἀγαθὸς πολίτης significa allora accettare un confronto sulle tensioni che attraversano la morale corrente. Nel *Protagora* il dato morale corrente è che la questione della virtù (*s.c.*) si iscrive in un equilibrio tra interesse individuale e dovere civico. Ma la configurazione problematica di questo dato sorge dalle figure che partecipano del suo equilibrio: le differenti forze interne al mondo aristocratico, il loro bisogno soggettivo di formazione e le differenti forze tra chi compete per la definizione della conoscenza da offrire e sulla quale

107. Erodoto scrive certo di avvenimenti antecedenti, culminanti nella seconda guerra persiana (480-479). Tuttavia egli compone la sua opera nel terzo quarto del V secolo, a ridosso dello scoppio della guerra del Peloponneso, non distante dal periodo di ambientazione storica del *Protagora*. Per queste ragioni tra gli studiosi, almeno dagli studi di Fornara in avanti (1971), è ampiamente accettato che quanto Erodoto scrive sia primariamente indirizzato ai propri contemporanei. Per un recente bilancio su queste posizioni si vedano i contributi in Harrison-Irwin 2018.

108. Pl. *Prot.* 312d 5-6.

109. Tuciddide riporta l'orazione di Nicia del 415 (6.9.2). Designato come comandante in capo della spedizione in Sicilia Nicia prova a dissuadere gli ateniesi da quella che ritiene essere una decisione sbagliata. Pur affermando primariamente di non temere per la propria vita, all'inizio del suo discorso, nell'intento di giustificare la sua posizione polemica su una base morale evidentemente condivisa, Nicia sostiene che ἀγαθὸς πολίτης vada considerato anche chi si preoccupa per la sua persona e il suo patrimonio, giacché questo più di ogni altro vorrebbe, nel suo interesse, che anche la città abbia successo: “μάλιστα γὰρ ἂν ὁ τοιοῦτος καὶ τὰ τῆς πόλεως δι' ἑαυτὸν βούλοιτο ὀρθοῦσθαι”. Anche in Adkins 1960, p. 199.

ridefinire il dato morale. Sulle distanze interpretative relative all'equilibrio interno all'*ἀγαθὸς πολίτης* può avanzare la proposta socratica sulla virtù (*s.p.*).

Primariamente, infatti, dal punto di vista della strategia soggettiva di apprendimento, *μάθησις*, la soluzione di Ippocrate di affidarsi alla sofistica sacrifica troppo del vecchio costume aristocratico. Pur nella natura confusa del suo desiderio, Ippocrate vede nell'affermazione politica un vettore di affermazione personale. L'essere un *ἀγαθὸς πολίτης* si risolve per lui nel verso di diventare qualcuno in città, nell'*ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*. Eppure, come si è visto, Ippocrate non è invitato a casa del ricco Callia. Egli è in qualche modo liminare ma esterno a quell'ambiente. Al contrario, per un'aristocrazia già affermata, per merito dei padri o per i propri, nell'equilibrio interno alla nozione di *ἀγαθὸς πολίτης* bisogna guardarsi dal rischio di trascurare i propri affari privati, *τὰ ἴδια ὀλιγωρεῖσθαι*, in favore di quelli della *πόλις*¹¹⁰. È quanto emerge da un altro dialogo giovanile di Platone, il *Lachete*, dove Socrate esamina la stessa questione verso la quale ha sospinto Ippocrate: la cura dell'anima¹¹¹.

In secondo luogo, dal punto di vista della strategia di controllo della conoscenza, *μάθημα*, da offrire per la formazione dei *πολίται*, dentro la nozione di *ἀγαθὸς πολίτης* aggregata all'ambito dell'*ἀρετή*, si pone il problema di come e se la virtù sia insegnabile. È quindi questo il tema sollevato da Socrate, distinto ma interno all'interesse di Ippocrate e che diventerà il centro del confronto di Socrate con Protagora. E tuttavia si è visto come Socrate rinvii continuamente a un modello di *μάθησις ἐπὶ τέχνῃ* in contrapposizione a una *ἐπὶ παιδείᾳ*, nella quale Ippocrate si rifugia e che Protagora rivendica come *μάθημα*. Egli infatti muove dai contrasti interni relativi alla

110. Pl. *Lach.* 180b. Lisimaco, figlio di Aristide vincitore a Maratona, e Melesia, figlio di Tucidide, oppositore di Pericle per la fazione conservatrice, sono due esponenti dei ceti alti e già affermati ma per meriti di sangue e non sono all'altezza dei padri. La loro preoccupazione concerne quindi l'educazione dei figli e si consultano con due generali che sul campo di battaglia hanno guadagnato stima e notorietà, Lachete e Nicia. La stessa questione emerge nel *Protagora* con riferimento a Pericle il quale non avrebbe trasmesso ai propri figli le virtù nelle quali eccelleva, 319e 3 - 320a 3.

111. Pl. *Lach.* 190b 3-6.

concezione corrente di virtù e cerca la formulazione di un altro criterio della virtù. Che linea intende tracciare Socrate avanzando a proposito della virtù una proposta di μάθημα sul modello delle τέχναι? Viene suggerita una prospettiva distinta dalla sofistica rilevante per il prosieguo della riflessione platonica?

1.8. L'accusa di Socrate: la non insegnabilità della virtù (319a - 320c)

Socrate dunque, dopo aver identificato l'εὐβουλία con la πολιτικὴ τέχνη, in una lunga risposta a Protagora (319a 8 - 320c 1) riconduce la discussione sul sapere del sofista a una discussione sull'insegnabilità della virtù, l'ἀρετή. L'oggetto di conoscenza, il μάθημα, diventa la virtù e Socrate con Protagora procede verso un'indagine sulla sua trasmissibilità. Socrate avanza subito una conclusione: la virtù oggetto di conoscenza dell'insegnamento di Protagora non è insegnabile, οὐχ ἡγοῦμαι διδασκτὸν εἶναι ἀρετήν¹¹². Ma come arriva a questo giudizio? Esso giunge a conclusione di un lungo ragionamento che fa da premessa e assieme da clausola limitativa rispetto alla conclusione. Si tratta di un'osservazione sui caratteri correnti dell'ordinamento democratico. Il suo valore probante di quanto portato ad esempio dunque è legato al rapporto che la nozione di virtù in oggetto intrattiene con l'ordine politico: si parla della virtù alla quale correntemente ci si riferisce (*s.c.*) o alla virtù per come dovrebbe essere (*s.p.*)? Il giudizio negativo al quale Socrate perviene segue dalla prima alternativa perché si concede alla discussione un significato di virtù condiviso con Protagora.

Ora, data la duplice definizione del μάθημα di Protagora [T.1] in cui la πολιτικὴ τέχνη, che è il produrre ἀγαθοὶ πολῖται, è equiparata all'εὐβουλία, il decider bene περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, immediatamente Socrate, apparentemente collaborativo fino a questo momento, commenta in tono assieme aggressivo e dubitativo: se

112. Pl. *Prot.* 320b 4-5.

davvero Protagora possedesse questo sapere allora esso sarebbe anti-frasticamente un bel τέχνημα, un ritrovato ma anche una furberia e un'astuzia, si direbbe quasi una forma deteriore di τέχνη¹¹³. Il primo commento di Socrate dunque apparentemente contraddice quanto appena concesso a Protagora: il sofista dispone e non dispone di un μάθημα che è una τέχνη di produzione dell'ἀγαθὸς πολίτης. A quali condizioni la πολιτικὴ τέχνη non è più una τέχνη ma scade in un τέχνημα non insegnabile? Successivamente infatti Socrate conferma che la πολιτικὴ τέχνη, il produrre buoni cittadini, riteneva fosse un qualcosa di non insegnabile, οὐκ ἄξιον διδασκτὸν εἶναι¹¹⁴. Nella concezione corrente della nozione di virtù (*s.c.*) si rinviene dunque una condizione di realtà che dissocia il fare l'ἀγαθὸς πολίτης e il possedere un oggetto di conoscenza che ne sia la τέχνη di produzione. Socrate porta una duplice prova con lo scopo di rilevare che empiricamente le τέχναι non operino in rapporto all'ἀρετή politica e così quindi giustificare il proprio giudizio sulla non esistenza, secondo una concezione corrente della virtù, di un μάθημα che, come una τέχνη, possa produrre ἀγαθοὶ πολῖται. Per un verso, dice Socrate, gli ateniesi, come tutti i greci, sono sapienti, σοφοὺς εἶναι. Infatti, quando si riuniscono in assemblea per decidere di realizzare qualcosa, purché la reputino un qualcosa di conoscibile e insegnabile, μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ εἶναι, la affidano a qualcuno che sappia realizzarla – le case agli architetti, le navi agli armatori, etc. – non accettando il parere di nessuno che non sia un professionista, δημιουργός, per quanto magari possa essere ricco e nobile¹¹⁵; così si regolano gli ateniesi riguardo alle cose che considerano una τέχνη, ἐν τέχνῃ εἶναι¹¹⁶. Ma:

T.4. «Invece, quando si deve decidere intorno all'amministrazione della città [τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως], si levano a dar consigli indifferentemente l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante,

113. Ivi, 319a 8-9.

114. Ivi, 319a 9-b 1.

115. Ivi, 319b 3-c 7.

116. Ivi, 319c 7-8. Sul rapporto tra pratica politica e familiarità degli ateniesi con le τέχναι cfr. Thuc. 1.70-71.

l'armatore, il ricco, il povero, il nobile, il plebeo, e nessuno li biasima per questo, come invece accadeva a quelli di prima, perché senza aver imparato da nessuno e senza essere allievi di nessuno, pure tentano di dar consigli. È chiaro quindi che [gli Ateniesi] non ritengono che [la capacità di amministrare la città] si possa insegnare. E non accade così solo negli affari pubblici della città, perché anche in privato i più sapienti e migliori tra i nostri concittadini non sono in grado di trasmettere questa virtù [ταύτην τὴν ἀρετὴν]».

(Prot. 319c 8 - e 3)¹¹⁷

È il rilievo su cosa sia conoscibile e insegnabile, il quale è sempre ricondotto a una τέχνη, che, avvalora il giudizio iniziale: se il sapere di Protagora, sostiene Socrate, è una conoscenza, μάθημα, che produce ἄγαθὸς πολίτης e in ciò realizza qualcosa che si predica della virtù, allora, per come correntemente ci si regola ad Atene, essa non è conoscibile e insegnabile, perché gli ateniesi considerano conoscibili e insegnabili solo le conoscenze riducibili alla forma della τέχνη e la virtù non è così concepita, come ἐν τέχνῃ εἶναι.

Tutta la discussione che da qui segue tra Socrate e Protagora procede da questa formulazione del problema. Viene identificata la virtù nel significato che correntemente le viene attribuito nella pratica democratica ateniese. Questo significato costituisce un referente condiviso ma su di esso insistono due diversi giudizi: per Protagora può essere oggetto di insegnamento del suo sapere, la virtù stessa, per Socrate esso non può essere insegnabile, perché non cade sotto l'assimilazione alle τέχναι e pertanto, se si ritiene di possederlo come oggetto di conoscenza, degrada a τέχνημα.

Da questa formulazione del problema, di cui Socrate è responsabile, si possono trarre le seguenti considerazioni possibili sul μάθημα

117. “ἐπειδὴν δέ τι περὶ τῶν τῆς [319δ] πόλεως διοικήσεως δέη βουλευέσασθαι, συμβουλευέει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννῆς, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὡσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμῶθεν μαθῶν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῶ, ἔπειτα συμβουλευέειν ἐπιχειρεῖ: δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγούνται διδασκτὸν εἶναι. μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς [319ε] πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἀριστοὶ τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἦν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι”, trad. it. Chiesara 2010, modificata da me.

di Protagora: (1) se lo si considera come virtù esso è virtù secondo il senso corrente (*s.c.*), quindi non è una τέχνη e men che meno una τέχνη politica ma un τέχνημα; (2) se lo si considera una τέχνη e una τέχνη politica esso può riguardare la virtù solo a condizione di considerare la virtù in un senso più ampio (*s.p.*), estendendo il modello delle τέχνηαι, cioè di qualcosa di conoscibile e insegnabile, μαθητὰ τε καὶ διδακτὰ, all'εὐβουλία, quindi al decider bene περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως.

Secondo la corrente pratica politica, questi due modi del predicare qualcosa della virtù, il ben deliberare nelle cose private e negli affari della città, cadono fuori da ciò che è conoscibile e insegnabile in quanto riducibile alle τέχνηαι, pertanto ammettere l'insegnabilità della virtù comporta integrare il modello delle τέχνηαι alla virtù e dunque al contempo estendere il dominio della conoscibilità e insegnabilità a ciò che correntemente si ascrive all'ordine politico.

Tra le due alternative corre una differenza in rapporto alla concezione della virtù come μάθημα, al quale non si estende (1) o si estende (2) il modello delle τέχνηαι, e alla concezione dell'ordine politico, al quale non si estende (1) o si estende (2) il modello delle τέχνηαι.

Se queste sono le alternative anche rispetto alla comprensione della forma della τέχνη Platone procede prima assumendone la nozione corrente, condivisa con la sofistica, incentrata sul possesso di competenze strumentali, per poi integrare alla sua forma il possesso prioritario della conoscenza del fine che intende realizzare: la virtù, in questo caso¹¹⁸. La discussione che segue sollecita Protagora a dimostrare come la virtù sia insegnabile nonostante non venga compresa sotto il modello delle τέχνηαι. Ma c'è un'altra considerazione da fare. Socrate introduce il suo giudizio critico sul possesso effettivo di un μάθημα concernente la virtù da parte di Protagora con una clausola limitativa¹¹⁹ e conclude il suo ragionamento rimarcando che si regge sulle prove portate a esempio, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων¹²⁰. Di fatto So-

118. Balaban 2007. Barney 2021 individua in questa interpretazione il momento inaugurale di un' *intellectualist story* concernente il modello delle τέχνηαι.

119. Ivi, 319a 8-9, εἴτερ κέκτησθαι.

120. Ivi, 320b 4.

crate concede di discutere l'oggetto del sapere di Protagora come insegnabilità della virtù anche ammettendo una concezione della virtù alla quale non si estende il modello delle τέχναι (1) ma, al contempo, avanza la riserva che non sia l'unica formulazione possibile del problema della virtù. Egli adombra una formulazione del problema che non consideri le condizioni date come le uniche possibili. Inoltre, contestando immediatamente l'effettivo possesso da parte del sofista di un μάθημα sotto la forma della τέχνη Socrate strappa a Protagora il controllo della definizione di πολιτική τέχνη che lui stesso aveva appena attribuito al sapere rivendicato dal suo interlocutore. Se Protagora possiede un sapere definito πολιτική τέχνη che ritiene insegnabile e Socrate ne nega il suo possesso effettivo, allora spetta a Socrate dimostrare cosa sia la πολιτική τέχνη, perché Protagora non la possieda e quindi, definendo il rapporto tra πολιτική τέχνη e virtù, perché la virtù non sia insegnabile. Al contrario, se si vuole dimostrare che il possesso della πολιτική τέχνη comporti l'insegnabilità della virtù, occorre considerare la virtù come a sua volta conoscibile e insegnabile secondo il modello delle τέχναι (s.p.). In questo senso la formulazione alternativa del problema dell'insegnabilità della virtù si presenterebbe come problema dell'interpretazione e definizione della virtù politica come ἐν τέχνῃ εἶναι (2).

Allora l'alternativa stessa tra le due formulazioni del problema può esser posta proprio in ragione del fatto che la ricerca venga preliminarmente impostata non sulla definizione della virtù ma sulla sua insegnabilità, cioè su un qualcosa che si predica della virtù. Eppure la preoccupazione inaugurale e principale dalla quale il confronto da Socrate e Protagora scaturiva era e resta nel seguito del dialogo la definizione dell'oggetto di conoscenza di Protagora, la virtù [T.1]. Tuttavia questa manovra – l'indagarne l'insegnabilità e non la natura – permette di sospendere il problema della definizione dell'oggetto di conoscenza, cioè una preliminare identificazione della virtù fornita di un'univoca definizione. Si ammette infatti che possano essere in discussione due definizioni possibili dell'oggetto ricercato, la virtù, dalle quali dipendono che un qualcosa, l'insegnabilità, si possa predicare o non si possa predicare di esso. Ma è una manovra

temporanea, utile a permettere a Socrate di produrre una propria definizione della virtù (*s.p.*) a partire da una definizione di virtù condivisa con Protagora (*s.c.*) e che costituisce un referente di significato comune agli altri interlocutori del dialogo, compreso Ippocrate. A conclusione del dialogo¹²¹ si confermerà come per giudicare definitivamente dell'insegnabilità della virtù, sia sufficiente ma non necessario¹²² il possesso prioritario di una definizione univoca, per quanto essa infine, nel *Protagora*, non venga conseguita.

A questa altezza del dialogo, quando Socrate si confronta con Protagora, tra le due formulazioni alternative, la prima impostata su una nozione corrente di virtù (*s.c.*) ma condivisa nel suo significato (1) e la seconda che richiede l'allargamento della nozione di virtù (*s.p.*) alle condizioni di Socrate (2), sorgono gli equivoci tra Socrate e Protagora che, nel prosieguo del dialogo, determineranno i ribaltamenti di posizione tra i due interlocutori: la conoscibilità e insegnabilità della virtù sarà difesa e riusata dai due a fasi alterne; prima difesa come μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ da Protagora e successivamente ἐπὶ τέχνῃ da Socrate.

1.9. La difesa di Protagora: il mito (320c - 322d)

La risposta di Protagora in difesa dell'insegnabilità della virtù occupa un'ampia sezione del dialogo, il cosiddetto "Grande Discorso" (320c 1 - 328d 2). Date le relazioni poste da Socrate, ciò che Protagora deve giustificare è una natura del rapporto tra ἀρετή e τέχνη¹²³ che assicuri l'insegnabilità dell'ἀρετή nonostante – o in ragione del fatto che – quest'ultima, come μάθημα, non sia assimilabile a una τέχνη.

121. Ivi, 360e 8 - 361a 3; 361c 2 - 6.

122. Benson 2000, pp. 142-163, riconduce l'argomentazione a una versione debole del principio di sufficienza della conoscenza della definizione: se A sa cos'è la F-ità, allora, per qualsiasi G, se A dovesse credere che la F-ità è G o che la F-ità non è G, allora è vero che la F-ità è G o che la F-ità non è G. In altre parole: «definitional knowledge of the nature of virtue is in some way sufficient, not necessary, for correctly believing whether virtue is teachable or not» (p. 147).

123. Gagarin 1969, p. 142.

Assumendo l'argomentazione avanzata da Socrate [T.4], tra Socrate e Protagora non intercorre alcun disaccordo sul valore di verità della proposizione che Socrate ne ricava: se l'insegnamento di Protagora ha per oggetto la virtù esso non è una τέχνη (1). Ma, a questo punto, difendendo Protagora l'insegnabilità dell'oggetto del suo sapere, la virtù, si tratta allora per lui di dimostrare che ciò di cui si deve valutare l'insegnabilità è la virtù non la τέχνη. Si tratta di mostrare come la virtù sia dissociata dalla τέχνη, quindi da ciò che, secondo gli esempi portati da Socrate, correntemente cade sotto il dominio della conoscibilità e insegnabilità. Come si nota, per quanto egli si riferisca a una nozione condivisa e corrente di ciò che attiene alla virtù politica (*s.c.*), anche per Protagora l'ordine nel quale la virtù politica si esercita esige di essere perfezionato. Tuttavia questo perfezionamento può realizzarsi non estendendo all'ordine politico il principio di conoscibilità e insegnabilità che governa le τέχναι, ma al contrario dimostrando l'insegnabilità di una virtù specificatamente politica distinta dal dominio delle specializzazioni dei δημιουργοί. È per questa ragione che Protagora non si attesta su una semplice difesa dell'ordinamento democratico ateniese. Egli anzi ne cerca il fondamento, radicato nella natura umana e quindi, per la sua universalità, eccedente le sue determinazioni storiche concrete¹²⁴.

Il "Grande Discorso" si compone di un mito (320c 9 - 322d6) e di un ragionamento, λόγος (323c 3 - 328d 2). Le due narrazioni sono dichiarate intercambiabili¹²⁵, ma Protagora sceglie di iniziare la sua esposizione al pubblico, ἐπίδειξις, dal mito perché più piacevole, quindi più convincente¹²⁶ e successivamente farà seguire una dimostrazione, ἀπόδειξις, secondo il ragionamento¹²⁷. Il mito illustra le

124. Motte 1990, p. 225.

125. Pl. *Prot.* 320c 2-7. Bonazzi 2022. Ma proprio in ragione di questa indifferenza alla forma e dal fatto che arbitrariamente Platone conceda che l'oratore passi da una forma espositiva all'altra, a giudizio di Manuwald 2002, pp. 115-116, si potrebbe giustificare l'attribuzione del contenuto del mito e la sua rielaborazione al Protagora storico.

126. Calame 2012, p. 130. Motte 1990, p. 224, a proposito di χαριέστερον ricorda che in Esiodo (*Op.* 73) Χάρις si accompagna a Πειθώ.

127. La cesura tra momento epidittico e momento apodittico (323c 8) è rilevata da Calame 2012, p. 140. Sulla distinzione tra ἐπίδειξις e ἀπόδειξις, Cassin 1995, pp. 195-214: la prima sarebbe l'esibizione propriamente sofistica mentre la seconda è una dimostrazione su

condizioni di esistenza delle società umane, il ragionamento allarga le condizioni di esistenza del legame sociale dalla sopravvivenza allo sviluppo.

Il mito si compone di due parti. La prima concerne la formazione naturale degli esseri umani, la seconda la loro formazione in società. Nella prima¹²⁸ i due fratelli, Prometeo, il previdente, ed Epimeteo, l'irriflessivo, sono incaricati dagli dèi di distribuire agli esseri viventi le capacità, *δυνάμεις*, utili alla loro preservazione, *εις σωτηρίαν*. Epimeteo ottiene dal fratello di poter procedere da solo alla distribuzione. Prometeo ne controllerà il risultato. Complessivamente per le specie prive di parola, *τὰ ἄλογα*, Epimeteo opera bene: compensa le capacità di una specie con capacità diverse di un'altra, preservandole dalla reciproca distruzione e dall'estinzione. Però, non essendo Epimeteo affatto sapiente, *οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν*, quando arriva il turno della distribuzione al genere umano, egli si accorge che le capacità che aveva in potere di distribuire sono ormai esaurite. Deve intervenire Prometeo, ma si trova in difficoltà, *ἀπορία οὔν σχόμενος*. Allora, per assicurare la salvezza, *σωτηρία*, all'essere umano, ruba a Efesto e ad Atena il fuoco e il sapere tecnico, *τὴν ἔντεχνον σοφίαν*¹²⁹, con il quale impiegarlo. Dall'*ἀπορία* Prometeo ricava una soluzione, *εὐπορία*, per gli uomini. Infatti, terminata la distribuzione delle *δυνάμεις* l'essere umano, grazie alla compensazione di Prometeo, dispone di un sapere utile alla sopravvivenza, *περὶ τὸν βίον σοφίαν*. Protagora nel mito traccia la seguente equivalenza: le *τέχναι* sono *δυνάμεις* esclusive degli esseri umani e assicurano loro la vita tra gli esseri viventi. Così considerate esse presidiano l'ambito della semplice vita, non quello ulteriore della vita associata, l'ambito politico¹³⁰.

un oggetto di conoscenza; la retorica si porrebbe alla confluenza delle due, come effettivamente, nel dialogo, una segue all'altra. C'è una certa ironia in questi passi perché è proprio Socrate a sollecitare in Protagora una risposta nella forma dell'esibizione epidittica (320b 8).

128. Pl. *Prot.* 320c 9 - 322a 2.

129. Vernant 1965, p. 264, a proposito di Atena, Efesto e Prometeo sostiene che «ce groupement de dieux, tel qu'il est attesté dans le culte, dans le mythe et dans la représentation figurée tend à symboliser à Athènes une fonction générale, qu'on pourrait appeler la fonction technique, et une catégorie sociale, celle des artisans».

130. Qui la radice della contestazione protagorea del naturalismo, Kerferd 1981, p. 161.

Pur nella disponibilità delle τέχναι agli esseri umani manca il sapere politico, πολιτική σοφία. La dimensione politica è ulteriore rispetto a quella della semplice conservazione della vita e di converso le τέχναι che abilitano l'uomo nella capacità di conservare la vita restano capacità prepolitiche: una έντεχνος σοφία non comporta una πολιτική σοφία ma ancora resta indeciso se la seconda possa procedere dalla prima come sapere che si costituisce in τέχνη. È per questa ragione che qui l'esibizione di Protagora ha una battuta di arresto e alla prima parte del mito, che narra di Prometeo ed Epimeteo, segue una seconda parte che narra di Zeus ed Ermes. Si tratta di fatto di un altro mito aggregato al primo.

Nella seconda parte del mito¹³¹ l'essere umano accede a una condizione pre-sociale originaria in quanto essere umano oltre la soglia della sopravvivenza animale. In essa con la τέχνη articola la parola parlata e i nomi, i quali consentono un'interazione con la divinità. Grazie alla produzione, δημιουργική τέχνη, si assicura una sopravvivenza relativa ma non si garantisce la salvezza. Le τέχναι sono il corredo originario, κατ'άρχας, dell'uomo oltre la soglia del vivente animale, necessario ma non sufficiente alla sua sopravvivenza. Untersteiner per primo ha identificato questa sezione del mito con il contenuto di un'opera protagorea perduta, il Περὶ τῆς έν αρχῆ καταστάσεως, *Sulla condizione originaria dell'uomo*, il cui tema dominante sarebbe stato la contraddizione tra l'essere naturale dell'uomo e il suo dover essere socialmente¹³². Infatti le τέχναι di per sé sole non attivano il legame sociale: gli esseri umani sono predati perché vivono dispersi, non si aggregano in città e anche quando si riuniscono per fondarle finiscono per commettere ingiustizie reciproche, ἀδικεῖν ἀλλήλους, tornando così a disperdersi. Mancano loro due τέχναι, dice Protagora: contro i predatori quella del combattere, πολεμική, e quella politica dell'associarsi, πολιτική. Esse evidentemente non sono state né attribuite né sviluppate. Il mito, quindi, non esclude di principio una πολιτική τέχνη. Ne

131. Pl. *Prot.* 322a 2 - 323a 4.

132. Untersteiner 1967, vol. 1, p. 33. Per l'elenco tramandato delle opere di Protagora DK 80 A 1.

sostiene anche l'opportunità al livello nel quale l'essere umano, oltre il semplice vivente, non è però ancora un essere sociale perché certo essa produrrebbe il legame sociale che lo salverebbe. Ciò che il mito esclude della *πολιτική τέχνη* è la sua natura di *τέχνη* rispetto al modo di assicurare la salvezza agli uomini. Si avanza una diversa relazione alle condizioni di conservazione dell'essere umano. In questo senso la seconda parte del mito è costruita per contrapposizione alla prima. Zeus, temendo l'estinzione di tutta la specie, incarica Ermes di portare agli uomini il senso del rispetto e del giusto, *αἰδῶ τε καὶ δίκην*¹³³, affinché si desse ordine alle città e stabilissero legami sull'amicizia. Senso del rispetto e del giusto salvano la specie ma non sono *τέχνη*. Ermes non è Epimeteo. Ermes non sceglie per proprio conto ma per conto di Zeus e infatti chiede se debba distribuire senso del rispetto e del giusto come le *τέχνη* o secondo un altro criterio. Qui sta la discriminante. Infatti, comunica Zeus a Ermes, *αἰδῶς καὶ δίκη* devono poter esser partecipati da tutti, *πάντες μετεχόντων*, al contrario di quanto accadde con le *τέχνη* le quali, come le *δυνάμεις* distribuite da Epimeteo, sono esclusive dei pochi che le apprendono. Se in pochi partecipassero del rispetto e del giusto, se questi fossero oggetto di una specializzazione come le *τέχνη*, non ci sarebbero *πόλεις*, cioè non ci sarebbe ordine politico. Inoltre Zeus vincola *αἰδῶς* e *δίκη* a una norma, *νόμος*, da lui posta: chi non sia capace, *μὴ δυνάμενον*, di parteciparvi, sia ucciso perché sarebbe come una pestilenza per la città, e quindi, mancando di esercitare rispetto e giustizia, causa della distruzione della comunità politica. La norma di conservazione dell'ordine politico e con esso degli esseri umani è pertanto la capacità di sviluppare questi due doni universali. Da qui Protagora ricava la giustificazione dell'ordine politico corrente sul quale Socrate aveva prodotto il proprio giudizio: *αἰδῶς* e *δίκη* sono dissociati dalle *τέχνη* sul modo del loro esercizio

133. Si tratta di due termini non socratici, ai quali infatti subentreranno *σωφροσύνη* e *δικαιοσύνη*, Segvic 2004, p. 23, n. 23. Tuttavia Schiappa 1991, p. 182, sostiene che in Protagora per la prima volta si impieghi *δικαιοσύνη* «as an individual arete, or skill, that is valuable to the polis and that can be taught». Se dunque la *δικαιοσύνη* nel "Grande Discorso" può essere interpretata coerentemente con la narrazione protagorea si ha una transizione tra la nozione di *δίκη* e quella di *δικαιοσύνη*, come virtù individuale ma civica sebbene non sia ancora una virtù dell'anima nel senso platonico.

come capacità. Le τέχναι sono oggetto di una specializzazione e pertanto non riguardano la conservazione dell'intero, del suo ordine e legame, κόσμος και δεσμός. La partecipazione al senso del rispetto e della giustizia, αιδώς e δίκη, e al loro sviluppo ed esercizio è un'esigenza di condotta di cui è pretesa la necessaria soddisfazione in vista della conservazione dell'intero come legame sociale e politico. Protagora pertanto, in forza del mito e con riferimento alla pratica corrente ateniese portata a esempio da Socrate, arriva alla conclusione che: 1) le τέχναι sono espulse dall'ambito espressamente politico, il quale però, 1a) è ridotto da un qualcosa concernente l'amministrazione della città, τι περι τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως [T.4], alla conservazione della πόλις; 2) la condotta nell'ambito politico, sovraordinata rispetto alle competenze tecniche specifiche, concerne la virtù, una πολιτική ἀρετή, 2a) alla quale a ciascuno spetta di partecipare, προσῆκον γε μετέχειν attraverso saggezza, σωφροσύνη, e giustizia, δικαιοσύνη, ed effettivamente vi partecipa altrimenti non ci sarebbero città; 3) la πολιτική ἀρετή ha quindi il requisito dell'universalità e dell'obbligatorietà ma non della necessità: essa è partecipabile da tutti ma deve da tutti essere effettivamente partecipata. Per questo già il mito avanza implicitamente la tesi secondo la quale la virtù può essere insegnata¹³⁴.

L'approfondimento di quest'ultimo aspetto sarà oggetto del successivo ragionamento. Per il momento Protagora, attraverso il mito ha risposto alla prima obiezione di Socrate condividendo *ma* giustificando l'argomentazione secondo la quale nell'ordine politico ateniese l'ἀρετή non è una τέχνη.

1.10. La difesa di Protagora: il λόγος (323c - 324d)

Nella seconda parte del "Grande Discorso" (323c 3 - 328d 2) Protagora avanza la dimostrazione, ἀπόδειξις, attraverso un ragionamento,

134. È corretta l'interpretazione di Sommerville 2019, p. 130, che scorge già nel mito le condizioni per la successiva risposta sviluppata nel λόγος alla seconda obiezione socratica sull'insegnabilità della virtù. A favore dello scioglimento della contrapposizione interpretativa tra le due parti del "Grande Discorso" anche Bonazzi 2022.

λόγος, dell'insufficienza della semplice possibilità della partecipazione alla virtù politica e della necessità della sua effettiva partecipazione. Dal rapporto non necessitato tra disponibilità ed esercizio della virtù scaturisce la sua insegnabilità. Così Protagora risponde all'obiezione di Socrate. Attraverso il mito era stata mostrata la possibilità di una πολιτική ἀρετή contro una πολιτική τέχνη, nel λόγος si dimostra come la πολιτική ἀρετή sia un μάθημα oggetto di una παιδεία.

Il λόγος si compone di due argomenti: il primo dimostra come gli ateniesi ritengano che la virtù si possa sia acquisire sia insegnare (323c 5 - 324d 1); il secondo indica cosa sia una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ (324d 2 - 328d 2).

Il primo argomento del λόγος (323c 5 - 324d 1) ancora condivide, ribaltandola di segno, la prospettiva socratica che assumeva il corrente funzionamento dell'ordine politico ateniese. In esso Protagora ritrova la distinzione tracciata dal mito tra condizione φύσει e νόμῳ dell'essere umano. Nel mito la naturalità dell'essere umano proveniva dal dono prometeico, come soglia necessaria ma non sufficiente di sopravvivenza oltre la vita animale. Le τέχναι venivano ascritte dunque a questo stadio. Il νόμος era invece un perfezionamento della φύσις come accesso al legame sociale e politico, non però sulla semplice disponibilità del dono della virtù portato da Ermes, ma sul suo sviluppo: la norma imposta da Zeus richiedeva giustappunto che tutti partecipassero della virtù politica attivamente, non virtualmente. È questo un punto di partenza schiettamente democratico¹³⁵. Sul mito allora Protagora chiosa: è per questo che si ritiene che non si disponga per natura della virtù, οὐ φύσει, ma che, al contrario, si possa insegnare, ἀλλὰ διδασκτόν e che quindi la virtù si ottenga dalla cura, dall'esercizio e dall'insegnamento, ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς¹³⁶.

La controprova di questo argomento, ancora dipendente dal mito, è fornita a partire da un'osservazione sul significato del punire chi commette ingiustizia, κολάζειν τοὺς ἀδικούντας. Non si avanza

135. Isnardi Parente 1982, p. 167.

136. Pl. *Prot.* 323d 6-7.

una teoria penalistica. La ragione a giustificazione dell'inflizione di una pena è portata a esempio in quanto caso esemplare della comprensione morale corrente in riferimento alla virtù e alla sua insegnabilità. Il punire infatti è un aspetto di una παιδεία complessiva¹³⁷. Pertanto, chi cerca di punire secondo ragione, ὁ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν, presuppone che la punizione, non potendo cancellare l'ingiustizia commessa nel delitto trascorso, prevenga un'ingiustizia futura. In questo modo si ammette che la virtù viene dall'educazione, παιδευτήν εἶναι ἀρετήν. La pena insegna ad acquisire la giustizia alla quale si è mancati nell'aver commesso un delitto. La giustizia stessa, come successivamente Protagora ancora articola¹³⁸, è un "raddrizzare", εὐθύνειν. Protagora conferma di iscriversi nelle radici del senso comune della tradizione ateniese: la retta giustizia, εὐθεῖα δίκη, è quella soloniana che accorda le parti della città assicurandone la comune conservazione¹³⁹. Questa nozione di giustizia e la virtù che in essa si realizza non si radica però nel principio della cura dell'anima che Socrate aveva fissato con Ippocrate. Essa è un dispositivo convenzionale che conserva un ordine esteriore, sociale e politico¹⁴⁰. Ancora per Protagora giustizia e virtù non si assimilano a funzioni dell'anima. Esse sono una cura di sé stessi solo come applicazione a una παιδεία che assicura la conservazione del legame sociale: una giustizia che, in termini soloniani, armonizzando, ἀρμόσσα, rende giusti, non viceversa. Così per Protagora raddrizza la punizione che riconduce a quanto prescritto dalle leggi, come analogamente raddrizzano le linee tracciate dal maestro per insegnare a scrivere e che riconducono a una guida la scrittura dell'allievo. La παιδεία introduce alla virtù e alla sua acquisizione e le leggi, nel correggere la condotta di vita, compiono la παιδεία civile che conserva la πόλις nel conseguimento della virtù al suo massimo grado, la virtù politica.

Al centro del λόγος protagoreo, nell'argomento principale e nella sua controprova, emerge dunque il rapporto tra παιδεία e ἀρετή.

137. Stalley 1995.

138. Pl. Prot. 326c 6 - e 1. Cfr. anche 325d 7.

139. Sol. Fr. 36, 18-19 West₂ = Arist. Ath. Pol. 14, 4.

140. Pangle 2014, pp. 146-147.

Tuttavia per stabilire una relazione tra questi due termini Protagora deve scardinare la definizione dell'insegnabilità di un sapere che veniva proposta da Socrate. Dall'osservazione dell'ordine politico ateniese Socrate attribuiva l'insegnabilità ai soli saperi articolati sul modello delle τέχναι. Protagora però, facendo derivare le τέχναι da un dono di Prometeo, le declassa al livello della φύσις e promuove invece il carattere dell'insegnabilità al perfezionamento νόμῳ di questo piano. L'apprendimento della virtù, come μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ compie questo stesso processo di perfezionamento il quale tuttavia si iscrive entro una più ampia parabola di civiltà, di formazione paideutica dell'essere umano: dalla condizione umana primaria all'ingresso in una condizione sociale e politica. Infatti, anche la naturalità delle τέχναι, in quanto δυνάμεις particolari, cioè come dono prometeico e non epimeteico, sono già una φύσις aumentata. Analogamente la virtù politica, come dono di Zeus portato da Ermes, è partecipata da tutti solo virtualmente e pertanto nessuno la ha da sé, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ma va portata alla presenza tramite applicazione da chi voglia ottenerla, ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ὃ ἄν παραγίγνηται. Ecco che il problema dell'insegnabilità della virtù, se certo concerne l'ultimo stadio di un perfezionamento νόμῳ della condizione politica dell'essere umano, affonda le proprie radici nella sua condizione φύσει¹⁴¹. In questo senso la παιδεία promossa da Protagora sconvolge l'impostazione della domanda su cosa sia oggetto di apprendimento e di insegnamento, μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ εἶναι, e che Socrate identificava nelle sole τέχναι secondo la prassi politica ateniese. Non c'è transizione tra il possesso e la trasmissione di un μάθημα nell'ambito delle τέχναι e l'ambito propriamente politico. Uno non fa da modello all'altro, quindi per Protagora le osservazioni di Socrate sono certo veritiere ma vengono interpretate scorrettamente. Infatti nell'ambito politico ciò che è oggetto di apprendimento e insegnamento non ha altro modello che il passaggio dalla naturalità della vita in una condizione non associata a una condizione di vita associata: è questa la virtù.

141. Brancacci 2010, p. 54.

1.11. La difesa di Protagora: il λόγος (324d - 328d)

Il secondo argomento del λόγος (324d 2 - 328d 2) si preoccupa di rispondere alla coda dell'argomento socratico [T.4]: perché anche i migliori tra gli ateniesi non trasmettono ai propri figli o ad altri la virtù politica nella quale eccellono e perché i figli di uomini eccellenti non eccellono quanto i padri? Per Socrate ciò costituiva la controprova del fatto che la virtù non fosse insegnabile. Anche in questo caso l'argomento di Protagora ha le sue premesse nel mito. La risposta si divide in due parti.

Nella prima parte¹⁴² l'argomentazione mira a spostare la responsabilità della παιδεία dall'educazione promossa e impartita dai padri a quella pretesa e imposta dall'ordinamento. Le legge stabilita da Zeus infatti prescriveva che chiunque non si fosse preoccupato a realizzare la virtù politica della quale risultava essere nella disponibilità sarebbe stato messo a morte o bandito perché avrebbe rappresentato una minaccia per la conservazione della πόλις. Quindi, se si ammette che la natura della virtù politica risiede nella necessità di conseguirla e che pertanto è necessario che tutti devono parteciparvi attivamente, ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν, allora non si spiega come, pur Protagora ritenendo che sia insegnabile, nell'educazione corrente vengano insegnate ai figli cose la cui ignoranza non comporta la compromissione dell'ordine politico, mentre dell'insegnare ciò la cui ignoranza comporta la messa a morte e l'esilio, la virtù politica, gli ateniesi non si curano. La difficoltà, ἀπορία, risiede nell'interpretazione dell'insegnabilità della virtù. C'è l'interpretazione socratica e quella protagorea di cosa sia ciò che si può apprendere e insegnare. In ragione di questa considerazione equivoca della nozione di insegnabilità la prima parte della risposta insiste su toni apparentemente paradossali. Se l'insegnabilità è interpretata nei termini ristretti avanzati da Socrate, come μάθησις ἐπὶ τέχνῃ il cui μάθημα si articola sul modello delle τέχναι, appare chiaro come si manchi l'oggetto dell'insegnamento fin dalla prima educazione. Ma nella prospettiva

142. Ivi, 324d 2 - 326e 5.

protagorea, si è visto, la virtù politica, come μάθημα, non dipende dal modello delle τέχνηαι e pertanto la partecipazione e realizzazione della virtù politica segue una μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ. Il μάθημα di ogni παιδεία è diretto a un perfezionamento νόμω della condizione φύσει dell'essere umano il cui grado più alto coincide con l'assicurare la conservazione del legame sociale, la πολιτικὴ ἀρετή. In questo senso ogni forma di apprendimento ἐπὶ παιδείᾳ converge verso la virtù in quanto corregge, εὐθύνει, e corregge al massimo grado compiendosi nella πολιτικὴ ἀρετή, avvicinandosi nell'ordinamento politico alla funzione dei maestri:

T.5. «E quando infine si separano dai maestri, la città a sua volta li costringe a imparare le leggi e a conformarsi al loro modello affinché non agiscano secondo il proprio capriccio».

(Prot. 326c 6 - d 1)¹⁴³

Si risolve così il paradosso secondo il quale, pur dovendo essere necessariamente insegnabile la virtù politica in quanto da essa effettivamente dipende la salvezza della città, tuttavia essa non seguisse una μάθησις ἐπὶ τέχνῃ, il cui μάθημα elaborato sul modello delle τέχνηαι risultava, nella diagnosi di Socrate, l'esclusiva forma di conoscibilità e trasmissibilità nella pratica democratica ateniese: l'insegnabilità della virtù diventa visibile solo se interpretata ἐπὶ παιδείᾳ. Ma in che modo Protagora interpreta la παιδεία? Come Zeus impone come norma l'effettiva partecipazione alla virtù e non solo la disponibilità di conseguirla, così la παιδεία per convenzione, νόμω, o nella funzione dei maestri o in quella delle forme coercitive della regolazione sociale dell'ordinamento, permette di conseguire la πολιτικὴ ἀρετή. L'insegnabilità della virtù come μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ va interpretata nei termini di una progressione verso essa nel progresso della complessità sociale che al suo massimo grado assicura

143. “ἐπειδὴν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὐτοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα, [326δ] ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ'αὐτῶν εἰκὴ πρᾶττωσιν”. Trad. it. Chiesara 2010.

la conservazione politica. Nella prospettiva protagorea le τέχνη assicurano una salvezza pre-politica mentre la salvezza politica, cioè la conservazione dell'ordinamento, è assicurata dall'ἀρετή. Se si torna a pensare all'equilibrio tra interesse individuale e dovere civico intorno alla nozione di ἀγαθός πολίτης, incorporata a sua volta nella definizione di cosa fosse la virtù nella morale corrente, la posizione di Protagora non rivela ambiguità: è solo nel compimento allargato del dovere civico che si afferma l'eccellenza individuale. La ricerca dell'affermazione sociale segue alla soddisfazione di un principio solidaristico di coesione politica.

Questa tesi sul conseguimento della virtù come παιδεία ha le proprie premesse in una partecipabilità φύσει alla πολιτική ἀρετή ed è la stessa παιδεία ad assicurare omogeneità e continuità verso la costituzione per convenzione, νόμῳ, del legame sociale. In questo senso sembra eccessivo considerarla come espressione di un convenzionalismo puro¹⁴⁴.

Sulla stessa premessa dell'universale partecipabilità della virtù si sviluppa la seconda risposta¹⁴⁵ della seconda parte del λόγος di Protagora. Qui si giustifica perché da padri capaci possano discendere figli non altrettanto capaci. Sul dato proveniente dal mito Protagora argomenta allora che se (1) per dote c'è un'universale uguaglianza nella partecipabilità della virtù, al contrario (2) per capacità c'è differenza tra gli uomini nel grado della sua effettiva realizzazione.

(1) In ragione dell'uguaglianza, dunque, ciascuno è maestro dell'altro in riferimento a quanto le leggi prescrivono per la conservazione della πόλις, cioè nel conseguimento della πολιτική ἀρετή. È questa una radicale professione di fede democratica da parte di Protagora, la quale però riposa su un principio pragmatico e utilitaristi-

144. Pangle 2014, p. 148. Tuttavia, se qui si ritiene di poter parlare di un convenzionalismo moderato dalla partecipabilità per natura alla dimensione politica, è pur vero che la realizzazione della virtù politica persegue il solo criterio della conservazione dell'unità politica. Pertanto la πολιτική ἀρετή protagorea riposa su una forma di "pragmatismo etico" ed esprime un certo grado di "positivismo giuridico" in ragione del fatto che non c'è una univoca definizione di giustizia e ogni realtà politica adotta le norme e le istituzioni più adatte a conseguire lo scopo della conservazione della propria unità. Cfr. Giorgini 2016.

145. Pl. *Prot.* 326e 6 - 328d 2.

co assieme: è utile, λυσιτελεῖ, che l'un l'altro si dica e si insegni, λέγει καὶ διδάσκει, le cose che sono giuste e che sono secondo le leggi, τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα, perché conservano il legame sociale conservando così anche la vita di ciascuno. Pertanto tutti dicono e insegnano a tutti con buona volontà, προθύμως, ciò che è giusto e conforme alle leggi perché questo realizza anche il privato interesse di ciascuno. L'esclusivo valore pragmatico del criterio a garanzia dell'uguaglianza è rafforzato dal fatto che Protagora, con una certa ironia nei confronti di Socrate, lo dimostra attraverso un paragone con le τέχναι, qui però chiamate ambiguamente ἀρεταί¹⁴⁶: se per conservare le città servisse essere suonatori di flauto allora tutti privatamente e pubblicamente insegnerebbero a suonare il flauto punendo chi non suonasse bene, esattamente come accade correntemente per l'insegnamento delle cose giuste e conformi alla legge, τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων, che proprio per questo si differenziano dalle altre arti, τῶν ἄλλων τεχνημάτων, il cui μαθήμα è celato, ἀποκρύπτεται, in chi ne detiene il possesso. La provocazione socratica che denunciava l'insegnamento protagoreo come un τέχνημα è rovesciata: è una furberia e un'astuzia quel μαθήμα che non è universalmente partecipabile. Va notato come il conseguimento dell'utile di ciascuno nel conseguire la conservazione dell'unità politica segue dal relativismo epistemologico proprio della prospettiva protagorea¹⁴⁷: tutte le opinioni sono ugualmente vere ma differiscono per la loro utilità. È quanto Socrate dice nel *Teeteto* per conto di Protagora e in sua difesa (165e 8 - 168c 1)¹⁴⁸. In questa circostanza si entra nel merito del funzionamento della παιδεία secondo Protagora circoscrivendo i termini nei quali

146. Ivi, 323a 8. Il contenuto dell'insegnamento di Protagora resta l'ἀρετή e pur spingendosi nell'insegnamento a fornire qualcosa come una competenza, cioè una τέχνη, egli deve prima di tutto prevenire il fatto che essa non sia ridicibile a un μάθημα con contenuto epistemico e quindi assimilabile al modello delle τεχναί, secondo la proposta socratica. Per questa ragione, anche in una circostanza come questa, Protagora non scambia i due termini, Roochnik 1998, p. 222.

147. Levi 1940, p. 302.

148. Essendo Protagora già morto al tempo dell'ambientazione storica del *Teeteto* risulta una scelta drammaturgicamente obbligata che le sue posizioni siano difese dalla voce di Socrate. Tuttavia questa strategia narrativa esalta tanto i punti di convergenza tra le due figure, includendo elementi tipicamente socratici nel discorso protagoreo, quanto la neces-

possa procurare la πολιτική ἀρετή. Il brano vanta sorprendenti corrispondenze con il “Grande Discorso” del *Protagora* e va riportato estesamente:

T.6. «Io infatti sostengo che la verità sta come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma aggiungo che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro in virtù di questo motivo, cioè perché a uno appaiono [φαίνεται] cose diverse rispetto a quelle che appaiono a un altro. Sono poi ben lungi dal sostenere che non esistano la sapienza e l'uomo sapiente [καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα], e definisco uomo sapiente colui che, quando a qualcuno di noi le cose appaiono e sono cattive [φαίνεται καὶ ἔστι κακά], intervenendo con un cambiamento le farà apparire ed essere buone [ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι]. Non seguire il mio ragionamento attenendoti alla lettera ma cerca di capire ancora più chiaramente ciò che intendo dire. Sforzati di ricordare ciò che si diceva in precedenza, ossia che a chi è malato ciò che mangia appare ed è amaro, mentre a chi è sano è ed appare il contrario. Tuttavia, nessuno di loro deve essere considerato più sapiente – perché non è possibile – né si deve affermare che chi è ammalato è ignorante perché possiede simili opinioni [δοξάζει], mentre chi è sano è sapiente perché ne ha di contrarie; bisogna invece trasformare [μεταβλητέον] le une nelle altre, dal momento che la seconda condizione [ἔξις] è migliore.

Analogamente anche nel campo dell'educazione [ἐν τῇ παιδείᾳ] bisogna trasformare [μεταβλητέον] una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole [λόγοις]. Nessuno ha fatto sì che qualcuno che aveva false opinioni ne avesse poi di vere, visto che è impossibile opinare cose che non sono e cose diverse da quelle che si provano, le quali sono sempre vere. Ma, penso, qualcuno potrà fare in modo che chi, per una cattiva condizione dell'anima [πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει], ha opinioni affini a questa condizione, con una condizione ben disposta [χρηστῇ] abbia opinioni

sità per Platone di confrontarsi con una posizione legittima e insidiosa. Su questi aspetti Corradi 2012.

diverse conformi a questa condizione; si tratta comunque di rappresentazioni [φαντάσματα] che alcuni, per ignoranza [ὑπὸ ἀπειρίας], chiamano vere, mentre io considero semplicemente queste ultime migliori delle altre, non più vere. E i sapienti, caro Socrate, mi guardo bene dal chiamarli rane, ma se sono tali circa i corpi li chiamo medici, se lo sono circa le piante li chiamo agricoltori. Affermo infatti che costoro immettono nelle piante al posto di sensazioni cattive, quando una di esse si ammala, sensazioni positive e salutari, oltre che vere; e i sapienti e i retori capaci fanno sì che alle città appaiano giuste [δίκαια] le cose piacevoli anziché quelle sgradevoli [τὰ χρηστὰ ἀντι τῶν πονηρῶν], dal momento che ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello [δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ], questo anche è giusto e bello per essa, fino a che persista nel decretarlo tale [ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ]; ma è il sapiente che fa in modo che al posto di cose che sono di volta in volta per loro sgradevoli [ἀντι πονηρῶν ὄντων] siano e appaiano [εἶναι καὶ δοκεῖν] cose piacevoli [χρηστὰ]. In base al medesimo ragionamento anche il sofista, il quale è capace di istruire nello stesso modo i suoi allievi, è sapiente e meritevole di ricevere molte ricchezze da coloro che sono stati istruiti. E così alcuni sono più sapienti di altri, ma nessuno possiede false opinioni [δοξάζει], e anche tu, che lo voglia o no, devi rassegnarti a essere misura».

(*Theaet.* 166d 1 - 167d 4)¹⁴⁹

149. “ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα: μέτρον γάρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μῦθον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ’ αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ὃ φαίνεται καὶ ἔστι κακὰ, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. τὸν δὲ λόγον αὐτὸ μὴ τῷ ῥήματί μου [166ε] δίωκε, ἀλλ’ ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω. οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθετον ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἅ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ.” [167α] ποιῆσαι—οὐδὲ γὰρ δυνατόν—οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμων ἀμαθὴς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἄλλοια, μεταβλητέον δ’ ἐπὶ θάτερα: ἀμείνων γὰρ ἢ ἕτερα ἕξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνων μεταβλητέον: ἀλλ’ ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὑστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν: οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ’ ἂν ἀπάσχη, ταῦτα [167β] δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. ἀλλ’ οἶμαι πονηρὰς ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δι’ ἄλλους τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. καὶ τοὺς σοφούς, ὃ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς. φημι γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντι πονηρῶν [167ξ] αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθείς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ

L'argomento ha forma circolare. Muove dalla tesi, ὁ λόγος, originaria di Protagora – μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ – e torna ad essa: quanto è sviluppato nel ragionamento è compreso nella tesi. C'è sapienza, σοφία, e possibilità di essere sapienti, così come nel mito del *Protagora*, si ammetteva e anzi richiedeva una *πολιτική σοφία*. Tuttavia la sapienza e l'esser sapienti non dipendono né da ciò che a ciascuno appare, φαίνεται, né da ciò che ciascuno giudica, δοξάζει¹⁵⁰. Affezioni e giudizi sono sempre veri. L'esperienza di ciascuno è sempre vera¹⁵¹. C'è però una condizione, ξίς, migliore di un'altra e la sapienza risiede nel far mutare gli altri verso una disposizione migliore producendo quindi opinioni in accordo con questa: ciò che sembra buono è anche buono perché conforme a una condizione migliore. Le opinioni, ciò che appare e ciò che si giudica, non sono però per questo più vere. Come il medico si serve dei farmaci, così il sofista si serve dei discorsi per operare il mutamento verso la coincidenza di ciò che sembra buono con la condizione migliore. Tuttavia, nel tentativo di identificare ciò che rende preferibile una condizione a un'altra il Protagora di Socrate si esprime in termini fin troppo socratici: c'è qualcosa di vantaggioso e qualcosa di dannoso per l'anima, χρηστὸν καὶ πονηρόν, come ci sono conoscenze che sono dannose o vantaggiose in qualità di cibi dell'anima e prima di ac-

ἀγαθούς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ κατὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ: ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφὸς τε [167δ] καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τε εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί, ἔάντε βούλῃ ἔάντε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρον". Tr. it. Ferrari 2011.

150. Secondo Barnes 1982, p. 542 in Platone si rinviene un significato esclusivamente fenomenologico del verbo φαίνομαι il quale si associa dunque a αἰσθάνομαι. Tuttavia Lee 2005, p. 15, indica come in riferimento alla difesa di Protagora si estenda l'associazione a δοκέω e che pertanto Protagora «intended to make beliefs and opinions the measure of reality». A tal proposito Fine 1996, pp. 161-162, distingue tra un *Narrow Protagoreanism* (ogni cosa è per ciascuno nel modo in cui la percepisce) e *Broad Protagoreanism* (ogni cosa è per ciascuno come è portata a pensare che sia). È condivisa qui l'avvertenza di Zilioli 2007, p. 61 che considera fuorviante questa distinzione per l'interpretazione del relativismo protagoreo: nella comprensione della παιδεία protagorea giudizio e aspetto fenomenologico non sono dissociati. A riprova di questo nell'*Eutidemo* Dionisodoro riprende l'argomento protagoreo (286b-c) sostenendo che non ci sia opinione falsa, ψευδῆς δόξα.

151. Zilioli 2007, p. 63.

quisirle occorre sapere quali siano vantaggiose e quali dannose. Così infatti Socrate si rivolgeva a Ippocrate dopo aver definito i sofisti rivenditori, all'ingrosso e al dettaglio, degli alimenti di cui l'anima si nutre: gli insegnamenti, τὰ μαθήματα¹⁵². In verità però la posizione protagorea non sembra retrocedere fino all'intellettualismo socratico. Per Protagora gli insegnamenti, τὰ μαθήματα, restano rappresentazioni, φαντάσματα, le quali non sono suscettibili di mutarsi da false in vere non essendo possibile fare esperienza di qualcosa di falso. La pretesa di giudicare un'opinione vera e un'altra falsa sorge da un'indebita astrazione dall'esperienza, ὑπὸ ἀπειρίας. Al contrario nel campo dell'esperienza ci sono solo cose più o meno vantaggiose e rappresentazioni che si accordano a queste. Quanto è vantaggioso non può essere stabilito epistemicamente perché si convertirebbe una rappresentazione in un μάθημα ὑπὸ ἀπειρίας. Ciò risulta in modo evidente dalla tematizzazione del ruolo del buon sapiente e retore nella παιδεία civica. Essi mutano le opinioni di ciò che sembra giusto verso ciò che è vantaggioso contro ciò che è dannoso, τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν. Ma ciò che sembra giusto e bello, δίκαια καὶ καλὰ, non lo è perché giusto e bello in sé, ma perché la città per convenzione, νόμῳ, lo ha decretato tale, come νόμῳ nel mito del *Protagora*, veniva stabilita da Zeus la partecipazione attiva alla πολιτικὴ ἀρετή per conservare la città. Questo risulta essere per gli ateniesi una condizione vantaggiosa. Allora, che una cosa sia, εἶναι, vantaggiosa dipende da quanto è νόμῳ decretato giusto. Fin qui, come visto in precedenza (1) risulta un'universale uguaglianza nella possibilità che vicendevolmente ci si dica e si insegni, λέγει καὶ διδάσκει, le cose che sono giuste e che sono secondo le leggi, τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα. D'altra parte tutte le opinioni sono vere. Ma su questa universale disponibilità di dire e insegnare ci si differenzia poi per la capacità di insegnare e quindi realizzare al meglio la πολιτικὴ ἀρετή.

(2) Per Protagora chi è più capace nella παιδεία non lo è in forza del possesso di un μάθημα astratto, vero contro altri non veri. Ancora, affezioni e giudizi sono sempre veri. Chi è più sapiente è tale

152. Pl. *Prot.* 313 c 4 - 314a 1.

perché capace di mutare le opinioni. Egli è cioè capace di accordare le rappresentazioni φαντάσματα a quanto è per convenzione considerato giusto e bello δίκαια καὶ καλὰ, facendo sì che quanto è vantaggioso sembri anche tale, καὶ δοκεῖν, contro le cose che sono dannose, ἀντὶ πονηρῶν ὄντων. È in questo che alcuni sono più sapienti di altri, σοφώτεροί. Pertanto, tornando al secondo argomento del λόγος del *Protagora*, il sofista di Abdera non esita ad autopromuoversi a questo *status*: egli è più sapiente nel promuovere alla virtù, προβιβάσαι εἰς ἀρετήν, cioè nel mutare le opinioni perché ciò che sembri giusto sia in accordo con quanto è giusto perché per convenzione più vantaggioso. Di fatto però il contenuto del suo insegnamento resta privo di un μαθήμα con contenuto epistemico. La μάθησις ἐπὶ παιδεία verso la πολιτικὴ ἀρετή è solo una progressione di un sistema di rappresentazioni – affezioni e giudizi – verso quanto si ritiene assicurati al meglio il legame sociale e politico. Questa posizione procede dal relativismo protagoreo e in essa si condensa la resistenza del sofista alle contestazioni socratiche¹⁵³.

Infatti, sebbene il Protagora che parla per bocca di Socrate nel *Teeteto* non sia interamente sovrapponibile al Protagora del *Protagora* anche in quest'ultimo dialogo si rileva come è proprio sul relativismo epistemologico che sorge in ultimo il dissidio tra Protagora e Socrate circa l'insegnabilità della virtù. Per la posizione protagorea affermarne l'insegnabilità significa preservare l'irriducibilità a un μαθήμα con un contenuto epistemico. La conoscibilità e insegnabilità di un qualcosa sul modello delle τέχναι è rigettata perché contemplerebbe questo modello epistemologico e condurrebbe a comprendere la πολιτικὴ ἀρετή a partire da un contenuto epistemico della politica. Protagora questo non è disposto a concederlo.

153. «It may be noted that what Protagoras says leaves intact the force of his relativism, since not only does he reaffirm that every individual is the unique measure of his perceptual (and private) world, but also that every individual is the measure of the new, better perceptual world gained through the interaction with the wise man», Zilioli 2007, p. 63.

1.12. Il carme di Simonide

Il prosieguito del dialogo sposta il centro del confronto sul tema dell'unità della virtù (329c 2 - 334c 5). La questione del rapporto tra ἀρετή e παιδεία viene invece riproposta in una lunga sezione che, su iniziativa di Protagora, prende in esame una poesia di Simonide (338e 6 - 348c 4), il cosiddetto *Encomio a Scopas*. Infatti Protagora sostiene che la parte più importante della παιδεία consista nell'essere esperti di poesia, περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι, e quindi, per tornare sull'argomento, prende spunto da una poesia di Simonide περὶ ἀρετῆς¹⁵⁴: la virtù, sarà allora esaminata attraverso i versi del poeta, o meglio trasferendo il tema della virtù nella poesia, μετενηνεγμένον δὲ εἰς ποίησιν¹⁵⁵.

Si tratta di una sezione complessa: l'interpretazione di Socrate si alterna a quella di Protagora ed entrambe intrecciano l'opinione di Simonide sulla virtù e il commento di Simonide all'opinione di Pitagora sulla virtù. Infatti, per il tramite della testimonianza platonica, è difficile stabilire quale sia l'oggetto esatto del componimento: se una concezione dell'ἀγαθὸς ἀνὴρ come τετράγωνος¹⁵⁶, oppure una più debole concezione dell'uomo virtuoso come ὑγιὴς ἀνὴρ che rimpiazzerebbe la vecchia etica aristocratica¹⁵⁷. Inizialmente due strofe del componimento vengono discusse.

T.7a. È difficile essere davvero valente,
quadrato di mani e di piedi e di mente,
fatto senza pecca.

(*Prot.* 339b 1-3)¹⁵⁸

154. 542 PMG = 260 Poltera. È importante osservare dal punto di vista della critica testuale il *Protagora* offre un ampio estratto del componimento e così la sua ricostruzione è vincolata alla testimonianza platonica. Beresford 2008 propone una ricostruzione che ipotizza tre strofe e non quattro e sposta i versi 24-28 nella seconda strofa.

155. Pl. *Prot.* 338e 6 - 339a 6. Most 1994 ha sostenuto che questa operazione di trasferimento dell'argomento del dialogo nei versi di Simonide sottenda un tradimento del contenuto originario del componimento. Così anche Rawles 2018, p. 65.

156. Irrera 2022.

157. Wilamowitz-Moellendorf 1913, pp. 175-179.

158. “ἀνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι / χαλεπὸν, χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ / τετράγωνον, ἀνευ ψόγου τετυγμένον”. Poltera 260 vv. 1-3. Trad. it. Gentili 1984, p. 87.

T.7b. né bene mi suona il detto di Pittaco,
seppure da saggio mortale sentenziato:
è difficile, disse, essere buono.

(*Prot.* 339c 2-5)¹⁵⁹

Per i fini della presente ricerca è possibile mostrare come nelle rispettive conclusioni delle interpretazioni del carme di Simonide fornite da Protagora e Socrate una delle principali divergenze concerna i termini del conseguimento della virtù. Se Protagora esprime una posizione coerente con quanto fin ora sostenuto, Socrate per sviluppare la propria posizione e avanzare l'ipotesi di una ridicibilità della virtù a un contenuto epistemico dovrà introdurre la formulazione del problema della virtù in termini intellettualistici. È su questo elemento che Socrate potrà infine difendere la tesi dell'insegnabilità della virtù scambiandosi di ruolo con Protagora.

Preliminarmente va tuttavia osservato come a lungo la critica abbia interpretato questa sezione del dialogo come una parentesi ironica e parodistica nei confronti delle esibizioni sofistiche usualmente dedite al commento di passi letterari o altri detti noti e condivisi nel patrimonio simbolico del tempo¹⁶⁰. Questa lettura sembra in effetti incoraggiata da un lungo giudizio espresso da Socrate alla fine della sezione (347b 8 - 348a 9). Qui egli denuncia le discussioni su poesie e canti come frivolezze, *λήροι*, le quali comunque rivestono valore perché incorporano nei versi il pensiero del poeta, *τὸν ποιητὴν νοεῖν*, pur restando limitate dall'impossibilità di risalire al contenuto originario di questo pensiero perché il poeta in prima persona non può essere interrogato¹⁶¹. Di contro allora, per sfuggire definitivamente a un metodo di indagine a lui estraneo, Socrate propone un metodo di confronto sui rispettivi argomenti, *λόγοι*, di chi si in-

159. "οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον / νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ- / ρημένον: χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἐμμεναι". Poltera 250 vv. 11-13. Trad. it. Gentili 1984, p. 87.

160. Sul giudizio storico che considera la sofistica in continuità con la tradizione educativa dei poeti Jaeger 1936, I, pp. 509-511.

161. Halliwell 2000, p. 105. Secondo Ford 2014, pp. 19-20 va addebitata alla presunta "ingenuità" di questa posizione il fatto che questa lunga sezione di commento a Simonide sia stata per lo più interpretata in chiave ironica.

contra e rispetto ai quali si deve dar prova. D'altra parte, però, non bisogna dimenticare che la sezione sul carme di Simonide segue a un compromesso accettato da Socrate. Egli veniva convinto dai presenti a non abbandonare il confronto nonostante lamentasse l'eccessiva lunghezza delle argomentazioni di Protagora, la sua macrologia, e concedeva a Protagora di interrogarlo a sua discrezione¹⁶². Socrate accetta il confronto alle condizioni dell'esibizione sofistica e ne segue le regole: è per lui una scelta obbligata se intende preservare la possibilità di far sopravanzare il suo proprio metodo di confronto, perché l'unico elemento condiviso tra quanti fin qui hanno assistito alla discussione resta la superiorità di Protagora nei lunghi discorsi¹⁶³. Ma riconoscere che Socrate nel commento ai versi di Simonide miri a superare il metodo adottato – il trasferire nella poesia il ragionamento sulla virtù – non autorizza a ridurre la prova fornita da Socrate a un saggio parodistico del metodo impiegato¹⁶⁴, sostenendo «che contiene poco o nulla in riferimento all'argomento principale»¹⁶⁵. Al contrario Socrate si misura seriamente¹⁶⁶ nel commento pur accettando regole di discussione non sue. Attraverso Simonide Socrate continua a esprimere la stessa posizione avanzata nella critica a Protagora a proposito dell'insegnabilità della virtù: poiché ci sia essa deve essere ricondotta a un μαθήμα con contenuto epistemico.

1.13. Il carme di Simonide: l'interpretazione di Protagora

L'interpretazione di Socrate segue quella di Protagora. L'interpretazione di Protagora, intervallata dai commenti di Socrate, può essere così schematizzata:

162. Pl. *Prot.* 334c 7 - 338e 5.

163. Gagarin 1969, p. 150.

164. Taylor 1926, p. 253; Woodbury 1953; Vlastos 1956, p. XXIV; Guthrie 1975, p. 227.

165. Shorey 1933, p. 128. Traduzione mia.

166. Questa tendenza interpretativa si inizia a imporre almeno a partire dal lavoro di Frede 1986.

- 1P) T.7a e T.7b sono contraddittori poiché in T.7b Simonide biasima Pittaco per aver riaffermato il contenuto da lui espresso in T.7a: è difficile diventare, *γενέσθαι*, virtuosi¹⁶⁷.
- 2P) Socrate contesta la contraddittorietà di T.7a e T.7b: diventare, *γενέσθαι* [T.7a] non è lo stesso di essere, *ἔμμεναι* [T.7b], quindi Simonide non si contraddice¹⁶⁸.
- 3P) Protagora contesta la distinzione di Socrate perché procura un'ulteriore difficoltà: se Pittaco viene biasimato perché è difficile essere virtuosi nega, contrariamente a quanto correntemente si sostiene, che il possesso, quindi il mantenimento della virtù, *ἐκτῆσθαι*, sia la cosa più difficile e quindi anche la più importante¹⁶⁹.

Due aspetti vanno sottolineati in questa interpretazione di Protagora dialogicamente accompagnata dalle osservazioni di Socrate.

In primo luogo Socrate, sulla scorta della sua osservazione, inizia a operare delle distinzioni in un campo fino a quel momento sotto il controllo di Protagora: per diventare qualcuno in città, *γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*¹⁷⁰, Ippocrate cercava l'insegnamento di Protagora, ora Socrate distingue il diventare davvero valente, *ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι*, dal possedere la virtù, *ἐκτῆσθαι*, che segue al restare, *ἔμμεναι*, virtuosi.

In secondo luogo Protagora diserta la pretesa di un'interpretazione originaria o storica¹⁷¹ del contenuto di pensiero del poeta, *τὸν ποιητὴν νοεῖν*. Infatti, rilevando la contraddizione tra la prima e la seconda strofa, Protagora suggerisce che non ci sia una garanzia di significato nel pensiero del poeta sul quale ricomporre un apparente contrasto al livello espressivo. Protagora ammette allora un'interpretabilità del solo livello linguistico. La parola, coerentemente con il mito, resta una *τέχνη* aggiuntiva rispetto all'esistenza naturale

167. Pl. *Prot.* 339c 6 - d9.

168. Ivi, 340a 6 - c8.

169. Ivi, 340d 6 - e7.

170. Ivi, 316b 8 - c 1.

171. Woodbury 1953, p. 138.

umana¹⁷² e dunque, come dono, risulta portatrice di una sua universalità di significato.

Si viene introdotti a un problema delicato riguardante la specifica forma di relazione al λόγος per il conseguimento di una μάθησις. Su di esso Socrate, anche alle condizioni dell'esegesi letteraria imposta da Protagora, specifica una sua propria strategia differente rispetto a quella protagorea e più ampiamente rispetto a quella sofistica.

Infatti Socrate, contestando la contraddittorietà rilevata da Protagora tra le due strofe del carme, cerca di salvare l'unità del λόγος con il pensiero originario del poeta. È un'attitudine interpretativa opposta a quella protagorea. Per Socrate il pensiero non transita che parzialmente nel λόγος e ciò comporta che l'apparente contraddizione al livello dei λόγοι si possa ricomporre interpretativamente risalendo a un contenuto di pensiero coerente e disambiguo. Inoltre, per l'insufficienza dei λόγοι nel soddisfare il pensiero dal quale dipendono, induce a una certa concisione nel discorso e a una cautela nel suo impiego. Quest'ultimo, d'altra parte, rappresenta per Socrate un carattere antico del sapere filosofico, come confermerà in seguito la digressione sui caratteri della sapienza laconica (342a 6 - 343b 5). In questa circostanza Socrate impiega per la seconda volta nel dialogo il termine φιλοσοφία. La sapienza laconica è il modo di manifestarsi della filosofia nel *Protagora* nel tentativo di emanciparsi dalla coabitazione con l'insegnamento sofistico¹⁷³. Come nel caso della prima occorrenza, nel quale la filosofia veniva attribuita da Socrate a Callia per aver cercato di trattenerlo al fine di salvare la qualità delle conversazioni, οἱ διάλογοι¹⁷⁴, così anche in questo caso la filosofia più antica custodita a Sparta allude a una qualità della conversazione: il conversare liberamente, ἀνέδην συγγενέσθαι¹⁷⁵. La sapienza laconica, nota Socrate con un rincaro polemico nei confronti del modo protagoreo di condurre i discorsi, era caratterizzata da una certa brevità

172. Pl. *Prot.* 322a 6.

173. *Contra* Rossetti 2017, p. 107, per il quale nel *Protagora* la filosofia è del tutto assente.

174. Pl. *Prot.* 335d 2-7.

175. Ivi, 342c 2.

nel discorso, βραχυλογία τις Λακωνική¹⁷⁶. Non c'è traccia di ironia nel filolaconismo di Socrate e nell'indicare nel modello spartano una traccia originaria della sapienza greca¹⁷⁷. Secondo questa tradizione dunque il λόγος è compreso ma pur sempre dipendente dalla σοφία la quale avanza nell'espressione attraverso il λόγος solo a determinate condizioni, quelle esemplari dei lacedemoni: essi negano il possesso della sapienza, cercano di dissimularla attraverso una professione d'ignoranza, σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, e infine cercano una via di condivisione con i propri sapienti, σοφισταί, solo dopo aver bandito dalla città chi non vi appartiene originariamente. La sapienza laconica è il contraltare esatto della professione di trasparenza che Protagora all'inizio del dialogo avocava alla sua sofistica¹⁷⁸. Questa sapienza laconica nel modo di condursi nel λόγος è presentata allora come l'espressione originaria di un'attitudine filosofica verso la sapienza distinta da quella sofistica. Si potrebbe dire che c'è nell'opinione di Socrate una sofistica in senso ampio, alla quale egli accosta Protagora, la quale ha il carattere di una παιδεία panellenica, e una sofistica in senso ristretto, altrimenti detta filosofia, che si radica originariamente nella comunità politica e diffida di un insegnamento universalistico. Alla sofistica in senso ampio e a quella in senso ristretto o filosofia corrispondono due modi di condursi nei discorsi.

176. Moore 2016 e Marrin 2023 hanno recentemente rivalutato l'importanza di questa sezione.

177. Bartlett 2016, p. 63 e Marrin 2023 segnalano qui l'ironia di Socrate ma in realtà il filolaconismo del Socrate platonico è un fatto acclarato. A titolo di esempio nel *Critone*, quando la personificazione delle leggi si rivolge a Socrate, si constata che egli non si trasferì mai né a Sparta né a Creta nonostante avesse sempre sostenuto fossero ben governate (52e 5-6). Secondo Schofield 2006, p. 36, l'interesse di Platone per il modello spartano non si riferisce al carattere militaristico della virtù, «But what he found compelling was the notion that the whole nature of a society and the development of the individual alike could be transformed in tune with each other if the city itself made sure that it had not just an educational system, but an entire cultural environment designed with the single-minded aim of fostering virtue and the desire to become 'a perfect citizen'». A casa di Callia inoltre è presente anche Crizia, imparentato con Platone e futuro protagonista del regime oligarchico dei Trenta, le cui aperte simpatie nei confronti dell'ordinamento spartano erano ben note (Xen. *Hell.* 2.3,34). Le parole di Socrate possono allora suonare provocatorie nei confronti dello spirito democratico di Protagora ma non ironiche alle orecchie dei presenti. Non c'è allora ragione di supporre alcuna ironia nel filolaconismo socratico.

178. Pl. *Prot.* 316d 3 - 317c 5.

Dopo la parentesi di metodo sollevata dalle proteste di Socrate sul modo di condurre i discorsi (334c 7 - 338e 5), la macrologia protagorea e la brachilogia socratica si associano ora a due articolazioni del discorso sapiente: il discorso sofistico protagoreo e il discorso propriamente filosofico rivendicato da Socrate. Il discorso sofistico, come visto nell'interpretazione del carme di Simonide fornita da Protagora, concepisce il λόγος nel suo valore universale e quindi suscettibile di interpretazione indipendentemente dal νοεῖν dal quale procede; al contrario per il discorso filosofico il λόγος procede da una dimensione di sapienza incomprimibile alla quale la comprensione interpretativa deve riferirsi transitando per l'interrogare e il rispondere attraverso i λόγοι la cui fragilità però li rende soggetti anche ad un'apparente contraddittorietà.

Se c'è qualcosa¹⁷⁹ come un metodo socratico del discorrere per domande e risposte brevi, la brachilogia¹⁸⁰, allora, nel caso della brachilogia laconica apprezzata da Socrate, Platone, attraverso il suo Socrate, sembra già embrionalmente indicare i limiti del discorrere, il διαλέγεσθαι di cui in questi dialoghi giovanili di Platone Socrate è interprete. Il discorso filosofico in divorzio dal discorso sofistico sconta comunque un'originaria debolezza e intima una prudente cautela nel suo impiego. Sembra pertanto ci sia traccia già nel *Protagora* della diffidenza platonica nei confronti dei λόγοι. Essi, come il tardo Platone indicherà con chiarezza¹⁸¹, pur congeniti alla pratica filosofica, restano una forma di accesso indispensabile ma difettosa, sebbene la meno difettosa, verso la ricerca del

179. Avanzano questo dubbio a partire dalla più ampia considerazione del procedimento elentico Brickhouse Smith 1994, pp. 3-10, Wolfsdorf 2003. L'esistenza del metodo socratico come anzi fattore distintivo rispetto al contenuto dottrinale del pensiero di Platone è invece notoriamente difesa da Vlastos 1994, pp. 1-28.

180. Pl. *Prot.* 347c - 348a; *Gorg.* 447b - 449d; *Hi.Mi.* 369b - d.

181. Si fa riferimento qui al celebre passo del *Fedone* concernente la "Seconda navigazione" (99c - e) alla quale Socrate ricorre ritenendo di doversi rifugiare nei discorsi per indagare in essi la verità delle cose che sono, ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Sul significato filologicamente attestato dell'uso proverbiale del δεύτερος πλοῦς Martinelli Tempesta 2003. Per l'interpretazione del passo si veda Trabattoni 2023, pp. 141-158, per il quale la "Seconda navigazione" rappresenta un *second-best*, la dimensione del λόγος, seconda e sussidiaria rispetto alla prima concernente ai modelli ideali sovrasensibili, ma l'unica in grado di fornire un accesso possibile di indagine rispetto a questi, la filosofia.

vero di cui è depositaria la σοφία. Quindi, come nel caso della filosofia antica praticata a Sparta, occorre concedersi a essi nella consapevolezza di questa avvertenza e solo a date condizioni.

1.14. Il carme di Simonide: l'interpretazione di Socrate

L'interpretazione di Socrate del carme di Simonide giunge dopo le considerazioni sulla sapienza laconica. La stessa sentenza di Pittaco ha per Socrate un tono laconeggiante. L'interpretazione di Socrate può essere così schematizzata:

- 1S) Il carme è diretto alla confutazione del detto di Pittaco [T.7b], questo il pensiero originario di Simonide, il senso generale e l'intento della poesia espresso nella prima strofa [T.7a]¹⁸².
- 2S) Allora, per Simonide, difficile ma possibile è diventare, γενέσθαι, virtuosi [T.7a] ma, contro Pittaco, restarlo, ἔμμεναι, è impossibile [T.7b]¹⁸³.
- 3S) Pertanto, se restare buoni è impossibile, solo chi è diventato buono può diventare cattivo, ma giacché Simonide, come nessuno dei sapienti, ritiene che nessuno sbagli volontariamente, οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἔξαμαρτάνειν¹⁸⁴, allora il diventare cattivo dipende da un qualche accidente che comporta il venire privati di conoscenza, ἐπιστήμης στέρηθῆναι¹⁸⁵.
- 4S) Ne consegue che il diventare virtuosi [T.7a] coincide con un guadagno di conoscenza, ἐπιστήμη.

Il commento di Socrate a tutta prima solo parzialmente si concentra sulle due strofe del carme. Per confutare il commento di Protagora Socrate si sarebbe potuto arrestare alla tesi sulla non contradd-

182. Pl. *Prot.* 343b 5 - 344b 5.

183. Ivi, 344e 4 - 6.

184. Ivi, 345e 1.

185. Ivi, 345b 5.

dittorietà di Simonide (2*P*); di questa osservazione la prima parte del suo commento fornisce una dimostrazione (1*S*, 2*S*). Tuttavia Socrate si spinge oltre introducendo un elemento nuovo e che sembra specificamente suo più che del poeta: non solo, come già osservato, la tematizzazione del come diventare qualcuno in città, *γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*, diventa grazie al carme il problema del diventare qualcuno di veramente buono, *ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι*, distinto dal problema del possesso della virtù, ma Socrate indica anche le condizioni per le quali diventare qualcuno, *γενέσθαι*, associandole al conseguimento della conoscenza, *ἐπιστήμη* (3*S*, 4*S*).

Socrate, si potrebbe dire, sovrainterpreta il carme di Simonide: si serve della poesia per operare attraverso di essa la riduzione della virtù a un *μαθήμα* con contenuto epistemico. Questa posizione intellettualistica rappresenta la sua specifica soluzione all'interrogativo sull'insegnabilità della virtù.

Ma si pone un problema allora: Socrate attraverso il carme di Simonide fa avanzare una concezione intellettualistica della virtù ma, pretendendo al contempo di interpretare il pensiero originario del poeta, si trova nella necessità di giustificare l'attribuzione anche a Simonide del proprio intellettualismo. Qui si delinea un'arguzia socratica e l'uso del commento al poeta per perseguire i propri fini.

Secondo Adam Beresford, con l'introduzione di una concezione intellettualistica della virtù nel commento al carme di Simonide, Socrate infatti rimuoverebbe di proposito una specifica posizione etica simonidea¹⁸⁶. La versione di Socrate insomma tradirebbe tanto la forma originale del componimento¹⁸⁷ quanto il suo significato. Tutto il commento di Socrate, nei suoi scopi filosofici, sarebbe diretto a contrastare la posizione simonidea riportata nella terza strofa del carme ma stravolta da Socrate nella sua interpretazione:

T.7c. Dunque non voglio cercando l'impossibile,
 l'uomo senza difetto fra tutti noi

186. Beresford 2009. Seguono Beresford Rawles 2018, Sassi 2019.

187. Come ricostruita in Beresford 2008.

che ci nutriamo del frutto dell'ampia terra,
 gettare la mia parte di esistenza
 in una vana e inerte speranza;
 ve lo dirò quando l'avrò trovato.

(*Prot.* 345c 6 - 11)¹⁸⁸

Qui Simonide esprimerebbe una visione etica pessimistica, prigioniera della forza soverchiante degli accadimenti, secondo la quale non ci sarebbe perfezione morale essendo inevitabile anche per chi è virtuoso compiere talvolta il male. Si tratta di una concezione etica sintetizzabile nella nozione di ἀκρασία e che diverrà dominante nell'etica greca¹⁸⁹, o nella caratterizzazione dell'uomo virtuoso come uomo moralmente sano, ὑγιής ἀνὴρ¹⁹⁰, al quale è quantomeno richiesta, come *Minimalforderung*¹⁹¹, la soddisfazione della virtù civica, la πολιτικὴ ἀρετὴ protagorea¹⁹². È questo il bersaglio polemico di Platone e del suo Socrate. Il commento a Simonide costituisce allora l'anticipazione di un più ampio ragionamento successivo sulla morale corrente, quella degli οἱ πολλοί, nella quale si è sopraffatti, κρατούμενοι dalle passioni (351e 8 - 359a 1). La concezione intellettuale della virtù servirebbe a ricomporre nell'ἐπιστήμη il dissidio con il caso¹⁹³ e le passioni [T.7c]: se c'è conoscenza di ciò che è bene non è possibile agire volontariamente in maniera contraria al bene. Difatti, sostiene Socrate, Simonide non può affermare che ci si sbaglia volontariamente (3S). Ma è davvero così? Secondo Beresford, come visto, non è questo il significato autentico del carme di Simonide. Socrate allora, sulla base del commento testuale della poesia, deve giustificare l'attribuzione a Simonide della propria tesi. In forza di

188. “τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι / δυνατὸν διζήμενος κενεὰν ἐς ἄ- / π' ῥακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω, /

πανάμωμον ἀνθρώπων, εὐρυεδοῦς ὄσοι / καρπὸν αἰνύμεθα χθονός: / ἐπὶ θ' ὑμῖν εὐρῶν ἀπαγγελέω”. Poltera 260, vv. 21-26. Trad. it. Gentili 1984, 87.

189. Sassi 2019.

190. 260 Poltera, v. 36, contenuto nella quarta strofa anch'essa riportata nel dialogo (346c 3-11) e corrispondente ai vv. 33-40 del carme.

191. Wilamowitz-Moellendorf 1913, p. 179.

192. Irrera 2019.

193. Nussbaum 1986, p. 198.

1.15. L'insegnabilità della virtù in forma di τέχνη

Nella sezione finale del dialogo gli elementi emersi fino a questo punto convergono verso il ribaltamento delle posizioni iniziali: Socrate, dopo averla contestata, difende l'insegnabilità della virtù, Protagora, al contrario, resiste alle condizioni di insegnabilità che Socrate ha fatto emergere. Questa sistemazione ultima, sebbene provvisoria perché segnata dal rinvio a un'ulteriore indagine su cosa sia la virtù e se sia insegnabile, culmina nella dimostrazione avanzata da Socrate circa l'esistenza di una tecnica di misurazione dei piaceri, *μετρητική τέχνη*. Su di essa viene stabilita un'equazione tra *τέχνη*, *ἐπιστήμη* e *ἀρετή*. Su queste relazioni Socrate prova ad affrontare contestualmente anche la soluzione delle questioni ancora in sospeso nella discussione: l'unità della virtù e il problema intrecciato di una morale sopraffatta dalle passioni¹⁹⁵. Per i fini della presente ricerca la questione della *μετρητική τέχνη* viene affrontata esclusivamente entro i limiti formali della ripresa di uno schema pratico di conoscenza utile a riaffermare il modello delle *τέχναι* contro la *παιδεία* protagorea nella strategia di conseguimento della virtù¹⁹⁶. Questa riappropriazione della problematica inaugurale del confronto tra Socrate e Protagora tuttavia non è conseguita a somma zero. Se la conclusione aporetica del dialogo lascia inevaso il quesito sulla natura della virtù, il Socrate di Platone riesce però a insediare la propria riflessione nell'ampio campo della morale corrente avanzando, sebbene al momento solo nei limiti di una specifica strategia di cattura attraverso il modello delle *τέχναι*, un'ipotesi sulla natura della virtù più ampia rispetto a quella protagorea. È nello sforzo di condursi verso questa ipotesi e nel tentativo di sviluppare strumenti concettuali per il suo controllo e la sua conoscenza che l'introduzione della *μετρητική τέχνη* ricambia la portata della riflessione sulla *τέχνη* in rapporto al possesso

195. Il problema dell'unità della virtù è sollevato inizialmente in 329c 2 - 334c 5 e ripreso da 349b 1 ss.

196. Capra 1997.

di un sapere superiore dal quale far dipendere anche il possesso di una πολιτική τέχνη.

Innanzitutto, infatti va segnalato come nella sezione finale del *Protagora* non si spieghi in cosa consista esattamente la μετρητική τέχνη¹⁹⁷. Certo essa viene introdotta a seguito della discussione sul carme di Simonide. Qui, si è visto, Socrate riconduceva il problema del diventare virtuosi alla sua risoluzione nel possesso di una ἐπιστήμη: se si sa cosa sia il bene allora non si può compiere il male. L'introduzione di una concezione intellettualistica della virtù emergeva come istanza polemica nei confronti di una concezione morale recente e prevalente che concedeva la possibilità della virtù ma come parziale emersione dalla soggezione alle forze del caso e delle passioni. D'altra parte, come sottolineato, a dispetto della distorsione interpretativa di Socrate, il contenuto originario della terza strofa del carme di Simonide [T.7d] sembrava indicare proprio questa riformulazione delle aspettative etiche e ad essa Socrate si contrapponeva nella sua interpretazione. Allora, una volta terminata la discussione sulla poesia ma tenendo fermo l'oggetto della sua contestazione, Socrate proietta nell'opinione degli οἱ πολλοί il suo bersaglio polemico. Così egli inizia a guidare l'indagine, ἡγεμονεύειν τῆς σκέψεως¹⁹⁸, per contrastare una concezione che nega all'ἐπιστήμη forza e capacità di guidare o governare, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι¹⁹⁹, e in ragione di questo revoca in questione il nesso tra ἐπιστήμη e conseguimento della virtù per il suo tramite. Socrate sceglie di transitare espressamente per l'opinione prevalente – quella dei molti – perché in essa trova soluzione il problema del rapporto tra il coraggio e le altre parti della virtù. Si misura il coraggio come capacità di affermare la virtù contro la casualità, contro cioè il comportarsi come capita, ὅτι ἄν τύχῳσι²⁰⁰. Si tratta in quest'ultimo caso di un riferi-

197. Gagarin 1969, p. 158.

198. Pl. *Prot.* 351e 9.

199. Ivi, 352b 3-4.

200. Sauppe (Sauppe-Towle 1899) mette in rapporto questo enigmatico passaggio di Socrate con il *Critone*. La stessa caratterizzazione di chi si comporta come capita, οἱ ὅτι ἄν τύχῳσι, ricorre qui in due casi. Nel primo (44c - d) è da Socrate espressamente riferita a οἱ πολλοί: della loro opinione non bisogna preoccuparsi, come sostiene Critone, poichè

mento a una virtù in tensione con i valori condivisi ma che pretende di risaltare su di essi, proprio come l'intellettualismo pretendeva di risaltare sulla morale debole di Simonide. Questa mossa consente a Socrate di tornare a interrogare un più ampio di campo di contesa che lo vede contrapposto a Protagora: cosa regola l'accesso virtuoso al campo politico e quindi cosa definisce l'estensione del campo politico? L'universale partecipabilità della πολιτική ἀρετή rappresentava infatti il contenuto principale del mito di Prometeo e la premessa fondamentale dei conseguenti ragionamenti di Protagora. Contestare l'opinione dei πολλοί ristabilendo il nesso tra ἐπιστήμη e ἀρετή è per Socrate, contro l'universale partecipabilità della πολιτική ἀρετή difesa da Protagora, un requisito preliminare per condizionare anche la partecipazione alla natura politica della virtù al possesso di una ἐπιστήμη.

Occorre dunque ribadire innanzitutto che l'ἐπιστήμη ha una sua forza, che è bella e capace di governare l'uomo, ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου²⁰¹. Protagora è pur sempre un maestro (διδάσκαλος)²⁰² e non può non acconsentire a questa formulazione: σοφία e ἐπιστήμη sono le cose più potenti, κράτιστον, a disposizione degli uomini²⁰³.

E tuttavia Socrate si è collocato in una posizione per nulla comoda: è nell'opinione dei πολλοί che occorre ricomporre e reinse-

essi non hanno la capacità di rendere nessuno né saggio né stolto ma *fanno le cose come capita*, cioè senza conoscenza. Nel secondo caso (45d), quello specificatamente indicato da Sauppe, l'espressione è ripresa da Critone che biasima Socrate perché accettando la sua condanna a morte diserterebbe il dovere di allevare ed educare, τρέφοντα καὶ παιδεύοντα, i figli accettando che *si comportino come capita*, mentre al contrario, un uomo buono e coraggioso, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρείος, e che dice di essersi occupato della virtù per tutta la vita, ἀρετῆς διὰ παντός τοῦ βίου ἐπιμελείσθαι, non potrebbe rinunciare a questo dovere. Queste indicazioni del Critone, se riportate al Protagora, restituiscono un Socrate che non rinuncia alla contrapposizione con l'opinione dei πολλοί – come in Crit. 44c - d – ma che accetta, contrariamente allo scenario drammatico del Critone, il confronto con la configurazione del rapporto tra παιδεία e virtù secondo il valore attribuitogli dagli οἱ πολλοί – secondo la sollecitazione di Crit. 45d. Così facendo Socrate rinnova la stessa movenza già rinvenuta nel Protagora che insedia la propria ipotesi nella morale corrente per proporre una nuova configurazione della relazione alla virtù.

201. Pl. Prot. 352c 3 - 4.

202. Ivi, 349a 3.

203. Ivi, 352c 8 - d3.

diare il nesso tra ἐπιστήμη e ἀρετή e a questo riguardo vanno quindi scomposti preliminarmente i fattori che concorrono alla determinazione dell'opinione dei πολλοί per invertirne il segno. Si torna ancora alla terza strofa del carne di Simonide. Secondo “i molti” infatti l'ἐπιστήμη non è forte perché ci sono passioni più forti che procurano piacere o dolore e sotto la cui pressione, ὑπό τινος τούτων κρατουμένους²⁰⁴, si è vinti. Giacché «con la necessità non combattono neanche gli dèi» [T.7d], allora l'ἐπιστήμη risulta irrimediabilmente debole. La μετρητική τέχνη riscatta proprio questa debolezza dell'ἐπιστήμη contro i fattori che sono sovrachianti, κρατούμενοι oppure, in chiara polemica con Protagora [T.6]²⁰⁵, per la forza delle apparenze, τοῦ φαινομένου δύναμις²⁰⁶, lo sembrano. Socrate cerca una procedura di autocontrollo²⁰⁷ consistente nel prevalere su sé stessi, κρείττω ἑαυτοῦ²⁰⁸: rafforzarsi nella conoscenza affinché questa sempre domini, αἰεὶ κρατεῖν, sul piacere e su qualsiasi altra cosa, καὶ ἡδονῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων²⁰⁹, per non venire dal piacere o da qualsiasi altra cosa dominati²¹⁰. La μετρητική τέχνη è la stessa ἐπιστήμη in forma di τέχνη²¹¹. È qui che Socrate torna ad attaccare i termini dell'universalismo protagoreo attribuito alla πολιτική ἀρετή: l'universale partecipazione a essa non garantisce affatto la conservazione della πόλις, occorre prima disporre di una ἐπιστήμη pratica, quindi di una τέχνη, sufficiente a prevalere praticamente su quanto minaccia la conservazione di ciascuno, di ciascuno nel legame sociale e – aggiungerebbe Socrate – nella propria anima, minacciando per questo la conservazione dello stesso legame sociale.

T.8. «Se allora il nostro agire bene [εὖ πράττειν] stesse in questo, nell'usare e afferrare [πράττειν καὶ λαμβάνειν] le dimensioni grandi ed evitare

204. Ivi, 352e 2.

205. Così Vlastos 1956, p. XVIII; Capra 1997, p. 287.

206. Pl. *Prot.* 356d 4.

207. Stavru 2021.

208. Pl. *Prot.* 358c 3.

209. Ivi, 357c 2-4.

210. Ivi, 352c 5; 352e 2; 353c 6; 357c 5.

211. Brickhouse Smith 2010, pp. 70-71.

e non utilizzare quelle piccole, da che cosa finirebbe per dipendere la conservazione della nostra vita? Nell'arte della misurazione [μετρητικὴ τέχνη], oppure nella forza delle apparenze? Queste non ci farebbero forse sbagliare e cambiare continuamente opinione sulle stesse cose, sui comportamenti e sulla scelta del grande e del piccolo, mentre la misurazione non renderebbe forse vana questa apparenza [τὸ φάντασμα], e rivelando la verità [δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές] non farebbe sì che l'anima, poggiando su di essa, fosse tranquilla, conservandoci così la vita? [ἔσωσεν ἂν τὸν βίον]».

(*Prot.* 356c 8 - e 2)²¹²

L'εὖ πράττειν verso la virtù deve dotarsi di un'ἐπιστήμη che come τέχνη adatti la percezione alle proporzioni reali delle cose stesse in quanto piaceri e dolori. Questa τέχνη è una tecnica di misurazione, μετρητικὴ τέχνη, che, contro le apparenze, permette di afferrare, λαμβάνειν²¹³, la vera natura delle cose e, avendone resa manifesta la verità, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές, permette di scegliere come condursi. Solo questa τέχνη e non la disponibilità universale della πολιτικὴ ἀρετή assicura effettivamente la salvezza. Il requisito dell'universalità è esteriorizzato nel vero, τὸ ἀληθές, rispetto al quale serve però un sapere che lo renda accessibile. Senza la μετρητικὴ τέχνη infatti non si ha alcuna politicITÀ perché non si supera l'apparenza, τὸ φάντασμα, e si è soggetti all'annientamento rispetto a forze che non si riesce a dominare e alle quali non si sopravvive. Men che meno si ha la possibilità di conseguire effettivamente la virtù, ma al contrario è la stessa μετρητικὴ τέχνη che pone la condizione preliminare per accordare la condotta morale e politica all'ἐπιστήμη.

La conclusione del *Protagora* rinvia la discussione su cosa sia la

212. “εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτά καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν, ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον;”. Trad. it. Chiesara 2010.

213. Stavru 2021, p. 173.

virtù e se essa sia insegnabile. Della virtù come μάθημα non si è guadagnato un contenuto e l'unico μάθημα disponibile, alla fine del dialogo, resta la μετρητική τέχνη²¹⁴ la quale non è però, si è visto, la virtù stessa. La μετρητική τέχνη tuttavia avanza, proprio in quanto τέχνη, la preconditione perché si consegua la virtù nella forma dell'ἐπιστήμη. La conservazione della vita procurata dalla μετρητική τέχνη è necessaria ma non sufficiente al conseguimento della virtù.

La distanza definitiva tra la posizione socratica e quella protagorea si misura sulla diversa concezione della reciproca implicazione tra ἀρετή, παιδεία e campo politico. Questa differenza è a sua volta prodotta da due diverse concezioni del rapporto tra λόγος e σοφία. Pur contemplando lo stesso problema ci sono però due diversi modi di conduzione del discorso sapiente, il discorso sofistico e quello filosofico.

Per Protagora l'universalità umana in quanto tale indica già la disponibilità di una ἀρετή politica da realizzarsi in una παιδεία la quale garantisce il superamento della soglia della conservazione politica. È lo sviluppo della socializzazione, mosso dall'interscambio tra παιδεία e ἀρετή, che assicura la dimensione politica. Il Socrate di Platone contesta questa pretesa: non c'è alcuna implicazione immediata tra universalità della possibilità del legame sociale e sfera politica. Solo il possesso di un'ἐπιστήμη assicura l'accesso a un criterio di garanzia universale sul quale misurare la virtù. Ma per Socrate i termini dell'universalità mutano. Essa non emerge più, come voleva il mito di Prometeo, dalla soglia prepolitica dell'umano nella sua disponibilità di formarsi e realizzare la virtù assicurando così la dimensione politica. In Platone e nel suo Socrate il criterio dell'universalità indica una dimensione ulteriore rispetto all'umano e attinente al problema della "rivelazione della verità". Il campo politico allora per Platone scaturisce da un'ἀρετή che si assume il compito di attrezzare

214. Pl. *Prot.* 357c 6 - e 1.

zarsi in forza dell'ἐπιστήμη a questa dimensione. La παιδεία di ciascuno sviluppa una certa cura per conseguire l'ἀρετή come ἐπιστήμη in forma di τέχνη. La filosofia è già la ricerca di questa τέχνη. Contro la pretesa trasparenza dell'insegnamento sofistico, la filosofia elabora però una originaria diffidenza nei confronti della comunicabilità universale del vero, ma, purché la si scelga, non rinuncia, attraverso la parola, a costruire una sua propria via.

La promiscuità tra il discorso sapiente di Socrate e quello di Protagora, dettato da preoccupazioni comuni, arriva a un punto di rottura davanti alla proposta della πολιτική τέχνη. È anche attraverso questa formula che il discorso filosofico, o il discorso specifico che Platone attribuisce al suo Socrate, cerca la sua via distintiva rispetto alla sofistica. Cosa resta allora a questo punto del problema della πολιτική τέχνη sollevato nel *Protagora* e come questa formula sostiene lo sviluppo dei problemi avanzati nel *Protagora*?

Parte II

Il *Gorgia*

Il *Protagora* costituisce un'introduzione alla problematica platonica della ricerca di un sapere politico codificato come τέχνη. Nel *Gorgia* Platone torna a sollevare la questione della πολιτική τέχνη. I problemi che insistono attorno a questa formula provengono da quanto lasciato in sospeso nelle discussioni del *Protagora*. Socrate aveva fin da subito contestato al sofista l'effettivo possesso di un μάθημα concernente la virtù politica e tuttavia accettava di discutere la pretesa di poter insegnare la virtù anche facendo astrazione da un μάθημα con contenuto epistemico organizzato sul modello delle τέχναι¹. La πολιτική ἀρετή rivendicata da Protagora e discussa a partire dal mito non è la πολιτική τέχνη inizialmente attribuitagli da Socrate. Cosa intende dunque Platone effettivamente con la πολιτική τέχνη nominata da Socrate? Attraverso essa avanza forse una formulazione alternativa della relazione tra sapere e virtù, e più complessivamente tra discorso e sapienza, come introduzione a una concezione del campo politico con caratteristiche differenti da quelle difese da Protagora? Quanto di un'eventuale proposta alternativa di questo tipo effettivamente si sostiene su un modello di conoscenza analogo a quello delle τέχναι? È cioè ancora sostenibile una strategia di acquisizione della virtù nella sua riduzione a una τέχνη o la stessa questione della πολιτική ἀρετή indica la transizione del problema dell'acquisizione della virtù verso un'altra prospettiva indipendente dalla sua riduzione a un contenuto di conoscenza? Questi interrogativi trovano parziale risposta nel *Gorgia*.

1. Pl. *Prot.* 319a 8 - 320c 1. *Supra* 1. 6.

2.1. Dalla retorica al modo di vita

Alla fine del *Gorgia* Socrate, concludendo la sua discussione con Callicle, sostiene di essere il solo a impegnarsi nella πολιτική τέχνη². A differenza del *Protagora* nel quale Socrate attribuiva la πολιτική τέχνη al sofista di Abdera per poi immediatamente revocarne in dubbio l'effettivo possesso da parte di quest'ultimo, nel *Gorgia* è Socrate ad appropriarsi di questa formula. Se dunque in un caso, fin dal principio del confronto tra Socrate e Protagora, la πολιτική τέχνη svolge la funzione negativa di mostrare cosa non sia il discorso sofistico, lasciando però indeterminata una caratterizzazione più precisa della stessa πολιτική τέχνη, nel *Gorgia* essa svolge la funzione positiva di qualificare la posizione socratica nella sua pretesa di essere un discorso filosofico contrapposto a quello dei retori Gorgia, Polo e Callicle. Questo sforzo di delineare una nuova e positiva concezione del discorso filosofico è uno dei fattori che maggiormente ha indotto la più parte degli interpreti a sostenere una datazione di composizione relativa del *Gorgia* posteriore al *Protagora*³. Come ogni problema di datazione dei dialoghi la questione ha una sua specifica rilevanza in rapporto all'interpretazione dello sviluppo interno alla riflessione platonica. Nell'interesse di questa ricerca va dunque osservato nel *Gorgia* quali strategie di indagine serva la nozione di τέχνη e come essa cambi. Si può sostenere sotto questo riguardo che il *Gorgia* rappresenti un dialogo di svolta rispetto alla strategia dei dialoghi di definizione. In questo senso è fondata la considerazione da parte di Kahn del *Protagora* come dialogo in sequenza ma associato ai dialoghi di definizione⁴. Per le tecniche che avanza e perfeziona, cioè la riduzione del contenuto della virtù, e quindi anche della virtù politica, a un μάθημα con contenuto epistemico organizzato sul modello delle τέχναι, esso ha infatti una stretta parentela, con *Carmide*,

2. Pl. *Gorg.* 521d 6 - 8.

3. Così Dodds 1959, pp. 21-22 che segue l'opinione di Wilamowitz-Moellendorf 1919-1920, I, p. 149. Della stessa opinione tra altri: Hackforth 1928, p. 42; Guthrie 1975, p. 214; Giannantoni 2005, pp. 73-75.

4. Kahn 1981.

Lachete, Liside e Eutifrone. Kahn considera però il *Gorgia* anteriore al *Protagora*⁵ in ragione soprattutto della risoluzione platonica, di cui il *Gorgia* sarebbe manifesto, verso la vita filosofica contrapposta alla carriera politica e successiva, secondo il parere di Dodds, al primo viaggio in Sicilia (388-387 a.C.)⁶. Tuttavia nel *Gorgia* la specifica delimitazione di un vero campo politico e di un modo di vita filosofico emerge nella scansione drammatica del dialogo, all'inizio della conversazione con Polo. Essa è una conseguenza della crisi delle condizioni di delimitazione del campo politico e della virtù connessa che contraddistingue il *Protagora* e che ancora attraversano la conversazione con Gorgia. Ha sotto questo riguardo un certo interesse allora l'ipotesi di Tarrant, successivamente ripresa da Thesleff, che antepone la composizione della conversazione con Gorgia e Polo, maggiormente caratterizzate dallo stile dei dialoghi di definizione giovanili di Platone, a quella con Callicle⁷, salvando però l'unità drammatica del dialogo e valorizzandone il contrasto interno come contrassegno di una trasformazione. Il *Gorgia* sembra riformulare la nozione di τέχνη elaborata nel *Protagora* nell'iniziare a rivolgersi alle problematiche teoretiche dei dialoghi di transizione e nell'adeguare la nozione di τέχνη alla maturazione della teoria delle forme e alla svolta epistemologica che sopraggiunge nel *Menone*.

Il *Gorgia* muove allora dal problema dell'identificazione del sapere posseduto dal sofista di Leontini. A differenza del *Protagora* non è un dialogo narrato e Socrate immediatamente si preoccupa di ottenere una conversazione con Gorgia per sapere direttamente da lui in cosa consista la potenza della sua arte, τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης, e cosa essa asserisca e insegni, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει⁸.

5. Kahn 1981; 1988. *Contra* Vlastos 1994, pp. 33-37.

6. Dodds 1959, pp. 25-26, deduce questa evidenza dalla consonanza con il tono disilluso della *Ep. VII* (325e 1): «Behind it [il *Gorgia*] stands Plato's decision to forgo the political career towards which both family tradition and his own inclinations had urged him, and instead to open a school of philosophy». Così anche Zucca 2023, p. XL e Thesleff 2007, p. 81, con riferimento alla sezione di Callicle. Sull'autenticità della *VII Lettera* si veda recentemente Forcignanò 2020, mentre per una messa a punto del dibattito si rimanda a Forcignanò-Martinelli Tempesta 2023.

7. Tarrant 1982 e Thesleff 2007.

8. Pl. *Gorg.* 447c1-4.

Δύναμις, τέχνη e le condizioni del loro possesso e trasmissibilità: con l'aggiunta del problema relativo alla δύναμις di una τέχνη si tratta di interrogativi inaugurali invarianti rispetto al *Protagora*⁹. Da parte di Socrate però, nell'affrontarli, si manifesta un atteggiamento differente da quello adottato nel *Protagora*. Socrate è sicuro della propria collocazione, distante e distinta dalla sofistica, e affronta il confronto con Gorgia alle proprie condizioni, rigettandone l'esibizione, ἐπίδειξις, che invece, pur venendone travolto¹⁰ ma talvolta incoraggiandolo¹¹, aveva concesso al sofista di Abdera¹². Anche in ragione di questa consapevolezza socratica nella conduzione del confronto dialogico e sui suoi obiettivi quello che si apre come un dialogo di definizione concernente la τέχνη posseduta da Gorgia, la retorica¹³, transita nella sua ultima e più estesa sezione, la conversazione con Callicle (481b 9 - 522e 6), in un dialogo su quale sia il modo in cui si deve vivere, ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν¹⁴. La tematizzazione di una τέχνη specifica, quella inizialmente attribuita a Gorgia, permette questa transizione. Infatti la sua definizione è contesa da Gorgia e Socrate. L'oscillazione tra le due introduce i successivi e connessi problemi dei requisiti contemplati per la definizione di una τέχνη generica, dei caratteri del campo politico, del rapporto al vero e alla virtù. Autorizzare o no dei requisiti nel corso di queste scansioni definisce un modo di vita filosofico contrapposto a uno non filosofico. Il ritratto che Platone fornisce di quest'ultimo è ciò a cui riconduce l'insegnamento sofistico¹⁵. Pertanto, iniziando a criticare il caso della retorica e della sua forma di τέχνη secondo le condizioni definitorie di τέχνη

9. Kube 1969, p. 148.

10. Pl. *Prot.* 328d 3.

11. Ivi, 320b 8 - c 1.

12. In questo senso Socrate impone a Gorgia di procedere a un dialogo per domande e risposte brevi (449b 4 ss.) e avverte Polo di tenere a freno la μακρολογία (461d 6).

13. Pl. *Gorg.* 449a 5.

14. Ivi, 500c 4. Per Friedländer 2004, p. 692 la contrapposizione principale nel *Gorgia* concerne quella tra due stili di vita, quello filosofico e quello non filosofico. Così McCoy 2007, p. 85. Per Dodds 1959, p. 1, l'oggetto principale del dialogo riguarda «the moral basis of politics».

15. Per una rassegna della tradizione antica sull'attribuzione dell'identità di sofista o retore a Gorgia si veda Classen 1985.

poste da Gorgia, Socrate può far sopravanzare gradualmente la proposta di un modo di vita dal quale procede un tipo di sapere autenticamente configurato sul modello delle τέχναι: la πολιτική τέχνη. Così infatti egli si esprime:

T.9. «Ritengo di essere fra i pochi Ateniesi, per non dire l'unico, a impegnarsi nella tecnica davvero politica [ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη], nonché il solo a praticare la politica».

(*Gorg.* 521d 6-8)¹⁶

Questo momento terminale del confronto con Callicle consente di ricostruire a ritroso le distinzioni che favoriscono l'emersione della nozione di πολιτική τέχνη nel corso del dialogo e i termini dell'appropriazione di un campo concettuale nel quale Platone in-scrive la stessa filosofia. Primariamente in esame è nozione di retorica. L'intera conversazione con Gorgia (448e 6 - 461b 2) e la parte iniziale di quella con Polo (461b 3 - 466a 4) sono dedicate alla sua definizione. La retorica è il sapere rivendicato da Gorgia e Socrate ne contesta lo statuto di τέχνη¹⁷. La conclusione alla quale Socrate perviene attraverso questi scambi è una definizione della retorica come pseudotecnica adulatoria in quanto simulacro di una parte della politica, πολιτικῆς μορίου εἶδωλον¹⁸. Quest'ultima definizione rappresenta un punto di svolta nel dialogo. Nella sua densità denuncia innanzitutto la separazione della retorica dalla sua conside-

16. “οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν”. Trad. it. Zucca 2023.

17. Pl. *Gorg.* 449a 5. La celebre tesi di Schiappa 1990 vorrebbe che sia proprio Platone a inventare il termine “retorica” introducendolo nel *Gorgia*. Poche righe prima (448d 8 - 1) infatti Socrate aveva tacciato Polo, giovane allievo di Gorgia, di non esser avvezzo al dialogare, διαλέγεσθαι, ma di essersi curato solo della “cosiddetta retorica”, τὴν καλουμένην ῥητορικὴν. Tuttavia fin da O’Sullivan 1993 viene dimostrato come καλούμενος venga impiegato nel significato ordinario di un qualcosa per come è comunemente chiamato e non un qualcosa che viene nominato per la prima volta. Nome e concetto della retorica esisterebbero quindi ben prima del *Gorgia*. Su questo torna recentemente Luzzatto 2020. Si tratta di una considerazione importante rispetto al dialogo in esame perché restituisce un Platone impegnato in un confronto con un fenomeno con una sua consistenza esterna e del quale contesta il significato ordinario ma senza squalificarlo.

18. Pl. *Gorg.* 463d 2.

razione come τέχνη. Gorgia torna a intervenire nella conversazione con Polo perché in questa operazione avverte il pericolo dell'“annientamento”¹⁹ stesso della retorica nella sua pretesa inaugurale di essere un sapere capace di asserire e insegnare qualcosa. Nell'indagine condotta non c'è dunque una sola definizione di retorica. Si può distinguere quella di Socrate, che in ultimo prevale, da quella di Gorgia. Tuttavia le due coabitano fino a confondersi per un lungo tratto. Deliberatamente le argomentazioni di Socrate tendono a sovrapporre la sua concezione della retorica a quella dell'interlocutore per intestare anche a Gorgia le componenti definitorie che ritiene di dover salvare nel dialogo. Socrate è indisponibile a rinunciare alla δύναμις della retorica gorgiana ma persegue la ricerca di un λόγος in forma di τέχνη. Quindi, data la concezione di retorica di Gorgia, per i caratteri attribuiti da Socrate alla τέχνη, la retorica non è nella prospettiva di Socrate una τέχνη, mentre di contro, per Gorgia la retorica resta una τέχνη, la ῥητορική τέχνη. Da dove origina la tensione interna alla nozione di τέχνη per la quale Socrate può espellere dal suo campo la retorica di Gorgia?

In questa sede il *Gorgia* verrà interrogato a partire dalle seguenti domande: perché la definizione di retorica del sofista non è una τέχνη nella prospettiva platonica? Quante concezioni di retorica sono in discussione nel dialogo? Perché solo una τέχνη secondo le condizioni definitorie di Socrate è in grado di sostenere la comprensione della nozione di πολιτική τέχνη e come è ridefinita la nozione di τέχνη?

2.2. La conversazione con Gorgia: le definizioni di retorica

La conversazione con Gorgia (448e 6 - 461b 2) è la più breve delle tre che compongono il dialogo. Essa procede scandendo una serie di definizioni della ῥητορική τέχνη. Sono sei e ciascuna cumulati-

19. Friedländer 2004, 672.

vamente arricchisce quella che la precede. Le prime tre definizioni così recitano: 1) la retorica è conoscenza dei discorsi, ἐπιστήμη περὶ λόγου²⁰, 2) conoscenza in cui ogni azione ed esecuzione avviene mediante discorsi, πᾶσα ἢ πράξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν²¹, 3) conoscenza dei discorsi su cui vertono le realtà supreme e le migliori tra quelle umane, τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα²².

La quarta definizione marca un'importante discontinuità: ha per oggetto la potenza specifica del discorso retorico in quanto rapportato alla sfera politica. Attorno alla nozione di δύναμις e al suo rapporto con la sfera politica Gorgia e Socrate si contrappongono non solo in riferimento alla definizione della retorica ma più complessivamente in rapporto alla definizione di cosa sia una τέχνη. Sebbene le distinzioni poste nella conversazione con Polo risultino certamente più evidenti²³ è tuttavia nella nozione di δύναμις al centro del confronto tra Socrate e Gorgia che si radica la contestazione socratica dell'assimilazione della retorica a una τέχνη. Gorgia a questa altezza inizia effettivamente a rispondere alla domanda iniziale su quale sia la potenza della sua arte, τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης. La retorica è dunque 4) la τέχνη che ha la potenza di persuadere, πείθειν, mediante i discorsi, diventando causa della libertà per gli esseri umani e del comandare sugli altri nella propria città²⁴. La regolazione dell'ordine politico non transita più per la capacità paideutica delle istituzioni convenzionalmente istituite di conseguire la virtù politica, come era per Protagora. Al contrario né la virtù²⁵ né l'ordine politico costitui-

20. Pl. *Gorg.* 449e 1. Secondo Renaud 2001 c'è già da questa definizione, troppo platonica, un primo pervertimento della figura storica di Gorgia.

21. Ivi, 450b 6 - c1.

22. Ivi, 451d 8.

23. Roochnik 1994, Woolf 2004.

24. Pl. *Gorg.* 452d 5 - e 8.

25. Platone nell'*Apologia* attribuisce a Gorgia una notoria capacità di insegnare, παιδεύειν (19e 1-3). Nel *Menone*, al discepolo di Gorgia che intitola il dialogo, viene fatto testimoniare che l'insegnamento in nulla concerne la virtù e che anzi il sofista, con un probabile riferimento indiretto a Protagora o diretto allo stesso Socrate, ridicolizza chi professa di insegnare la virtù; Gorgia, secondo Menone, insegnerebbe l'abilità nel parlare (*Men.* 95c 1-7).

scono una preoccupazione per Gorgia²⁶. Per lui le forme dell'ordinamento – i tribunali, i consigli, le assemblee – sono semplicemente il campo in cui esercitare la potenza di convincere per esser liberi e comandare. Non c'è un ordine politico preso a oggetto di uno sforzo di conservazione ma l'ordine politico si risolve nelle situazioni nelle quali la δύναιμις della retorica si esercita²⁷. È questa δύναιμις a definire il campo politico. In quanto dipende più generalmente dalla potenza della ῥητορικὴ τέχνη, attorno alla nozione di convincimento, τὸ πείθειν, Gorgia rintraccia il fattore ordinante della sfera politica. Estendendo la portata del problema si può affermare che all'origine della distanza che Platone rappresenta tra Gorgia e Socrate nella quarta definizione di retorica c'è un dissidio sulla natura del λόγος: l'autentico obiettivo polemico di Platone è una considerazione del λόγος che rende indisponibile una relazione positiva al vero perché semplicemente ricondotto alla potenza persuasiva. La centralità della nozione di persuasione sembra coerente con le testimonianze storicamente attribuibili alla riflessione gorgiana²⁸. Per Platone la minaccia avanzata da una τέχνη che sostiene la potenza persuasiva del discorso è che rende indisponibile il λόγος per l'esplorazione di quel campo che alla fine del *Protagora* in forza della μετρητικὴ τέχνη veniva salvato dal relativismo protagoreo come ambito del vero, τὸ ἀληθές. Un discorso di persuasione non è necessariamente un discorso di verità circa un contenuto di conoscenza, ma un discorso di verità è anche un discorso di persuasione. Nella prospettiva gorgiana la persuasione può fare a meno del vero e per riabilitarne la centralità Platone dovrà nel *Gorgia*, rispetto al *Protagora*, riqualificare la natura del riferimento al vero. La parte restante della conversazione con Gorgia viene allora da Socrate orientata all'approfondimento

26. «Secondo Platone, il privilegiamento della retorica conduce Gorgia a istituzionalizzare il disordine nelle città greche, soprattutto in quelle democratiche», Cambiano 1971, p. 121.

27. Balansard 2012, p. 47.

28. Secondo Valiavitcharska 2006, p. 155, n. 22, Platone darebbe una rappresentazione falsata del Gorgia storico perché contraddirebbe la connotazione negativa attribuita alla persuasione in *Hel.* 14. Nettamente in favore della consonanza tra il ritratto platonico e la fedeltà a questo aspetto del pensiero del Gorgia storico è Wilburn 2024.

polemico dei caratteri del convincimento nell'anima degli ascoltatori prodotto dalla retorica, ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν²⁹.

Con questo intento, dunque, Socrate sospinge Gorgia verso due ulteriori definizioni della propria τέχνη, l'ultima delle quali è fornita dallo stesso Socrate. Innanzitutto, sostiene quest'ultimo portando esempi da altre τέχναι, la persuasione di cui parla Gorgia resta indeterminata, cioè senza un oggetto. Giacché ogni τέχνη persuade rispetto a ciò che insegna, πείθει διδάσκει, allora la persuasione in quanto tale non è una qualità esclusiva della ῥητορική τέχνη ma di ogni τέχνη³⁰. Prima ancora di mirare all'oggetto della persuasione specifica della retorica Socrate si dimostra indisponibile a cedere a Gorgia il controllo della definizione di cosa sia una τέχνη: diverse altre τέχναι si servono dei λόγοι³¹ e tutte conseguono una certa persuasione rispetto all'oggetto del loro insegnamento. La quarta definizione di Gorgia aveva fornito una definizione della δύναμις della ῥητορική τέχνη ma mancava dell'oggetto. La δύναμις è per Gorgia sufficiente a definire una τέχνη e deliberatamente evita di fornirne l'oggetto perché ciò conduce sul terreno della definizione di τέχνη controllato da Socrate. Per Socrate infatti ogni τέχνη comporta, come suo oggetto, un'ἐπιστήμη³². Su questa istanza Gorgia è allora forzato a fornire la quinta definizione della retorica: 5) una τέχνη che ha la potenza di persuadere mediante i discorsi riguardo alle cose che sono giuste e ingiuste, περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἄδικα³³. La quinta definizione introduce la questione della giustizia, riattivando l'esigenza dell'ordine morale a sostegno di quello politico contro la riduzione di questo al prevalere di una δύναμις, al contempo consente a Socrate di ricondurre la δύναμις della τέχνη, la persuasione, alla verifica del suo fondamento epistemico³⁴. C'è infatti, argomenta Socrate, l'apprendere un qualcosa, μάθησις, e la credenza in un

29. Pl. *Gorg.* 453a 5 - 6.

30. Ivi, 453b 5 - 454b 4.

31. Ivi, 450b 7 - 10. Su questo si veda Liebersohn 2017.

32. Balansard 2001, pp. 63-64.

33. Pl. *Gorg.* 454b 5 - 8.

34. La δύναμις resta per Gorgia il carattere prevalente della τέχνη retorica e il sofista subordina a essa il problema del giusto e dell'ingiusto, vedi Duke 2018.

qualcosa, *πίστις*³⁵. Tuttavia l'apprendimento è sempre vero nel suo oggetto, mentre la credenza può essere vera o falsa³⁶. Si ha persuasione tanto nell'apprendimento che nella credenza ma la prima procura conoscenza, *ἐπιστήμη*, l'altra no³⁷. Pertanto, suggerisce Socrate con l'assenso di Gorgia, la retorica, secondo la quinta definizione, procura una persuasione legata alla credenza circa il giusto e l'ingiusto. Si arriva quindi alla sesta e definitiva definizione della retorica: 6) una *τέχνη* che produce credenze senza procurare conoscenza³⁸.

Si tratta di una definizione all'apparenza senza appello ma in realtà essa non nasconde alcun conflitto. Gorgia infatti ammette la coabitazione di *τέχνη* e retorica pure senza che si procuri alcuna conoscenza. Perché per Platone questo non è possibile e perché l'attribuzione di un'*ἐπιστήμη* alla *τέχνη* diventa il suo obiettivo nella conversazione con Gorgia e Polo? Quale sarà infine lo statuto di questa *ἐπιστήμη*?

2.3. La conversazione con Gorgia: quale δύναμις per la τέχνη?

Socrate perviene all'ultima definizione senza che Gorgia mostri resistenze. Quest'ultimo è stato sospinto verso una dissociazione tra conoscenza e *τέχνη* che può accettare di buon grado. Tuttavia per Socrate essa ha un profilo problematico: non c'è *τέχνη* che non procuri *ἐπιστήμη*, quindi o la sesta definizione non è valida o la retorica attribuita a Gorgia non è una *τέχνη*. Tra la quarta e la sesta definizione si oscilla tra una concezione di retorica avanzata da Gorgia e una attribuitagli da Socrate e che il sofista accetta non scorgendovi contraddizione con quella da lui avanzata. La possibilità della contraddizione è invece presente per Socrate. Egli, orientato a salvare la propria nozione di *τέχνη*, non può ammettere la compresente va-

35. Pl. *Gorg.* 454d 3.

36. Ivi, 454d 5 - 6.

37. Ivi, 454e 3 - 4.

38. Ivi, 455a 3 - 7.

lità della retorica come τέχνη e della sesta definizione. Socrate ha dunque fornito la sesta definizione con l'immediato intento di farla risaltare criticamente.

Almeno dalla quarta definizione in poi la contrapposizione tra Socrate e Gorgia si produce nell'approfondimento di una distanza: Socrate per la definizione del campo politico cerca un riferimento alla verità nella forma dell'ἐπιστήμη contenuta in una τέχνη come sua δύναμις, Gorgia, al contrario consegna la definizione del campo politico alla sola δύναμις di una τέχνη, la persuasione della retorica, senza che questa esprima un oggetto di conoscenza. Per far avanzare la propria posizione allora Socrate deve confutare quella di Gorgia. Allo stato attuale però non è logicamente possibile la contraddizione: le premesse circa la natura di una τέχνη – che la sua δύναμις procuri o non procuri conoscenza – non coincidono tra i due e questo produce due definizioni di retorica diverse ma non in contraddizione. Perché questa si produca Socrate allora deve far aderire Gorgia alla sesta definizione a partire da una premessa condivisa e da lui posta circa l'indissociabilità della nozione di τέχνη da quella di ἐπιστήμη. Questo significa i) contemplare una distanza circa la concezione dello spazio politico, ii) colmare questa distanza nel ricondurre l'interlocutore alle proprie posizioni circa la τέχνη, iii) senza escludere un recupero della δύναμις della τέχνη retorica nella sua dipendenza da un sapere con contenuto epistemico³⁹.

La distanza nella concezione dello spazio politico procede dalla distanza nella concezione della τέχνη. Socrate lo mostra riproponendo quasi testualmente al suo interlocutore gli stessi esempi che nel *Protagora*, sulla base del funzionamento corrente dell'ordine politico democratico, lo avevano condotto a negare al sofista l'insegnabilità della virtù: gli ateniesi considerano conoscibile e insegnabile solo quanto è riconducibile a un μάθημα avente per contenuto un'ἐπιστήμη, organizzato in forma di τέχνη e quindi controllato da

39. Benson 2000, pp. 200-202, il quale in particolare specifica che, nella prospettiva socratica, «since rhetoric is an expertise and so a dunamis, there is some special object associated with it – what it is 'about' – and by which it can be distinguished from other dunameis» (p. 202).

un esperto, ἐπιστήμων⁴⁰. Di conseguenza la virtù specificamente politica rivendicata da Protagora, non presentandosi ἐν τέχνῃ, non era insegnabile⁴¹. Nel *Gorgia* si ripropone lo stesso paragone con le τέχναι nel loro rapporto con l'ordine politico al fine di preservare, anche contro il sofista di Leontini, che in quest'ambito sia sempre un μάθημα con contenuto epistemico e organizzato in forma di τέχνη a fungere da criterio rispetto alle cose che sono conoscibili e insegnabili, μαθητά τε καὶ διδασκτὰ. Nel *Protagora* occorre convertire la virtù politica in τέχνη per accordare al sofista il possesso effettivo di una πολιτικὴ τέχνη insegnabile. Coerentemente, nel *Gorgia*, occorre che quanto insegnato da Gorgia, la retorica, procuri una qualche conoscenza perché sia considerata effettivamente una τέχνη. Come visto questo non è però quanto indica la sesta definizione della retorica e da qui in avanti Socrate si impegna a dissociare retorica e τέχνη proprio in ragione del fatto che la retorica non incorpori alcun tipo di ἐπιστήμη. Infatti, quando nella πόλις ci si riunisce per deliberare circa qualcosa da realizzare che sia prodotto di una τέχνη, cioè che sia risultato di una conoscenza specifica, si procede rivolgendosi al più esperto, τεχνικώτατον, e scegliendo che sia questo a consigliare, συμβουλεύειν⁴². Mentre, nella medesima circostanza, dice Socrate, non si sceglie il consiglio del retore e questo non viene interpellato⁴³.

È qui però che Gorgia protesta⁴⁴: egli può ben accettare la sesta definizione ma non può in ragione di questa subire l'espulsione del retore dal campo politico essendo questo nient'altro che l'espressione della sua potenza. La quarta definizione di retorica era sufficiente ad accreditarlo, infatti, nell'ambito delle decisioni politiche, anche senza una τέχνη che incorpora e procura un'ἐπιστήμη. Nel giudizio di

40. Irwin 1979, p. 126, si limita a segnalare che nella prospettiva socratica Gorgia riterrebbe, come la maggior parte degli ateniesi, che nell'ambito politico non è richiesta alcuna specializzazione, esattamente come nel *Protagora*. La relazione tra i due passi sembra più complessa. Come si vuole dimostrare ad esempio Gorgia non rinuncia a estendere al campo della politica la mediazione di una τέχνη.

41. Pl. *Prot.* 318b 3 - 320c 1. *Supra* 1.7.

42. Ivi. 319b 9: μεταπειπομένους συμβούλους, "vengono chiamati come consiglieri".

43. Pl. *Gorg.* 455b 2 - 455d 5.

44. Ivi, 455d 6 - 456a 3.

Gorgia, in quel qualcosa che nel *Protagora* riguardava l'amministrazione degli affari della città intera, *τι περί τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως* [T.4], si segue il consiglio del retore proprio in ragione del fatto che la *ρήτορική τέχνη* incorpora prioritariamente e prevalentemente una *δύναμις*, la persuasione, che non è un'ἐπιστήμη. I grandi uomini politici, Temistocle e Pericle, lo confermano essendosi comportati come retori. Ora, nel *Protagora* [T.4], Socrate diagnosticava che nel funzionamento corrente dell'ordine democratico all'ambito dell'amministrazione degli affari politici non si estendesse il principio di competenza epistemica proprio dell'ambito delle τέχναι. Pertanto, pretendendo di insegnare qualcosa circa il decider bene *περί τῶν οἰκείων καὶ περί τῶν τῆς πόλεως*, o l'Abderita riduceva il suo μάθημα a una μάθησις ἐπὶ τέχνῃ entrando nell'effettiva disponibilità di una πολιτική τέχνη, oppure il suo insegnamento sarebbe degradato a τέχνημα. Al contrario, per Gorgia, l'ambito specificatamente politico non richiede di approntare una πολιτική τέχνη. Esso risulta già fattualmente occupato dalla *ρήτορική τέχνη*. Che anche alle condizioni del funzionamento dell'ordine democratico una τέχνη possa presidiare l'ambito delle decisioni politiche è per Gorgia possibile solo lasciando cadere la difesa socratica di uno statuto delle τέχναι prioritariamente definito dall'incorporazione di un'ἐπιστήμη. Per Gorgia è la potenza, δύναμις, non l'ἐπιστήμη, che definisce prioritariamente una τέχνη. Sulla potenza si organizza altresì la gerarchia tra le τέχναι. Pertanto, secondo quanto sostenuto a partire dalla quarta definizione, essendo la retorica la τέχνη che ha la potenza di persuadere, *πείθειν*, mediante i discorsi essa occupa l'ambito politico se si considera questo lo spazio in cui si deve far prevalere la propria opinione. Così dimostrano i casi di Temistocle e Pericle che in forza della loro retorica fecero prevalere la loro opinione su cose riguardanti l'amministrazione dell'intera città, come la costruzione dei porti e l'edificazione delle mura.

Così Gorgia, appellandosi alla quarta definizione della retorica⁴⁵, può infine sostenere che davanti a una folla, ἐν πλήθει, nessuno degli

45. Rendendone conto estesamente a 452e 8 - 9, Gorgia specificava che si trattasse di

artefici, τῶν δημιουργῶν, delle altre τέχναι sarebbe più convincente, πιθανώτερον, di un retore⁴⁶. Il sofista si arrocca sulla definizione di retorica che maggiormente esaltava la δύναμις della propria τέχνη, la persuasione, senza che fosse ridotta a una conoscenza.

È un indizio importante che aiuta a spiegare perché Gorgia a questo punto si lasci andare a una lunga e impreveduta “autodifesa” (456a 8 - 457c 3), tanto da dover poi esser richiamato da Socrate a una sorta di “disciplina del dialogo”⁴⁷. Da un lato egli rafforza la quarta definizione attribuendo alla δύναμις il merito di ordinare gerarchicamente le altre τέχναι. È in forza della propria δύναμις che la ῥητορική τέχνη, ricomprende su di sé tutte le altre capacità, ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ’ αὐτῆ ἔχει⁴⁸. In altri termini, data la considerazione gorgiana della τέχνη, la retorica ricomprende le altre τέχναι in funzione della propria δύναμις. Come si vedrà nell’*Eutidemo*, il problema di una gerarchia tra le τέχναι è una questione rilevante per lo stesso Platone e tuttavia la δύναμις per quest’ultimo non può rappresentare in alcun modo un criterio ordinatore. In secondo luogo, nella cosiddetta autodifesa, Gorgia torna in maniera sospetta al tema del giusto e dell’ingiusto introdotto nella quinta definizione: la retorica, come ogni altra abilità competitiva, ad esempio le discipline di combattimento, in quanto τέχνη, viene impartita per un uso giusto, ἐπὶ δικαίᾳ χρειᾷ, e vanno puniti coloro che usano la forza e l’arte in maniera non corretta, χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς, non chi la insegna. Perché Gorgia torna spontaneamente al tema della giustizia? Esso riconduce a una definizione di retorica forzatamente imposta da Socrate affinché si spianasse la strada per ricondurre la δύναμις della τέχνη, come conoscenza del giusto e dell’ingiusto, alla forma più complessiva di un μαθήμα che procura un’ἐπιστήμη. In effetti di lì a breve sarà proprio su questa concessione di Gorgia che Socrate perseguirà l’obiettivo dell’ultima parte della conversazio-

render schiavi gli altri essendo «nel potere di parlare alle folle e convincerle, τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη» (traduzione mia).

46. Ivi, 456c 4-6.

47. Ivi, 457c 4 - 458b 3.

48. Ivi, 456a 8-9.

ne: subordinare il nesso tra δύναμις e τέχνη a quello tra ἐπιστήμη e τέχνη. Tuttavia per Gorgia la reintroduzione del tema del giusto e dell'ingiusto serve per cautelarsi rispetto a una contestazione morale in qualche modo già prevista e per esonerarsi da ogni responsabilità circa le conseguenze ingovernabili implicite nella sua quarta definizione della retorica⁴⁹. Infatti Gorgia è pur sempre un ospite in Atene e il suo insegnamento, rivolgendosi espressamente ai politici, è una materia delicata perché minaccia le prerogative dell'autonomia politica ateniese. Non c'è dunque né contraddizione né debolezza nella concessione di Gorgia⁵⁰: essa contempla cautelativamente l'ambito del giusto e dell'ingiusto come effetto conseguente all'impiego di una τέχνη confermando però la priorità definitoria della δύναμις senza ἐπιστήμη rispetto alla τέχνη e in particolare rispetto alla ῥητορικὴ τέχνη. Una τέχνη, in quanto tale, richiede il solo requisito della correttezza procedurale. Questo consiste nel mettere qualcuno in potere di realizzare qualcosa convincendo qualcun altro. In questa prospettiva gorgiana la giustizia o l'ingiustizia concernono esclusivamente l'impiego corretto o non corretto di questa disponibilità da parte di chi ne stravolge, οἱ μεταστρέψαντες⁵¹, la semplice operatività in base alle sue scelte. Se Socrate inizia a insinuare che una tale posizione implichi una contraddizione del suo interlocutore è perché avverte che tra lui e Gorgia non c'è accordo sui termini definitori di una τέχνη. Le loro concezioni ancora risultano irriducibili⁵²: i due, secondo le parole dello stesso Socrate nella sua replica alle parole del sofista, parlano non rivolgendosi alla stessa cosa, πρὸς τὸ πρᾶγμα, e si trovano a battersi dunque per rendere manifeste, φιλονικούντα τοῦ καταφανῆς γενέσθαι, due concezioni diverse⁵³.

49. Nichols 1998, p. 134; Barney 2010.

50. Kahn 1983, p. 84.

51. Pl. *Gorg.* 457a 1.

52. «Entre Socrate et Gorgias, le malentendu signale un différend ontologique. Pour Socrate, le discours a un objet, l'être-il se rapporte aux choses –, pour Gorgias, le discours peut se passer de l'être et constituer sa propre référence» (Balansard 2012, p. 45).

53. Pl. *Gorg.*, 457e 4 - 5.

2.4. La conversazione con Gorgia: la costruzione della contraddizione in Gorgia

Socrate deve allora produrre una ragione formale per inchiodare Gorgia alla contraddizione (458e 8 - 461b 2). Si può azzardare che la contraddizione sia creata “ad arte”, come un artificio, costringendo l’interlocutore ad intestarsi premesse definitorie non sue. La distanza con Gorgia è infatti colmata trasfigurandone la posizione con il farsi surrettiziamente accordare l’adesione a uno degli elementi portanti della concezione socratica della τέχνη ottenendo così un’adesione alla sesta definizione di retorica necessariamente in contraddizione con la quarta. In questo modo viene definitivamente scomposto il nesso tra δύναμις che non procura conoscenza e τέχνη facendo sopravanzare quello tra ἐπιστήμη e τέχνη nel ridurre la δύναμις della retorica, la persuasione, a un oggetto di conoscenza circa ciò su cui persuade. Si può ricostruire questa operazione partendo dalla sua conclusione. Socrate si appella alla quinta definizione della retorica – alla quale comunque Gorgia era stato condotto dal suo interlocutore – per denunciare come il sofista sia caduto in contraddizione rispetto ad essa.

T.10. «So. – E poi, proprio nei discorsi precedenti, Gorgia, si era detto che la retorica verteva non sui discorsi relativi al pari e al dispari, ma su quelli relativi al giusto e all’ingiusto; o no?

Go. – Sì.

So. – Dunque io, quando tu dicevi queste cose, ho pensato che la retorica non potesse essere in nessun modo una cosa ingiusta, proprio in quanto produce sempre discorsi sulla giustizia. Ma dacché, appena poco fa, hai affermato che il retore potrebbe servirsi della retorica nel segno dell’ingiustizia, sono rimasto così meravigliato».

(*Gorg.* 460e 4 - 461a 1)⁵⁴

54. “Σωκράτης – και ἐν τοῖς πρώτοις γε, ὦ Γοργία, λόγοις ἐλέγετο ὅτι ἡ ῥητορικὴ περὶ λόγους εἶη οὐ τοὺς τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου: ἢ γὰρ; Γοργίας – ναί.

Σωκράτης – ἐγὼ τοῖνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτε ἂν εἶη ἡ ῥητορικὴ

Socrate conclude la sua confutazione presentando una contraddizione nella posizione di Gorgia tra la quinta definizione di retorica e quanto sostenuto da Gorgia nella sua autodifesa. Eppure non è questo il cuore della confutazione. In effetti, tra la quinta definizione – che la retorica verta sui discorsi relativi al giusto e all'ingiusto – e quanto affermato da Gorgia nella sua “autodifesa” (456a 8 - 457c 3) – la non responsabilità del maestro di retorica circa un suo ingiusto uso da parte del retore – non intercorre alcuna contraddizione logica⁵⁵. La contraddizione si presenta se si assume come illegittima la separazione operata da Gorgia tra una τέχνη e il suo uso. Ma questa separazione può essere respinta solo in forza dell'argomento secondo il quale chi conosce un qualcosa che ha appreso è anche quello che la sua conoscenza lo fa essere: chi apprende la musica è musicista⁵⁶. Si tratta però di una tesi tipicamente socratica⁵⁷. Essa infatti informa la stessa concezione socratica della τέχνη in quanto prioritariamente definita da un'ἐπιστήμη che è μάθημα per chi la insegna e μάθησις per chi l'apprende⁵⁸. Da questa tesi procede anche l'intellettualismo etico di Socrate: se conosco cosa è il bene non posso non compierlo. In definitiva allora l'effettiva contraddizione risiede tra la quarta definizione di retorica – una τέχνη che ha la potenza, δύναμις, di persuadere tramite i discorsi – e la quinta – la retorica verte sui discorsi relativi al giusto e all'ingiusto⁵⁹. Ma perché la contraddizione si produca Socrate deve condurre Gorgia ad assumere in premessa la sua propria concezione di τέχνη in quanto definita da un'ἐπιστήμη che è μάθημα per chi la insegna e μάθησις

ἄδικον πράγμα, ὃ γ' αἰεὶ περὶ δικαιοσύνης τοῦς λόγους ποιεῖται: ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῆ ῥητορικῆ κἄν ἀδίκως χρῆται, οὕτω θαυμάσας”. Trad. it. Zucca 2023.

55. È fondamentalmente la posizione di Robinson 1941, pp. 30-31 secondo il quale nella contestazione della posizione di Gorgia non c'è contraddizione ma confutazione. Segue Robinson anche Irwin 1979, pp. 126-127. Si veda infine Güremen 2017, p. 238 n. 5.

56. Come si è visto lo stesso argomento è impiegato contro Ippocrate nel *Protagora* (311b 5 - d8) per costringere il giovane all'imbarazzante ammissione che se imparasse qualcosa da un sofista diventerebbe anch'egli un sofista.

57. Cfr. Arist. *Eth. Eud.* 1216b 7-9. Dodds 1959, p. 218.

58. C'è un valore epistemico dell'argomento non sostituibile da un valore retorico riconosciuto da Levett 2005 nella figura del poliptoto.

59. Così anche Fussi 2002.

per chi l'apprende, rendendo così operativo il principio secondo il quale chi apprende una conoscenza diventa quello che la conoscenza lo fa essere. La persuasione come δύναμις della retorica deve essere ridotta al suo oggetto come conoscenza di ciò su cui persuade. Si tratta per Socrate di imporre (a) al proprio interlocutore il nesso tra ἐπιστήμη e τέχνη dopo (b) aver messo in crisi la priorità definitoria di una δύναμις senza conoscenza che contrassegnava la concezione della τέχνη di Gorgia a sostegno della quarta definizione. Si mostra così l'incompatibilità tra quarta e quinta definizione di retorica. Per evidenziare come sia il primo momento a condizionare il secondo si ricostruirà la confutazione di Socrate con un ordine inverso rispetto a quello del dialogo.

L'argomento (a) che conduce alla conclusione della confutazione [T.10] può essere così ricostruito:

- a.1) chi apprende un'arte è tale e quale la sua conoscenza, ἐπιστήμη, lo fa essere⁶⁰: in altre parole chi apprende la retorica è un retore;
 - a.1 bis) Gorgia insegna la retorica quindi la retorica è la sua ἐπιστήμη⁶¹;
- a.2) se è vero, secondo la quinta definizione, che la retorica concerne la persuasione circa il giusto e l'ingiusto⁶², allora
- a.3) è necessario che l'esperto di retorica, cioè chi apprende la retorica (a.1) ma analogamente anche chi la insegna, sia giusto, voglia⁶³ compiere azioni giuste e mai commetterà ingiustizia⁶⁴.

60. Pl. *Gorg.* 460b 1 - 6.

61. Ivi, 458e 5 - 7.

62. Ivi, 454b 5 - 8.

63. Cooper 1999, pp. 43-44, segnala come qui un principio cardine del cosiddetto intellettualismo socratico sia introdotto senza una sufficiente giustificazione filosofica. La debolezza argomentativa inconsequente alle posizioni espresse da Gorgia ma attribuibile al pensiero socratico sembra dimostrarsi qui, in conclusione della confutazione, l'avvenuta riduzione delle tesi gorgiane a quelle socratiche ponendo le basi la ripresa del tema del rapporto tra sfera politica e morale nel contesto della scelta di una vita filosofica o contraria alla filosofia.

64. Pl. *Gorg.* 460b 8 - c 8.

Socrate su questi passaggi ottiene l'assenso di Gorgia. Quest'ultimo accorda la reintroduzione di un contenuto epistemico alla base del suo insegnamento. Con questa concessione egli accetta che la convertibilità tra il contenuto di un μάθημα e quanto si diventa attraverso la μάθησις sia mediato da un'ἐπιστήμη (a.1) la quale dunque prioritariamente presiede anche alla definizione della τέχνη trasmessa come sua δύναμις se si pretende, come Gorgia pretende, di insegnare qualcosa. Come è possibile questo? Non era Socrate stesso pervenuto attraverso la sesta definizione della retorica a considerarla una τέχνη che procura persuasione, come tutte le altre τέχναι, ma come credenza senza conoscenza⁶⁵? Per mitigare l'introduzione apodittica della tesi secondo la quale chi apprende un'arte è tale e quale la sua conoscenza lo fa essere (a.1), Socrate poche righe prima era tornato a interrogare la nozione di persuasione a partire dalla distinzione μάθησις e πίστις che aveva condotto alla sesta definizione. D'altra parte la nozione di persuasione era al centro anche della quarta definizione di retorica, cara a Gorgia perché attraverso la persuasione si misurava la δύναμις specifica della ῥητορικὴ τέχνη senza curarsi se questa procurasse conoscenza. La mossa definitiva di Socrate è dunque quella di mostrare come l'autentica δύναμις della retorica sia la conoscenza e dunque su questo far valere l'incompatibilità tra questa conclusione, in accordo con la quinta definizione di retorica, e la quarta definizione a sua volta in accordo con la sesta. Allora partendo dalla sesta definizione, la πίστις viene ridotta alla μάθησις la quale è intercambiabile con il μάθημα, poiché si insegna e si apprende sempre circa qualcosa, cioè una conoscenza, ἐπιστήμη, e infine l'ἐπιστήμη è mostrata come la vera δύναμις di chi trasmette un μάθημα in forma di τέχνη. Su questa scansione si scompone il nesso tra δύναμις e τέχνη nella sua indipendenza dall'ἐπιστήμη che informava l'originaria concezione della τέχνη gorgiana e sosteneva la quarta definizione di retorica.

65. Ivi, 454d 2 - 455a 7.

2.5. La conversazione con Gorgia: la premessa della contraddizione

Convertendo la persuasione come δύναμις della τέχνη retorica in δύναμις in quanto ἐπιστήμη della τέχνη cade anche l'autosufficienza della quarta definizione ed emerge la sua insostenibilità rispetto alla quinta. Nella scansione argomentativa è infatti questo un momento prioritario e inaugura l'intera confutazione. Così Socrate si rivolge alla struttura della quarta definizione per ricondurre la δύναμις della persuasione a un contenuto di conoscenza. La tesi secondo la quale chi apprende un'arte è tale e quale la sua conoscenza lo fa essere trova allora giustificazione nella conversione della δύναμις della persuasione in ἐπιστήμη. Quindi, dice Socrate, se si pone che la retorica concerna la persuasione davanti a una moltitudine, ἐν ὄχλῳ⁶⁶, allora si deve considerare che, dato che una moltitudine è tale perché composta da persone che non sanno⁶⁷, e dato che un esperto è tale perché ha conoscenza, sa, mentre chi non è esperto non sa, allora si pongono due alternative:

- b.1) o la persuasione è una conoscenza circa le cose su cui persuade;
 - b.1 bis) allora, in base alla quinta definizione, il retore è un esperto e sa circa il giusto e l'ingiusto,
- b.2) oppure la persuasione non è una conoscenza;
 - b.2 bis) allora, chi non sa sarà più convincente davanti a chi sa.
- b.3) Ma, se la persuasione non è una conoscenza,
 - b.3 bis) dato che la persuasione è la δύναμις della ῥητορικὴ τέχνη,
- b.4) allora la retorica sembra sapere più di chi sa agli occhi di chi non sa⁶⁸.

66. È interessante notare che Socrate rispetto alla quarta definizione della retorica fornita da Gorgia per indicare la folla davanti alla quale si misura la persuasività del retore sostituisce al termine πλήθος quello di ὄχλος, il quale caratterizza la massa in termini negativi come folla indistinta. Sui due termini si veda Giorgini 2020.

67. Pl. *Gorg.* 459a 4-5.

68. Ivi, 459a 9 - c 2.

L'argomentazione di Socrate, innestandosi su una critica della quarta definizione, spinge a convertire la δύναμις della τέχνη retorica da persuasione in conoscenza. Socrate non vuole rinunciare al concetto di δύναμις come persuasione di una τέχνη, infatti, come visto, anche coloro che apprendono sono persuasi tanto quanto coloro che hanno acquisito una credenza, μεμαθηκότες πεπεισμένοι εἰσὶν καὶ οἱ πεπιστευκότες⁶⁹. Quanto è sotto attacco sono le concezioni difese da Gorgia: quella di τέχνη, che pretende di fare a meno di un contenuto di conoscenza, e quella di ῥητορικὴ τέχνη che rivendica la δύναμις principale, la persuasione, perché ricomprende tutte le altre capacità δυνάμεις subordinando quindi a sé le altre τέχναι⁷⁰. Gorgia allora viene posto davanti a un'alternativa e costretto a scegliere se la persuasione o la conoscenza sia prioritariamente la δύναμις che definisce la τέχνη che egli trasmette e se quindi in generale, per ogni τέχνη, la conoscenza sia un fattore non caratterizzante, o la persuasione invece dipenda dalla conoscenza in quanto ogni conoscenza procura persuasione.

Perché Gorgia è costretto a scegliere? Non può semplicemente negare il valore del quesito in forza dell'indifferenza della propria concezione di τέχνη a queste distinzioni?

In effetti Gorgia è condotto a questa alternativa in forza di un'assimilazione prodotta da Socrate tra persuasione e conoscenza nella forma della parvenza, φαίνεσθαι, di conoscenza⁷¹. Da un punto di vista argomentativo tra (b.3) e (b.4) intercorre un rapporto di consequenzialità dubbia. La concezione gorgiana del potere della parola riposa su un'estraneità al vero come contenuto di conoscenza. Di contro conoscere e dire il vero resta una necessità avanzata dalla specifica prospettiva platonica. Pertanto, che il convincimento procuri una parvenza di conoscenza, si configura come una formulazione del problema alla quale Gorgia resta indifferente. Che Platone riconoscesse questa indifferenza può spiegare come il suo Gorgia possa qui acconsentire alle scansioni argomentative socratiche sottostimando-

69. Ivi, 454e 1.

70. Ivi, 456a 8.

71. Ivi, 459c 1.

ne le conseguenze che diverranno manifeste di lì a poco (a.3). Ciò conferma al contempo come esse nel dialogo siano orientate a intessere anche a Gorgia la prioritaria preoccupazione del conseguimento di un μάθημα con contenuto epistemico al fine di produrre una contraddizione nella coabitazione tra δύναμις gorgiana indipendente dall'ἐπιστήμη e una nozione di τέχνη che definisce sull'ἐπιστήμη la sua δύναμις, per poi dissociare la ῥητορική τέχνη di Gorgia da un'assimilazione alle τέχναι. Questo obiettivo è conseguito facendo confluire la contestazione della δύναμις della retorica gorgiana nella contestazione della sua assimilazione al modello delle altre τέχναι. È un passaggio già inscritto in quanto argomentato finora: ormai l'insegnamento di Gorgia è infatti compiutamente considerato secondo il modello socratico di un μάθημα con contenuto epistemico.

Le alternative poste tra (b.1) e (b.2) infatti decidono contestualmente se la retorica sia o no una τέχνη. Il modo in cui Socrate pone l'alternativa non lascia spazio a Gorgia⁷². Dice Socrate: se la retorica non è una τέχνη essa non procura conoscenza (b.2) ed è un artificio, μηχανή⁷³, per indurre la persuasione e sembrare di sapere più di chi sa agli occhi di chi non sa. Questa conclusione è già stata raggiunta (b.4) ma in questi termini essa non può più essere accettata da Gorgia perché comporta per la sua concezione di retorica la perdita dello statuto di τέχνη e la sua degradazione a una forma di contraffazione: è questa però una conseguenza necessaria dell'aver costretto la persuasione a un rapporto con la conoscenza, anche nella forma dell'apparire come una conoscenza. Continua allora Socrate indicando l'alternativa (b.1): se la retorica è una τέχνη come le altre e allora, in quanto μάθησις e μάθημα ha per oggetto un'ἐπιστήμη, o quanto ha come oggetto è già noto a chi si appresta a imparare la retorica, o lo imparerà da chi la insegna, da Gorgia stesso quindi. Ma se è già noto allora Gorgia non insegna nulla. La capacità, cioè la δύναμις, suggerisce Socrate, di Gorgia e della

72. Ivi, 459d 1 - 460a 4.

73. Il termine richiama qui l'impiego di τέχνημα in *Prot.* 319a 8 - 9 (*supra* 1.7). In entrambe le circostanze Platone impiega un termine imparentato con lo statuto di una τέχνη ma che non ne soddisfa i requisiti.

retorica, in mancanza di un'ἐπιστήμη circa qualcosa, risultano anichilite. Gorgia non può accettarlo.

Al sofista non resta che l'ultima alternativa: «io credo, Socrate, – dice Gorgia – che se si trova a non saperle, anche queste cose le imparerà da me»⁷⁴. Questo, secondo Socrate, rivela quale sia l'effettiva δύναμις della retorica, τίς ποθ'ἢ δύναμις ἐστιν⁷⁵. Il sofista infine concede che per essere in possesso della ῥητορική τέχνη egli disponga di una τέχνη che ha per δύναμις la persuasione su un oggetto di conoscenza, un'ἐπιστήμη. Questo, in base alla quinta definizione di retorica, è identificato con i discorsi circa il giusto e l'ingiusto, περὶ λόγους τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου [T.10].

Questa però non è più la retorica di Gorgia. Di fatto tra i due non si consegue un accordo su cosa sia la retorica⁷⁶. Gorgia cede a Socrate alcuni requisiti definitivi della sua concezione di τέχνη compromettendo certo la propria concezione di retorica ma non addivenendo ad una nuova definizione condivisa. Difficilmente si può infatti concedere che la quinta definizione sia una definizione definitiva di retorica valida per lo stesso Socrate. Socrate ha fin qui salvato la sua concezione di τέχνη indissociabilmente definita da un μάθημα che ha per oggetto un'ἐπιστήμη e che dispone di una certa δύναμις nella trasmissione del proprio oggetto di conoscenza. Tuttavia sarà lo stesso Socrate, nella ricerca della cosa stessa del suo discorso, a dover mettere in crisi questa nozione di τέχνη ridiscutendo il rapporto del λόγος al vero come contenuto di conoscenza.

2.6. Un cenno al *Fedro*

Come ulteriore controprova che l'argomentazione socratica miri a produrre una contraddizione estranea alle preoccupazioni del sofista bisogna momentaneamente riferirsi al *Fedro*. Qui, in un dialogo

74. “ἀλλ' ἐγὼ μὲν οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐὰν τύχη μὴ εἰδώς, καὶ ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθήσεται”, 460a 3-4. Trad. it. Zucca 2023.

75. Pl. *Gorg.* 460a 1-2.

76. Casertano 2007.

successivo⁷⁷, il tema del rapporto tra retorica e τέχνη è nuovamente preso in esame da Platone. Con chiarezza nel *Fedro*, senza contrasto con il *Gorgia* ma chiarificandone le relazioni ancora prigioniere dello scontro tra Socrate e il retore, si consegue una distinzione tra una retorica che non può essere una τέχνη nel senso platonico e una forma di persuasione subordinata alla relazione al vero. Il *Fedro* conferma come Platone mantenga un'invariante definizione della retorica riferita alla considerazione corrente della disciplina, καλουμένη ῥητορικὴ⁷⁸, attribuita a Gorgia e al contempo preservi una relazione al potere persuasivo della parola, non esaurita dalla stessa "cosiddetta retorica", oggetto invece delle sue contestazioni. Nel *Gorgia* prevale l'esigenza elenctica nei confronti del retore⁷⁹ e pertanto la retorica è mostrata a partire dalla contraddittorietà del sintagma attraverso il quale Gorgia la esprime, ῥητορικὴ τέχνη. Nel *Fedro* il divorzio tra retorica corrente e τέχνη è, nel discorso platonico, un fatto acquisito pacificamente e perciò si presenta il potere persuasivo della parola, cioè quanto è da salvare nella considerazione corrente della retorica, nella sua necessaria subordinazione a una τέχνη.

Il cuore della posizione socratica invariante rispetto alle tesi espresse nel *Gorgia*⁸⁰ si trova nel *Fedro* alle pagine Stephanus 259e - 260e. Anche qui, come nel *Gorgia*, la preoccupazione principale di Socrate è quella di separare la retorica comunemente intesa dalla sua considerazione come τέχνη facendo valere una sua propria concezione di τέχνη come veicolo indispensabile a cogliere un riferimento al vero. Ancora nella conversazione con Gorgia questo è indicato semplicemente come ἐπιστήμη, nel *Fedro* invece l'ἐπιστήμη rinvia, come tratto tipico del tardo Platone, alla dialettica (276e - 277a)⁸¹. Tra 259e e 260e il contenuto di conoscenza, indicato come requisito di una

77. Secondo Rowe 1992 la datazione relativa del *Fedro* può situarsi tra i dialoghi del periodo di mezzo con elementi però strettamente imparentati ai dialoghi dialettici dell'ultimo periodo. Su questa ipotesi si registra una certa convergenza tra gli studiosi. Certamente si tratta di un dialogo successivo al *Gorgia*.

78. Pl. *Gorg.* 448d 10.

79. Kahn 1983, p. 80.

80. Leszl 1985, p. 66.

81. Corrigan 2023, pp. 296-297.

τέχνη, codificato nei termini di un discorso, λόγος, riferito alla verità. Pertanto nel Platone del *Fedro* si sostituisce il campo del vero a quello che nel *Gorgia* ha per contenuto un'ἐπιστήμη, ma analogamente, entrambi transitano per un discorso, λόγος, in forma di τέχνη. È per questa ragione allora che nel *Fedro*, come nel *Gorgia*, la retorica comunemente intesa è contestata nella sua associazione a una τέχνη: essa, nel suo significato corrente, non ha né un contenuto di conoscenza né concerne la verità. Quindi, volgendo alle tesi del *Fedro*, dapprima Socrate propone di esaminare in che modo vada bene pronunciare e scrivere un discorso, λόγος, e in che modo no⁸². Riprendendo in considerazione le scansioni definitorie affrontate nel *Gorgia* si può sostenere che a quest'altezza ci si attesti alla prima definizione della retorica come conoscenza attorno ai discorsi, ἐπιστήμη περὶ λόγους⁸³. Certamente anche Socrate ammette un'indagine circa i discorsi ma resta al momento indeciso se questa si esaurisca nella retorica. Infatti la protesta di Fedro scatta non appena Socrate circo-scrive l'indagine al caso in cui chi parla, quindi chi ha conoscenza dei discorsi, conosca nella mente il vero, τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές, circa le cose di cui si accinge a parlare⁸⁴. Per Fedro non è un requisito necessario e la persuasione, τὸ πείθειν, non dipende dalla verità⁸⁵. Sembrerebbero profilarsi allora due modi di condurre i discorsi entrambi ascrivibili alla retorica: uno che procura conoscenza e l'altro che procura persuasione. La posizione di Socrate però non lascia spazio ad ambiguità: questa partizione in seno all'uso corrente della retorica e a quanto le si attribuisce sarebbe ammissibile solo a condizione che i discorsi che procurano persuasione senza riferirsi al vero fossero ascrivibili a una τέχνη. Tuttavia, conclude Socrate, come afferma la sapienza laconica⁸⁶, poiché non esiste un'autentica

82. Pl. *Phaedr.* 260e 1-2.

83. Pl. *Gorg.* 449e 1, *supra* 2.2.

84. Pl. *Phaedr.* 259e 4-6.

85. Ivi, 259e 7 - 260a 4.

86. È un importante richiamo alla sapienza laconica già incontrata nel *Protagora*, 342a 6 - 343b 5. Come lì il λόγος era contraddistinto da brevità ma vantava un rapporto alla sapienza, così qui la dimensione della sapienza diventa il riferimento al vero che, al suo massimo grado, nella dialettica, «sa con chi deve parlare e con chi deve tacere», *Phaedr.*

arte del dire che non sia riferita al vero, τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὐτ' ἔστιν⁸⁷, allora i discorsi che procurano persuasione ma senza riferimento al vero non vanno considerati come una τέχνη⁸⁸. Conseguentemente, se considerata come discorso che procura persuasione ma senza riferimento al vero, cioè senza procurare conoscenza, non c'è retorica assimilabile a una τέχνη. Ancora con riferimento alle scansioni definitorie del *Gorgia* si può dire che quanto Fedro difende corrisponda alla sesta definizione di retorica. È questa la retorica comunemente intesa, la stessa alla cui definizione Gorgia acconsente.

Socrate è però indisponibile a cedere interamente il potere di persuasione della parola a una disciplina così conformata. Essa semplicemente non è una τέχνη. Questa è la conclusione alla quale Socrate perviene tanto nella conversazione con Gorgia quanto nel frangente ora esaminato di quella con Fedro. Nel seguito della conversazione con Fedro lo sforzo di Socrate nel ricercare cosa l'autentica retorica sia in quanto ἔτυμος τέχνη⁸⁹ sarà allora orientato a riscattare il potere persuasivo della parola nel suo rapporto al vero e sotto forma di τέχνη. Il λόγος ricercato si associa allora a una τέχνη. Socrate inizia a supporre una nozione specifica di τέχνη che non solo sia in rapporto al vero, cioè conosca l'oggetto del suo discorrere, ma sappia anche adeguare l'oggetto del suo discorrere all'anima di coloro ai quali si rivolge⁹⁰, e del vero disponga del corretto uso. È questa la dialettica, la διαλεκτική τέχνη⁹¹. Come nella confutazione di Gorgia si aveva una retorica che non era più la retorica di Gorgia, così in questo caso si

276a 6 - 7. Nel *Protagora* come nel *Fedro* questa condotta nel discorso esprime l'attitudine filosofica.

87. Pl. *Phaedr.* 260e 2-7.

88. Trabattoni 1994, p. 49.

89. Pl. *Phaedr.* 261a 7 e ss.

90. Sempre sotto il profilo di una τέχνη, quindi nella sua autentica forma ricercata e non in quella corrente, la retorica è definita anche come arte di condurre le anime mediante i discorsi τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, *Phaedr.* 261a 7-8. È alla ricerca di questo statuto della persuasione situato nell'anima di chi riceve il discorso che nel *Gorgia* (453a 5-6) in polemica con il sofista Socrate si volgeva all'approfondimento polemico dei caratteri del convincimento.

91. Pl. *Phaedr.* 276e 5.

ha una retorica che non è più retorica ma è la dialettica stessa. Si anticipa qui una considerazione decisiva ma successiva nella concezione platonica della nozione di τέχνη e di quale tipo di sapere supporti.

Ma se la retorica in quanto ἔτυμος τέχνη è la dialettica che fine fa la retorica correntemente intesa? Nel *Fedro* Platone ha ormai stabilito delle precise gerarchie. Sulla base di queste lo sforzo di riscattare il potere persuasivo della parola associandolo alla stessa dialettica non ammette una concezione della retorica estranea a una qualche relazione al vero. Non c'è un'autonomia disciplinare della retorica correntemente praticata⁹². Socrate infatti, nel considerare un'arte dei discorsi condotta sotto la specie della retorica corrente, con riferimento a Tisia, retore siciliano anch'egli e vicino a Gorgia⁹³, denuncia il fatto che la pretesa di condurre un discorso senza riferimento al vero finisce per attestarsi sul verosimile⁹⁴. Il verosimile sarebbe una soglia sufficiente a conseguire una certa persuasività ma, constatata Socrate, per la maggior parte della gente il verosimile viene a nascere per somiglianza con il vero, τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι'ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον⁹⁵. Ne consegue, pertanto che, logicamente il rapporto al vero ha una priorità sul verosimile e che dunque non c'è modo di condurre i discorsi persuasivi se non in rapporto al vero. La verosimiglianza avanzata da Tisia è un'eccezione che conferma la regola⁹⁶. Una persuasione che non transiti per una τέχνη, cioè che non sia in rapporto al vero, non è contemplata, esattamente come nel *Gorgia* una retorica che procura una parvenza di conoscenza⁹⁷ non è autentica retorica e se la si nomina tale ci sono due definizioni tra loro in contraddizione.

In definitiva, tornando a un confronto tra i due dialoghi, Socrate nel *Gorgia* e nel *Fedro* caratterizza alla stessa maniera la retorica corrente. Tuttavia, per Platone, le necessità argomentative del *Fedro*

92. Brisson 1992.

93. Pausania riporta che nel 427 fu ambasciatore ad Atene assieme a Gorgia, DK 82 A 7.

94. Pl. *Phaedr.* 272d 2 - 273a 2.

95. Ivi, 273d 3 - 4.

96. Ferrari G.R.F 1987, p. 82.

97. Pl. *Gorg.* 458e 3 - 459a 3.

non sono le stesse del *Gorgia*. Secondo la prospettiva del *Fedro* è pacifico che, se si autorizza una considerazione della retorica nella semplice accezione del potere persuasivo della parola, essa debba essere una caratteristica subordinata e finanche integrata alla dialettica; di contro nel *Gorgia*, alla fine della conversazione tra Socrate e Gorgia, va esclusivamente dimostrata l'inconsistenza della retorica corrente come τέχνη che procura un'ἐπιστήμη. Questa posizione quindi, proprio perché la retorica nella sua considerazione corrente è medesima nei due dialoghi, si configura in contraddizione con il vincolo del potere persuasivo della parola a un riferimento al campo del vero, anche se a questo ci si riferisce nei termini del contenuto di conoscenza. Tuttavia, a ben vedere, non si tratta della contraddizione di Gorgia. Si tratta piuttosto dell'incompatibilità tra la concezione della retorica di Gorgia come δύναμις indipendente da un rapporto al vero e la concezione platonica concernente il potere persuasivo della parola ascrivibile a un sapere di verità. Più propriamente viene configurata una contraddizione tra Gorgia e il Gorgia del Socrate di Platone.

2.7. La conversazione con Polo: l'abbandono dell'ambiguità

Nella conversazione con Polo (461b 3 - 481b 5) l'operazione di espulsione della retorica gorgiana dal campo della τέχνη viene perfezionata. Qui si perviene a un'ultima definizione di retorica che consente al dialogo di transitare verso una nuova tematizzazione del problema del come condursi attraverso i λόγοι a partire dalla concezione della τέχνη difesa da Socrate. Sarà in forza di quest'ultima che potrà essere sollevata alla fine del dialogo la questione della πολιτική τέχνη.

Polo è consapevole che Gorgia è precipitato in una situazione compromessa. In soccorso del maestro egli tenta un'ultima difesa della retorica come disciplina la cui δύναμις non dipenda da un contenuto di conoscenza. Quando Polo si sostituisce a Gorgia come interlocutore di Socrate quest'ultimo lo ammonisce preventivamente

sul non dilungarsi nei discorsi⁹⁸ e paradossalmente⁹⁹, dopo aver costretto Gorgia alla contraddizione riducendo la posizione del retore alla propria, lo invita a contemplare l'interlocutore e *in utramque partem disserere, ἀντίθεος τοι*¹⁰⁰. Socrate sfida Polo a domandare o a rispondere. Polo esce dall'angolo iniziando a interrogare. L'oggetto della conversazione resta invariato: Polo chiede a Socrate di identificare a sua volta la retorica¹⁰¹.

La risposta di Socrate si insedia in una tesi dello stesso Polo condizionando la formulazione stessa della domanda. Socrate infatti si appella a quanto a suo dire è contenuto in un trattato di Polo del quale sarebbe stato attento lettore. Giacché lì Polo aveva sostenuto che ἡ ἐμπειρία produce la τέχνη¹⁰² Socrate assume questa relazione davanti al suo nuovo interlocutore ma dissocia i due elementi che la

98. Ivi, 461d 6 - 7.

99. «Plato's case against rhetoric in the Gorgias is based on a calculated perversion of his own principles of dialectic», Vickers 1988, p. 120.

100. Pl. *Gorg.* 461e 4.

101. Ivi, 462b 3 - 5.

102. Questo trattato non è stato trasmesso. La sua tesi è riportata oltre che nel *Gorgia* anche da Aristotele in *Met.* I. 981a 4-5: «ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἢ δ' ἀπειρία τύχην». Si tratta di una posizione compatibile con quanto espresso all'inizio della conversazione con Polo ma in disaccordo con quanto Platone stesso fa dire a Polo all'inizio del dialogo. Qui Polo scalpita e prima che Socrate scelga Gorgia come interlocutore si prende lo spazio per esporre la sua opinione sulla natura delle τέχναι. Per Polo, secondo quanto riporta Platone, è il modo in cui l'esperienza procede, «ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην», contrapponendosi all'inesperienza che procede a caso, «ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην» (*Gorg.* 448c 4 - 10). A ben vedere la tesi di *Gorg.* 448c non combacia con quella espressa a 462b - c. Se Aristotele ha avuto accesso diretto al trattato di Polo, come argomentato da Renhan 1995, allora l'autentica tesi di Polo sarebbe quella espressa in *Gorg.* 462b-c: ἡ ἐμπειρία ha prodotto la τέχνη (scil. Arist.) o alternativamente quanto Polo dice produrre la τέχνη, πρᾶγμα δὲ φησὶ σὺ ποιῆσαι τέχνην (scil. *Gorg.* 462b - c). Contro Dodds 1959 per Renhan infatti πρᾶγμα va letto come ἐμπειρία e va posto in posizione di soggetto che regge ποιῆσαι. In questo senso la tesi di 448c, per quanto espressa da Platone tramite Polo, assumerebbe toni parodistici (Dodds 1959) e caricaturali. Questi toni d'altra parte risultano coerenti con l'immagine esasperata del sofista disabituato al dialogo che Platone intende trasmettere di Polo. Si aggiunga che nella formulazione di 448c la tesi di Polo assume una sfumatura ontologica decisamente troppo impegnativa e scarsamente coniugabile con le tesi gorgiane: la τέχνη diventerebbe un principio ordinatore che promuove l'esistenza all'esperienza. Insomma, come identificato da Socrate all'inizio della conversazione con Polo, ἡ ἐμπειρία in Polo va considerata come una semplice pratica empirica, corredata da un certo logorio, τριβή, come sotto specificato (463b 5), che con l'esercizio conduce all'acquisizione di una competenza. L'attenzione di Polo è rivolta alla pratica e, se non come prodotto di questa, non qualifica ulteriormente la τέχνη.

compongono: secondo Socrate la retorica non è una τέχνη ma è una qualche pratica empirica, ἐμπειρίαν τινα¹⁰³. Socrate riconduce anche Polo alla stessa posizione alla quale era stato condotto Gorgia: la retorica non è una τέχνη. Ma nella conversazione con Polo si ha anche una nuova formulazione dell'indagine sulla τέχνη: se la retorica non è una τέχνη ma una qualche pratica empirica, ἐμπειρία, allora cosa è la τέχνη di diverso dall'ἐμπειρία tanto da non poter procedere da questa come suo prodotto come sostenuto da Polo nel suo trattato? Si presenta così per la prima volta una partizione determinante per lo sviluppo del dialogo, quella tra ἐμπειρία e τέχνη.

Socrate dà l'impressione al suo interlocutore di procedere su binari paralleli in riferimento a quanto viene circoscritto dal domandare e dal rispondere. Così Polo, dopo aver domandato di cosa sia pratica la pratica empirica della retorica, τίνος ἐμπειρία¹⁰⁴, crede che Socrate, specificando l'ἐμπειρία come la realizzazione di un certo compiacimento e piacere, χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας¹⁰⁵, stia al contempo definendo la retorica. A ciò segue una precipitosa approvazione di Polo: se la retorica è un'ἐμπειρία che realizza compiacimento e piacere negli uomini allora essa è una cosa buona, καλόν¹⁰⁶. Questa sarebbe infatti una definizione da lui ben appropriabile perché in continuità con la definizione della retorica gorgiana come δύναμις della persuasione senza che questa dipenda da un contenuto di conoscenza¹⁰⁷. Socrate nega però la legittimità del giudizio positivo prodotto da Polo.

Infatti, con Polo, Socrate non torna a dischiudere lo stesso "orizzonte di ambiguità"¹⁰⁸ che nella conversazione con Gorgia aveva consentito di nominare sotto la stessa parola – retorica – due rapporti diversi tra λόγος e persuasione. Questa ambiguità si accompagnava alla pretesa, per parte di Socrate, di rivolgersi co-

103. Pl. *Gorg.* 462b 6 - c 4.

104. Ivi, 462c 6.

105. Ivi, 462c 7.

106. Ivi, 462c 8 - 9.

107. Kahn 1983, p. 85.

108. Casertano 2007.

munque alla cosa stessa del rapporto tra λόγος e persuasione, πρὸς τὸ πράγμα¹⁰⁹. L'identificazione della cosa stessa decide ultimativamente di come la si debba nominare¹¹⁰, cioè renderla comunicativamente più manifesta¹¹¹. Come sostiene Giannantoni è questo un tratto caratterizzante di una concezione non semantica del rapporto tra nome e cosa: è il parlante che impone i nomi alle cose e nel discorrere giustifica il riferimento a quanto intende riferirsi¹¹². Tuttavia, fintanto che nel dialogo non si impone un'identificazione univoca della cosa alla quale ci si riferisce, attraverso le stesse parole possono ben venir indicate cose diverse da parte di chi si accompagna all'indagine. Intendersi nel discorso stesso sulla cosa alla quale comunemente ci si riferisce rappresenta una difficoltà primaria. Con Gorgia però Socrate si permette di fare un certo uso di questa difficoltà. L'ambiguità è un modo del discorso di ospitare in quanto si ricerca più cose senza contraddizione. Con Gorgia Socrate ha lasciato supporre di dire assieme cosa la retorica fosse sebbene in essa si nominasse tanto la retorica secondo la concezione del retore quanto la cosa stessa da lui ricercata, cioè il rapporto tra λόγος e persuasione retto da una τέχνη. È per questo che con Gorgia di fatto Socrate non perviene a una confutazione: in ultimo resta la cosa stessa detta da Gorgia come retorica nel significato da lui rivendicato e quella ricercata da Socrate.

109. Pl. *Gorg.* 457e 4 - 5.

110. È in questo senso che Robinson (1941, p. 140) ritiene che nelle strategie definitive socratiche dei primi dialoghi platonici e in quelli intermedi non ci sia spazio per l'ambiguità: infatti c'è possibilità della definizione solo assumendo che i termini abbiano un significato condiviso e univoco identificando pertanto uno stesso *definiendum*. Lo stesso Robinson ammette però in Platone una *sliding ambiguity* (op. cit. p. 142) in riferimento a termini dell'ambito morale i quali designano concezioni molto ampie e articolate alle quali, attraverso lo stesso termine, ci si può riferire intendendone porzioni più o meno estese. Va specificato che in questa teorizzazione dell'ambiguità ci si attesta al livello del discorso e si mantiene ferma la necessaria e indispensabile possibilità dell'"accesso" alla cosa ricercata. Se invece la questione dell'ambiguità è assunta al livello della realtà empirica nella quale le cose partecipano tanto dell'essere che del non essere (*Resp.* V, 478e 1 - 2) per Platone non c'è alcun "uso" possibile dell'ambiguità. Ci si trova anzi davanti al problema di accedere alla cosa stessa. La teoria delle forme risponde a questa sfida (Forcignanò 2014).

111. Pl. *Gorg.* 457e 4 - 5.

112. Giannantoni 2007, p. 318.

Con Polo, invece, fin dalle prime battute, Socrate assume un atteggiamento diverso: non si può dire che la retorica sia o no una buona cosa perché la cosa stessa della retorica, cioè quella da lui ricercata e non altre, ancora non è stato definito cosa sia¹¹³. Socrate è in cerca di altri requisiti per poter dire la cosa stessa. La soglia oltre la quale si ammette di definire nel discorso la cosa alla quale il discorso si sta riferendo, cioè la retorica secondo Socrate, deve evidentemente contemplare la definizione di qualcosa che permetta di dire se la retorica sia buona o no. *Ἐμπειρία* che specifica la retorica non arriva a dire cosa la retorica sia. Per questo secondo Socrate la valutazione di Polo è illegittima.

Infatti Socrate con Polo non è ambiguo. Dopo aver negato che la retorica sia definita esclusivamente dall'essere una pratica empirica che realizza compiacimento e piacere Socrate fa un appello al vero, *τὸ ἀληθές*¹¹⁴. Questo appello funziona come nella conversazione con Gorgia aveva funzionato la rivendicazione di rivolgersi nel discorso alla cosa stessa¹¹⁵. In entrambi i casi Socrate enuncia la presenza di una concezione esclusiva di quanto ricercato. Con Gorgia, però, il discorso attorno ad essa restava ambiguo, appropriabile cioè anche dalla concezione del retore, mentre qui, con Polo, l'appello alla verità inizia a disambiguare il discorso attorno alla sola concezione di retorica possibile, escludendone altre e rivendicando attorno ad essa un solo discorso. C'è quanto Socrate dice esser la retorica, *ὅ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἡ ῥητορικὴ*¹¹⁶, contro quanto è da Gorgia e Polo inteso esser retorica. Il primo intendimento è vero, il secondo no. Attraverso la "vera" nozione di retorica si arriva a dire la cosa stessa. Ma per dire la cosa stessa di un qualcosa, e quindi arrivare qui a una definizione di retorica, occorre prendere in considerazione quanto autorizza a giudicare se sia una cosa buona o no. È infatti nell'impossibilità ancora di dire se piacere e persuasione siano buoni che Socrate ha negato che si fosse già data una definizione sufficiente di retorica.

113. Pl. *Gorg.* 462d 10 - c 2.

114. Ivi, 462e 6 - 463a 4.

115. Ivi, 457e 4-5.

116. Ivi, 463e 5.

La definizione di retorica dipende evidentemente da un altro tipo di indagine. Per decidere della bontà o meno di una cosa occorre infatti indagare il rapporto tra λόγος e anima. Solo questa relazione, si vedrà, definisce la retorica in modo che si possa giudicare se sia buona o no. Qui però ancora le cose si confondono. Una cosa sembra esser scambiata per un'altra perché effettivamente attraverso un'indagine su un oggetto, la retorica, si transita a un'indagine su altro, il rapporto tra λόγος e anima. Infatti, si vedrà, è proprio il rapporto tra λόγος e anima e non la retorica in ultimo la cosa stessa alla quale Socrate nel *Gorgia* mira.

Occorre però prima soffermarsi sulle distinzioni iniziali poste nella conversazione con Polo. Se la retorica non è una τέχνη ma ἐμπειρία, e se l'ἐμπειρία ancora non dice la retorica stessa allora cosa si dice in una τέχνη rispetto alla retorica e quindi cosa si definisce in una τέχνη? A questo problema Socrate dedica un complesso sistema di analogie attraverso il quale inizia a emergere la cosa stessa che effettivamente si sta cercando attraverso la retorica.

2.8. La conversazione con Polo: una nuova definizione di retorica in un sistema di analogie

Dopo aver contestato la legittimità del giudizio di Polo Socrate fornisce un'ulteriore definizione di retorica¹¹⁷. Questa è intenzionalmente oscura¹¹⁸ tanto da sollecitare nuovamente l'intervento di Gorgia il quale chiede chiarimenti. Socrate si dilunga allora nell'illustrarla attraverso un lungo discorso che stabilisce una straniante analogia con quanto realizza il meglio dell'anima e del corpo e il comportamento di τέχνη e ἐμπειρία nel realizzare questo compito (464b 2 - 466a 4). Socrate si appropria volontariamente¹¹⁹ della macrologia rimproverata a Polo per approfondire lo statuto delle τέχναι, confermando

117. Ivi, 463d 2.

118. Dodds 1959, p. 224.

119. Pl. *Gorg.* 465e 1 - 466a 4. Su questi aspetti Irani 2024.

la centralità di questo aspetto per arrivare alla definizione della cosa ricercata. Tuttavia la sua esposizione risulta tortuosa. Per comodità e far risaltare la funzione di giustificazione delle relazioni fin qui da Socrate avanzate con Polo la si scomporrà nei suoi elementi portanti cosicché infine si mostri anche l'evidenza dell'ultima definizione proposta. Per punti gli elementi che strutturano l'analogia possono essere così riassunti:

1. dati due oggetti, δύο πράγματα¹²⁰, l'anima e il corpo, a ciascuno dei due corrisponde una condizione adeguata, εὐξία, e una condizione che lo sembra ma non lo è¹²¹;
2. a ciascuno di questi due oggetti corrisponde una τέχνη che procura all'oggetto al quale si riferisce la condizione adeguata, mentre corrisponde un'ἐμπειρία che procura all'oggetto al quale si riferisce una condizione che sembra adeguata ma non lo è;
3. una τέχνη ha una spiegazione, ἔχει λόγον, di come procura, προσφέρει, quanto procura, ne dice la causa, τὴν αἰτίαν, mentre un'ἐμπειρία non ha una spiegazione, οὐκ ἔχει λόγον, ed è quindi una cosa priva di ragione, ἄλογον πρᾶγμα¹²²;
4. il tipo di τέχνη che si rivolge all'anima è detta politica: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ. Quella che si rivolge al corpo non ha nome unico¹²³.

Da qui in avanti si ha la vera e propria analogia tra quanto nel discorso si rivolge all'anima e al corpo come τέχνη e quanto no e che pertanto come pratica empirica assume la forma dell'adulazione mancando di fatto di rivolgersi alla cosa stessa alla quale nel discorso ci si riferisce:

5. sotto la τέχνη politica si hanno due parti, altre due τέχναι: la giustizia, δικαιοσύνη, e la legislazione, νομοθετική. A esse, per la

120. Pl. *Gorg.* 464b 3.

121. Ivi, 464a 4-7.

122. Ivi, 465a 3-7.

123. Ivi, 464b 4-5.

τέχνη che si rivolge al corpo, corrispondono altre due τέχνηαι: la medicina, *ιατρική*, corrisponde alla giustizia, la ginnastica, *γυμναστική*, alla legislazione¹²⁴;

6. a queste quattro τέχνηαι si sovrappongono altrettante ἐμπειρίαι che si insinuano, ὑποδύσεις, sotto le τέχνηαι: alla giustizia corrisponde la retorica, *ρήτορικὴ*¹²⁵, alla legislazione la sofistica, *σοφιστικὴ*¹²⁶, alla medicina la culinaria, *ὄψοποικὴ*¹²⁷, alla ginnastica l'abbellimento, *κομμωτικὴ*¹²⁸;
7. le quattro ἐμπειρίαι imitative delle τέχνηαι, sono chiamate adulazione, *κολακεία*, perché tendono al piacere prescindendo dall'ottimo: *τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου*¹²⁹;
8. per questo Socrate conclude che l'adulazione è sconveniente, *αἰσχροὺν*¹³⁰ e cattiva, *κακόν*¹³¹. Essa è infatti imitativa delle τέχνηαι, cioè mira al piacere e non all'ottimo, *τό βελτίστον*, e per questo non realizza la condizione adeguata al proprio oggetto, *εὐεξία*.

Socrate ha infine fornito un giudizio. Esso, a differenza dell'affrettata conclusione di Polo che giudicava buona la retorica perché associata al piacere e al compiacimento, trova giustificazione in una definizione più ampia dell'adulazione, che comprende quella di ἐμπειρία nella sua differenza dalla τέχνηαι e al suo interno, tra altre pratiche empiriche, quella di retorica. L'oscura definizione di retorica fornita prima finalmente trova spiegazione nelle relazioni stabilite dall'analogia, sebbene la stessa analogia abbia indagato relazioni ben più ampie rispetto a quelle riferite alla sola retorica. Diceva infatti Socrate:

124. Ivi, 464b 6-9.

125. Ivi, 465c 4.

126. Ivi, 465c 3.

127. Ivi, 464d 4 - 464e 2.

128. Ivi, 465b 2-7.

129. Ivi, 464e 2 - 465a 2-3.

130. *Ibid.*

131. Ivi, 463d 4.

T.ii. «Secondo il mio discorso, la retorica è simulacro di una parte della politica».

(*Gorg.* 463d 2)¹³²

Simulacro, εἶδωλον, in quanto ἐμπειρία e perciò camuffata, ὑποδῦσα¹³³, come τέχνη ma senza assolvere, come questa, alla funzione di realizzare la condizione adeguata, εὐεξία, della cosa alla quale si rivolge. La τέχνη della quale risulta simulacro è la giustizia. Quest'ultima è parte della πολιτικὴ τέχνη, la quale a sua volta ha per oggetto la realizzazione dell'ottimo dell'anima. In questo senso la retorica è simulacro di una parte della politica, essa procura compiacimento ma manca l'ottimo e per questo è, nel giudizio di Socrate una cosa sconveniente e cattiva. Il giudizio è certo giustificato ma su delle distinzioni ancora eccessivamente formali. Occorre esaminare cosa comportano le distinzioni che presiedono alla definizione [T.ii] rispetto alla possibilità di indicare un qualche contenuto rispetto alla cosa alla quale il discorso di Socrate pretende di riferirsi con verità.

2.9. La conversazione con Polo: la cosa stessa di una τέχνη

La definizione di retorica come simulacro di una parte della politica si trova periferizzata nel sistema di analogie. Si profila un certo paradosso: dire la cosa stessa della retorica, il *vero* della retorica corrente, transita per il *non vero* di una τέχνη, cioè per il simulacro, di una parte della πολιτικὴ τέχνη. È quest'ultima allora, che tramite l'esame della retorica, è promossa al centro dell'indagine diventando la cosa vera alla quale il discorso si riferisce. Come è possibile questo e cosa comporta?

La struttura stessa del sistema di analogie implica un radicale riorientamento nell'oggetto del discorso in base a nuovi riferimenti di

132. “ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον”. Trad. it. Zucca 2023.

133. Così anche Arist. *Rhet.* 1236a 28: “ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικῆ”.

valore. Infatti il termine di valore che autorizza le analogie è innanzitutto l'εὐεξία. È un vocabolo dell'ambito ginnico e medico che indica la buona costituzione del corpo. In Ippocrate indica ad esempio la condizione fisica ottimale di un atleta¹³⁴. Già nel *Protagora*, Platone ne fa un impiego in continuità con l'ambito politico identificandola, assieme alla salvezza delle città, come risultato di ciò che nell'immediato procura dolore e sofferenza ma poi si risolve nelle cose buone, ἀγαθὰ¹³⁵. La buona costituzione è infatti assunta in quanto tale come termine positivo ma il suo contrario, sul quale viene poi fondata la distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία e le analogie che ne dipendono, non è la cattiva condizione, la καχεξία¹³⁶, ma è quanto sembra ma non è εὐεξία. Occorre ricordare che Socrate ha l'obiettivo di contestare il giudizio affrettato di Polo che pretendeva che la retorica fosse una buona cosa, καλόν, nella sua capacità di compiacere gli uomini¹³⁷. Stabilire in cosa consista l'εὐεξία decide allora di cosa autenticamente la realizzi e cosa no, decidendo dunque se la retorica sia una cosa buona o no. La pretesa della retorica di essere una cosa buona però in quanto tale non cade. Pertanto il contrario dell'εὐεξία è quanto sembra ma non è εὐεξία. Per distinguere tra una buona condizione e una solo apparente bisogna prima disambiguare il riferimento a ciò che è buono determinando rispetto a cosa un qualcosa è buono. Fintanto che questo passo non è compiuto si permane infatti nell'orizzonte di ambiguità che consente alla retorica di Gorgia e Polo di pretendere di operare nello stesso ambito della realizzazione di ciò che è buono. Socrate intende sottrarle proprio questo terreno¹³⁸ e la partizione tra

134. Hipp. *Aph.* 1.3.

135. Pl. *Prot.* 354b 1 - 5.

136. All'inizio della conversazione con Gorgia Socrate incalza il sofista sulla natura della prima definizione della retorica come ἐπιστήμη περι λόγους. Per dimostrare che ciascuna disciplina si occupa dei discorsi di quanto ha oggetto porta l'esempio della ginnastica la quale περι λόγους ἐστὶν τοὺς περι εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ καχεξίαν (450a 6 - 7, corsivo mio).

137. Pl. *Gorg.* 462c 8 - 9.

138. «The key is to recognize that for Socrates rhetoric and its good-oriented counterpart (justice) operate on the same territory. They are *competitors*. Rhetoric *pretends* to be good-oriented. So it is as a pretender to this title that it should be judged» Woolf 2004, p. 124. Corsivi dell'autore.

εὐεξία nel corpo e nell'anima serve a tale scopo. Essa inizia a indicare il nuovo oggetto al quale il discorso si rivolge. L'anima è un campo strategico per Socrate. Già nel *Protagora*, si ricorderà, la valutazione degli effetti dell'insegnamento sofistico andava stimata da Ippocrate in rapporto ai benefici o ai danni che esso avrebbe procurato alla sua anima. Essendo gli insegnamenti, τὰ μαθήματα, gli alimenti di cui l'anima si nutre, è solo a condizione di sapere prima quale insegnamento sia vantaggioso e quale dannoso per l'anima che ci si può risolvere infine a riceverlo. La cura dell'anima nel *Protagora* è il modo in cui si attribuisce un profilo di valore al prioritario possesso del contenuto epistemico di ogni μάθησις¹³⁹. Quello all'anima non è un riferimento del tutto nuovo neanche nel *Gorgia*. Infatti la retorica pretendeva di realizzare mediante il discorso la persuasione nell'anima degli ascoltatori, ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν¹⁴⁰. Ma qui con Polo si tratta di dar conto di nuove distinzioni che non autorizzino la retorica a occupare il medesimo campo al quale Socrate si vuole riferire, l'anima. Il problema, quindi, è impostato da Socrate a partire dalla nozione di εὐεξία: che cos'è l'εὐεξία nel corpo e nell'anima, ἐν σώματι καὶ ἐν ψυχῇ, considerando che c'è qualcosa che fa sembrare che essa sia presente mentre di fatto non lo è¹⁴¹? Per rispondere e comprendere le condizioni di contestazione della pretesa della retorica di riferirsi autenticamente all'anima allora bisogna cogliere ἐν ψυχῇ il rapporto che intercorre tra persuasione, εὐεξία e εὐεξία apparente. Secondo le partizioni stabilite nel sistema di analogie la condizione buona dell'anima è conseguita da quanto mira all'ottimo, τὸ βελτίστον, e non al piacere. Le pratiche empiriche, ἐμπειρίαι, sono adulatorie perché mirano al piacere senza considerazione per l'ottimo. Al contrario le τέχναι mirano all'ottimo. Ma le ἐμπειρίαι, scivolando sotto le τέχναι, ὑποδύμεναι, di queste ultime pretendono di assumere anche il fine. Eppure lo travisano proprio perché, in quanto pratiche empiriche, mirano in realtà al piacere e non all'ottimo. Così la persuasio-

139. Pl. *Prot.* 312b 7 - 314c 2. Cfr. *supra* I. 4.

140. Pl. *Gorg.* 453a 5 - 6.

141. Ivi, 464a 8-9.

ne della retorica gorgiana interpretata da Polo, in continuità con la definizione di un'ἐμπειρία di χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας¹⁴², procura piacere e non l'ottimo, cioè una sembianza di εὐεξία e non l'εὐεξία stessa dell'anima. Ma allora, in questa relazione distorsiva tra ἐμπειρία e τέχνη da una parte e tra ciò che sembra εὐεξία e l'εὐεξία effettiva dall'altra, cosa viene distorto nell'alterazione dell'ottimo in piacere? L'adulazione delle pratiche empiriche è certo un modo di mancare la cosa stessa alla quale si pretende di rivolgersi, l'εὐεξία. Ancora però prevale una certa ambivalenza: cos'è cioè l'εὐεξία?

Dal sistema di analogie presentato, infatti, si è ricavato solo il rapporto imitativo ma distorsivo tra ἐμπειρία e τέχνη. Bisogna soffermarsi sulla descrizione di questo rapporto per cogliere cosa comporta e quindi cosa permette a Socrate di formulare un giudizio negativo sulla retorica:

T.12. «Io dunque chiamo questa adulazione, e affermo che una cosa siffatta è brutta, Polo – questo lo sto dicendo a te – poiché prende di mira [στοχάζεταιται] il piacere a prescindere dall'ottimo. Peraltro, affermo che essa non sia un'arte [τέχνην], bensì una pratica empirica [ἐμπειρίαν], in quanto [ἔτι] non possiede alcuna spiegazione [λόγον] di quale sia mai natura di ciò a cui essa procura le cose che procura, cosicché non è in grado di dire la causa [τὴν αἰτίαν] di niente. E io non chiamo “arte” [τέχνην] una cosa priva di ragione».

(*Gorg.* 464e 1 - 465a 6)¹⁴³

La capacità di una τέχνη, la sua δύναμις, cioè quanto Socrate con Gorgia non concedeva di dissociare né da una τέχνη né dalla dipendenza da un contenuto di conoscenza, è quella di realizzare ciò a cui mira, στοχάζεταιται¹⁴⁴. È questo che la distingue da un'ἐμπειρία.

142. Ivi, 462c 7.

143. “κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχροὺς φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὃ Πῶλε—τοῦτο γὰρ πρὸς σέ λέγω—ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεταιται ἄνευ τοῦ βελτίστου: τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδὲνα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἤ ἄλλογον πρᾶγμα”. Trad. it. Zucca 2023.

144. Sull'impiego di στοχάζομαι si veda Aronadio 2022 il quale, in forza di un passo

La pratica empirica, come una τέχνη, si riferisce all'ottimo, pretende di realizzarlo, ma effettivamente mira al piacere lo realizza¹⁴⁵. È per questo che la retorica, in quanto adulazione, cioè realizzazione di piacere e compiacimento, risulta estranea alla forma della τέχνη e resta un'ἐμπειρία. Il cuore delle analogie presentate risiede infatti nella possibilità di distinguere tra attività che colgono la cosa alla quale si rivolgono e attività che la mancano. L'immagine delle ἐμπειρία che si insinuano, ὑπεδύσαντες, sotto le τέχναι dà conto del rapporto imitativo delle prime rispetto alle seconde. Questa forma simulacrale si articola sulla pretesa di rivolgersi allo stesso oggetto, l'ottimo, ma le ἐμπειρία si rivolgono all'ottimo solo apparentemente e mirano al piacere, mentre le τέχναι, oltre che riferirvisi, mirano anche effettivamente all'ottimo.

Se è così allora in Platone la forma τέχνη è intrinsecamente orientata all'ottimo? Roochnik¹⁴⁶ recisamente nega che per Platone le τέχναι siano in quanto tali moralmente orientate. Tuttavia questo è argomentato in via principale sulle conclusioni aporetiche conseguite nel *Carmide* e nel *Lachete*, dove le τέχναι fungono da modello conoscitivo per l'acquisizione della virtù. Il giudizio di Roochnik sembra allora rimuovere l'orientamento alla base della proposta socratica già operante nel *Protagora*: un movimento di riduzione della virtù a un μαθήμα con contenuto epistemico¹⁴⁷. Le analogie con le τέχναι si prestano in Platone sempre a questo genere di operazione la quale va colta nel suo orientamento costitutivo: dispone di un supporto, la

di poco precedente (464c 3 - d 3) restringe l'impiego del verbo nel *Gorgia* alla stigmatizzazione di un'attitudine cognitiva inautentica, contrassegnata da una componente soggettiva e contrapposta al vero conoscere. Sembra importante qui però sottolineare che a quest'altezza del *Gorgia* la preoccupazione platonica sia soprattutto quella di illustrare il rapporto analogico che il conoscere inautentico intrattiene con quello autentico. Così, proprio la precisazione – οὐ γνωῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη – distingue una conoscenza autentica da un semplice sentire, ma conferma l'invarianza della struttura che connette il soggetto del conoscere a quanto si rivolge, στοχαζέσθαι, presiedendo alla possibilità stessa dell'analogia.

145. «techne pursues what is good (a single thing for Plato), and whatever pursues what only seems good (i.e. pleasure) does not merit the title» (Tiles 1984, p. 53).

146. Roochnik 1998, pp. 100-101; 124-125.

147. *Supra* 1.7. Roochnik si riferisce alla nozione corrente e tradizionalmente condivisa del modello delle τέχναι denominandola “techne₁” ammettendo venga contestata e messa in crisi da un insieme di istanze i cui criteri definitivi denomina “techne₂” (Ivi, p. 46).

τέχνη, per il possesso di un contenuto di conoscenza riferito al bene massimo, la cura dell'anima. Così Woodruff rileva che in Platone ci sono τέχνη subordinate a una τέχνη direttiva la quale risulta essere il modello eccellente della forma τέχνη e che «aims at the good as an end, and is consciously part of a teleological order»¹⁴⁸. Quest'ultima è direttiva in ragione del fatto che si installa sul modello tradizionale delle τέχνη avanzando la priorità morale della ricerca attorno al bene dell'anima. Il cuore interpretativo della questione circa il rapporto tra l'impiego platonico del modello euristico delle τέχνη ordinarie e la sua capacità di dar conto della conoscenza morale va dunque rivisitato. Esso concerne non solo, come ha ben mostrato Roochnik, la discussione circa l'inadeguatezza da parte del modello di sostenere una conoscenza con valore morale. L'eccedenza della conoscenza morale rispetto al modello conoscitivo delle τέχνη investe anche e soprattutto la problematizzazione dell'inadeguatezza del modello forzandone la trasformazione alla ricerca di una nuova concezione del rapporto tra λόγος e la cosa alla quale esso si rivolge quando la cosa stessa alla quale ci si rivolge assume un valore moralmente sovraordinato. Le risorse utili per questa transizione si radicano nell'esplorazione del λόγος come τέχνη ma a partire comunque dalla comprensione della τέχνη nell'ordine della sua operatività ordinaria. Cosa decade di questa operatività e cosa si conserva quando la forma τέχνη è tale perché orientata all'ottimo dell'anima? È questo il limite problematico entro il quale si iscrive il *Gorgia*.

Allora, disambiguare il discorso attorno alla retorica, dire in verità cosa sia escludendola dall'ambito delle τέχνη, significa far avanzare come vero riferimento del discorso socratico l'orientamento teleologico alla base del modello stesso delle τέχνη. Cos'è allora l'ottimo, τό βελτίστον, al quale mirano le τέχνη? La risposta a questa domanda si articola in un'alternativa: è la forma stessa della τέχνη che assicura il conseguimento effettivo della cosa alla quale si rivolge oppure è la cosa stessa che assicura la possibilità di conseguirla nella forma della τέχνη?

148. Woodruff 1990, p. 73.

Da quanto si è detto la τέχνη si distingue da un'ἐμπειρία perché mira all'ottimo mentre l'ἐμπειρία pretende di rivolgersi all'ottimo ma mira al piacere. Essa manca l'oggetto sul quale avanza pretese. Allora è in via subordinata all'autenticazione nell'oggetto ricercato che si ha una τέχνη e che questa dispone di un principio razionale, λόγος, per cui procura quanto procura, ὃ προσφέρει ἂν προσφέρει¹⁴⁹. L'ὄτι che introduce questa spiegazione ha funzione dichiarativa [T.12]. Pertanto l'essere in grado di dire la causa, αἰτία, di una cosa, è ciò che consegue e non quanto produce la distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία, in quanto prima viene l'identificazione dell'ottimo contro il suo travisamento in piacere e nel riferimento all'ottimo si dispone di una τέχνη. È l'identificazione dell'ottimo che consente di entrare nella disponibilità di un λόγος articolato in forma di τέχνη. Così Dodds stabilisce correttamente l'ordine delle relazioni: che una τέχνη sia fondata su un principio razionale, λόγος, mentre un'ἐμπειρία no, risultando un ἄλογος πράγμα¹⁵⁰, dipende dal fatto che l'ottimo, το βελτίστον, è in ogni caso razionalmente determinabile, mentre il piacere, το ἡδύ, no¹⁵¹. Si torna così alle tesi espresse nella conversazione con Gorgia: l'esclusione della retorica corrente dall'ambito delle τέχναι perché la sua δύναμις manca di un contenuto di conoscenza deriva dal fatto che è orientata al piacere e non all'ottimo, nonostante la contestuale pretesa di conseguire comunque l'ottimo. Ma del piacere non c'è contenuto razionale, come puntualizza Sørensen¹⁵². Egli si rivolge polemicamente contro

149. «La technè peut “rendre raison” (λόγον δούναι) de son action car elle a une connaissance précise de la “nature” (φύσιν) de son objet» (Balansard 2001, p. 143).

150. Pl. *Gorg.* 465a 2 - 6.

151. Dodds 1959, pp. 228-229.

152. Sørensen 2016, p. 40. Su questo Roochnik 1998, p. 186 si riferisce a un passo del *Filebo* (27e). Il riferimento è rilevante relativamente al passaggio del Gorgia in esame se compreso a partire dalla risposta di Socrate: il piacere appartiene al genere dell'illimitato ma, poiché illimitati possono essere anche i dolori, allora l'illimitatezza contraddistingue anche ciò che è negativo e allora, dice Socrate, occorre trovare qualcosa altro per fornire ai piaceri una parte di bene, τι μέρος ταις ἡδοναῖς ἀγαθοῦ (*Phil.* 28a 1 - 3). La non coincidenza qui stabilita tra bene e piacere con l'esigenza di ricorrere a un criterio esterno a quello caratterizzante il piacere stesso – l'illimitatezza – è anche l'oggetto della discussione tra Socrate e Callicle (495a - 500a) sulla quale matura la ripresa della distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία con

la tesi di Woolf⁵³. Quest'ultimo identifica il criterio che distingue l'ἐμπειρία da una τέχνη nel non saper dire la causa di ciascuna cosa, τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν, e pertanto non trova giustificato che l'ἐμπειρία sia un ἄλογος πράγμα e non possa di principio fornire la causa anche del piacere se effettivamente realizza il piacere e non l'ottimo. Se però, al contrario, si assume come criterio il riferimento all'ottimo, allora risulta chiaro che è dall'ottimo che procede il principio razionale, il λόγος, che caratterizza la forma della τέχνη poiché questa non lo scambia per la sua forma decettiva, il piacere. Il λόγος, come capacità di dar conto e ragione delle cause, è un attributo che discende dal vero, cioè dal rivolgersi alla cosa stessa. Nel caso in esame la cosa stessa è quella alla quale il discorso socratico ha conferito priorità morale, il bene dell'anima. La trasparenza di questo oggetto trova espressione compiuta nel *Gorgia* nel momento in cui Socrate introduce la πολιτικὴ τέχνη come ambito della realizzazione dell'ottimo per l'anima.

2.10. La conversazione con Polo: l'equazione βούλησις, δύναμις, τέχνη

Nel *Protagora*, nell'interesse della cura dell'anima di Ippocrate, Socrate si era dedicato a un'indagine sulla virtù. L'esito aporetico della ricerca non aveva squalificato la forma nella quale si pretendeva di trovare una definizione della virtù: un μάθημα con contenuto epistemico retto da una τέχνη. Nel *Gorgia*, fino alla conversazione con Polo, si rintraccia la stessa strategia. Tuttavia, proprio all'altezza della nuova definizione di retorica proposta da Socrate e soprattutto nel modo di fondarla sulla distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία, emerge un nodo problematico rispetto a quanto si ricerca nella forma della τέχνη. Se l'ottimo è l'εὐεξία dell'anima essa è ancora riducibile a un contenuto di conoscenza?

la contestuale indicazione da parte di Socrate a riferirsi al modello di una τέχνη in quanto non orientato al piacere ma al bene (500a e ss.).

153. Woolf 2004.

Nel quarto libro della *Repubblica* Socrate confermerà che la virtù è precisamente ἡ εὐεξία ψυχῆς¹⁵⁴, cioè il suo ottimo, τὸ βελτίστον, nei termini del *Gorgia*. Qui nella πολιτικὴ τέχνη si è identificato il modo di rivolgersi all'anima. Può così la πολιτικὴ τέχνη far da supporto al modo in cui si accede alla cosa stessa? Se sì, essa può ancora essere determinata nei termini della virtù come contenuto di conoscenza retto da una τέχνη come era nel *Protagora*? Se no, in cosa consiste allora il discorso che può dire veramente la cosa stessa e in cosa consiste la cosa stessa?

Nel *Gorgia* ciò a cui si assiste è precisamente una biforcazione dei problemi fin qui considerati. Proprio il passo del quarto libro della *Repubblica* appena ricordato offre un'importante indicazione a proposito. Come nel *Protagora* ἡ ἀρετὴ è la cosa ricercata nella conversazione e come nel *Gorgia* essa è ἡ εὐεξία ψυχῆς. A differenza del *Protagora*, però, nel *Gorgia* e nella *Repubblica* non è ben chiaro se ἡ ἀρετὴ come εὐεξία ψυχῆς sia ricercata nella forma di un'ἐπιστήμη retta da una τέχνη. Attestandoci sul *Gorgia* infatti la conversazione con Polo sembra inizialmente proseguire sugli stessi binari del *Protagora*: procedendo a un esame della natura del bene indicato come l'ottimo dell'anima Socrate cerca una sua riduzione a contenuto razionale riattivando lo stesso principio dell'intellettualismo etico operante nel *Protagora*¹⁵⁵. Tuttavia l'argomento di Socrate non appare del tutto convincente. Polo accorda che le cose sostenute da Socrate siano coerenti anche se, sottolinea, sono assurde, ἄτοπα¹⁵⁶. C'è infatti una scarsa trasparenza dell'argomento¹⁵⁷ e un suo contrasto con le posizioni del senso comune. In questo il disappunto di Polo. Ma in aggiunta a questo, nel *Gorgia*, la confutazione di Polo appare fragile anche in ragione del fatto

154. “Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίεια τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια”, Pl. *Resp.* IV, 444e.

155. Si è già esaminato come nel *Protagora* la concezione intellettualistica della virtù emerga in due circostanze. Prima in reazione alla posizione etica simonidea con la sostituzione, sede interpretativa, da parte di Socrate della propria posizione a quella di Simonide (345e, *supra* 1.14); successivamente, con una rirpesa degli argomenti a sostegno del commento al carne di Simonide, nella discussione della μετρητικὴ τέχνη (352b 1 - 358d 4, *supra* 1.15). In entrambe le circostanze si stabilisce un'equazione tra τέχνη, ἐπιστήμη e ἀρετή.

156. Pl. *Gorg.* 480e 1.

157. McTighe 1984; Vlastos 1991, pp. 148-156.

che, a partire dalla partizione tra *τέχνη* e *ἐμπειρία*, risulta ormai difficile prestare la forma *τέχνη* a una sua identificazione con la virtù nella forma di un contenuto di conoscenza. Questa tesi è stata sostenuta con originalità da Kahn¹⁵⁸. È da qui, sulla nuova qualificazione della *τέχνη* nella sua distinzione dall'*ἐμπειρία*, che si biforca la tematizzazione del rapporto tra virtù, conoscenza e *τέχνη*. Si tratta di un punto di caduta interno al "socratismo" di Platone. Più compiutamente: si tratta di un punto di caduta interno alla possibilità di un sapere di definizione sul modello euristico delle *τέχναι* in assenza di una teoria delle forme sostenuta dalla *τέχνη* dialettica.

Bisogna dunque effettuare una breve ricognizione sulla prima parte della confutazione di Polo. Socrate cerca di stabilire che il bene dell'anima, *l'εὐεξία ψυχῆς*, è la conoscenza della virtù (466a 5 - 468e 5). Non c'è possibilità di conseguire la virtù senza intelletto, *οὐδὲ μὴ ἔχων*, cioè senza una *τέχνη*¹⁵⁹. Di nuovo, nell'equazione *τέχνη*, *ἐπιστήμη* e *ἀρετή*, vengono riproposti da Socrate tutti gli elementi costitutivi di una concezione intellettualistica della virtù. Socrate fronteggia la tesi di Polo secondo la quale i retori, come i tiranni, hanno nelle città un grande potere, *δύναμις*¹⁶⁰, perché fanno ciò che a loro sembra meglio. L'argomentazione di Socrate mira a dimostrare che la vera *δύναμις* è un bene, il proprio bene. Solo così si realizza *l'εὐεξία* dell'anima, cioè la virtù. Al contrario, fare ciò che a uno pare, ciò che sembra il meglio, procura solo un bene apparente. Data la premessa, condivisa da Polo, per la quale tutti vogliono le cose buone, *τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα*¹⁶¹, allora per confutare Polo occorre dimostrare che fare ciò che a uno pare meglio, cioè realizzare il proprio bene apparente, non è fare ciò che uno vuole, cioè il vero bene per sé stessi. Dunque, sostiene Socrate, se facendo qualcosa che sembra il meglio questo risulta poi essere qualcosa di cattivo, *τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον*¹⁶². Allora, poiché nessuno vuole le cose cattive, ne consegue

158. Kahn 1996, p. 133.

159. Pl. *Gorg.* 466e 9 - 467a 6.

160. Ivi, 466a 5 - d 3.

161. Ivi, 468c 5.

162. Ivi, 468d 4.

che fare ciò che a uno pare, come fanno retori e tiranni, non consiste nel fare ciò che uno vuole. Si ha vero potere solo facendo ciò che uno vuole, e poiché tutti vogliono le cose buone, si ha potere avendo intendimento del bene e non di ciò che sembra bene. Questo potere è infine una τέχνη, poiché, come visto, dall'intendimento del bene e non di un bene apparente dipende una τέχνη. Tuttavia è una τέχνη per via deduttiva, cioè in conseguenza dell'analogia che stabiliva che una τέχνη si distingue da un'ἐμπειρία proprio perché mira all'ottimo e non a ciò che sembra tale. In questo modo, come nella conversazione con Gorgia¹⁶³, la δύναμις è δύναμις di una τέχνη dipendente da una scienza, ἐπιστήμη. Ora con Gorgia la δύναμις della τέχνη era l'ἐπιστήμη delle cose giuste che faceva giusti. Bisogna riprendere la conclusione del ragionamento in base al quale Socrate produceva una contraddizione nella concezione della retorica difesa da Gorgia. Egli costringeva Gorgia alla contraddizione intestando al sofista le sue posizioni circa la cosa stessa da lui ricercata nel discorso che in apparenza verteva sulla definizione di retorica:

T.13. «So. – Pertanto non è forse necessario che l'esperto di retorica sia giusto e, d'altro canto, che il giusto voglia compiere azioni giuste?

Go. – Sembra proprio di sì.

So. – Quindi, proprio l'esperto di retorica, giammai vorrà in alcun modo commettere ingiustizia?

Go. Necessariamente.

So. – Secondo il ragionamento, è necessario che l'esperto di retorica sia giusto.

Go. – Sì.

So. – Giammai quindi l'esperto di retorica vorrà commettere ingiustizia.

Go. – Sembra proprio di no».

(Gorg. 460c 1-8)¹⁶⁴

163. *Supra* 2. 4.

164. “Σω – οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;

Γο. – φαίνεται γε.

A ben vedere si hanno due elementi distinti. L'essere giusto, δίκαιος, cioè il possesso dell'ἐπιστήμη, è associato come requisito al compiere le cose giuste, δίκαια πράττειν, ma non sono la stessa cosa. Tra il δίκαιον εἶναι e il δίκαια πράττειν, c'è il volere, βούλησις, fare le cose giuste, δίκαια, e non fare quelle ingiuste, ἀδικεῖν. Come osserva Giannantoni¹⁶⁵ l'equazione ἐπιστήμη, δύναμις, τέχνη riposa qui soprattutto sulla funzione del volere come riferimento alla virtù. Il volere ha qui una funzione ancipite: suppletiva rispetto a un bene assente perché non ancora realizzato e teleologica rispetto a un bene presente perché da realizzare. In entrambe le funzioni si enuncia un'assenza. Ma è solo in questa forma paradossale dell'enunciazione dell'assente che il bene si può indicare perché, d'altra parte, al momento, lo stesso possesso dell'ἐπιστήμη resta solo un principio normativo ma non si dice in cosa consiste l'oggetto di questa conoscenza, il contenuto della virtù che ne assicuri il possesso. In altri termini non si sfugge all'aporia del *Protagora* sulla virtù.

Si torna così alla confutazione di Polo. Essa conferma in un'articolazione problematica il nodo latente relativo alle implicazioni della βούλησις già presente in conclusione della conversazione con Gorgia: tutti *vogliono* le cose buone e nessuno *vuole* quelle cattive. All'equazione ἐπιστήμη, δύναμις, τέχνη compiutamente si sostituisce quella di βούλησις, δύναμις, τέχνη. Conoscere il bene significa innanzitutto sapercesi riferire autenticamente, quindi *volerlo* contro ciò che appare bene ma non lo è. In questa formulazione dell'ἐπιστήμη, intesa come contenuto di un μάθημα, resta ben poco. Non se ne coglie il contenuto e prevale l'enunciazione dell'assente retta dalla βούλησις. Cosa diventa allora il bene in quanto cosa alla quale il discorso si riferisce? Si pretende, certo, che la βούλησις sia ancora articolata su una τέχνη. In piena coerenza con il sistema di

Σω. – οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὃ γε δίκαιος ἀδικεῖν.

Γο. – ἀνάγκη.

Σω. – τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι.

Γο. – ναί.

Σω. – οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν.

Γο. – οὐ φαίνεται γε.⁷ Trad. it. Zucca 2023.

165. Giannantoni 2005, p. 287.

analogie che aveva qualificato la forma della τέχνη nella sua differenza dall'ἐμπειρία, solo una τέχνη può riferirsi al bene in quanto tale. Tuttavia ora la τέχνη non sostiene più l'ἐπιστήμη ma il riferimento al bene come τέλος¹⁶⁶. In questo, come scorge Irwin¹⁶⁷, c'è la crisi della nozione di τέχνη come sostegno di un contenuto di conoscenza che realizza la virtù. E tuttavia per lui nel *Gorgia* prevarrebbe ancora la difesa di una concezione della virtù sotto forma di τέχνη in quanto supporto di un contenuto di conoscenza nel quale la virtù stessa si risolverebbe¹⁶⁸. Ma è proprio a quest'altezza che si ha la biforcazione dei problemi. Nel riferimento al bene sulla βούλησις si segnala la difficoltà di difendere il bene come contenuto di conoscenza. Questo non comporta però la rinuncia alla forma τέχνη per indicare il riferimento alla cosa del discorso.

Platone introduce un'altra profondità: la cosa stessa del discorso, quando ricercata per sé, come la virtù, si rende disponibile su una struttura, la τέχνη, teleologicamente orientata a esso. Questa stessa struttura non ospita al contempo il contenuto della conoscenza al quale è orientata. La τέχνη si distingue dall'ἐμπειρία perché autenticamente mira all'ottimo, lo vuole, e in ragione di questo è in potere, δύναμις, di realizzare la virtù dell'anima. La πολιτική τέχνη è la condizione di disponibilità della cosa stessa alla quale il discorso vero si rivolge nel conseguire l'εὐεξία ψυχῆς.

C'è allora una torsione a partire dal *Gorgia*. Se la τέχνη resta il contrassegno e la condizione del riferirsi autenticamente a quanto cercato, allora, finanche nel discorso di conoscenza, in quanto discorso che mira alla cosa stessa con verità, ciò a cui si tende come oggetto di conoscenza è presupposto come disponibile nel riferimento a esso ma non è presente nell'ordine dell'appropriazione immediata nel discorso e del discorso. Tutta l'epistemologia platonica è stravolta a partire dall'assunzione di questo problema. Il *Gorgia* è sotto questo riguardo un dialogo introduttivo a una svolta: Platone non si arrende al pessi-

166. Pl. *Gorg.* 499e 8 - 9.

167. Irwin 1977, p. 90.

168. *Ibid.*, pp. 127-131; Id. 1995, pp. 111-126.

mismo epistemologico gorgiano che avanza un'inattingibilità radicale delle cose in quanto tali – τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους¹⁶⁹ – accordando di converso la vera δύναμις al solo λόγος, ma cerca comunque una strategia di relazione tra λόγος e τὰ πράγματα.

Questa preoccupazione è centrale anche nel *Menone*. Qui ancora Socrate si confronta con un allievo di Gorgia¹⁷⁰. Se nel *Gorgia* la crisi epistemica circa lo statuto della τέχνη precede e si riflette nella tesi per la quale tutti desiderano le cose buone, nel *Menone*, inversamente, è quest'ultima tesi che precede il problema epistemologico. Definitivamente infatti Platone ha rinunciato a una difesa della virtù nella forma di un contenuto di conoscenza. Allora Socrate prima costringe Menone alla tesi secondo la quale la virtù è volere ed essere in potere di realizzare le cose buone, ἔστιν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαι τε τὰγαθὰ καὶ δύνασθαι¹⁷¹, e successivamente Menone costringe Socrate a fare i conti con il cosiddetto “paradosso della ricerca”: come cercare, τίνα τρόπον ζητήσεις, ciò di cui non si sa assolutamente cosa è¹⁷²? È la stessa difficoltà nella quale si è precipitati anche nel *Gorgia*. Nel *Gorgia*, è la crisi della τέχνη come modello di conoscenza della virtù a imporre il problema, nel *Menone* invece è la riformulazione dello statuto della τέχνη come βούλησις e δύναμις guadagnata nel *Gorgia* a condurvi. Il commento di Woodruff¹⁷³ che vede in questo punto di svolta fondamentale nell'itinerario platonico l'abbandono della forma τέχνη come modello di conoscenza va integrato con la constatazione che con esso si inaugura una considerazione della τέχνη come modo di ricerca, τρόπον ζητήσις. Su questo, già il *Gorgia*, nella conversazione con Callicle, inizia a dire qualcosa.

169. deMXG 98ob 19. Come noto il contenuto del trattato gorgiano giunge a noi solo nella forma di due sommari riportati da Sesto Empirico (*Adv. Math.* 7.65-87 = 82 DK B 3 = LM 32 D 26b) e in un trattato anonimo trasmesso con il titolo *De Melisso Xenophane Gorgia* e integrato al *corpus* aristotelico nel volume II dell'edizione Bekker (1831-1836) a 979a 11 - 980b 21 per quanto riguarda il *De Gorgia* (LM 32 D 26a). Il *De Melisso Xenophane Gorgia* non è riportato nella raccolta di Diels e Kranz. Qui si cita dall'edizione di Roberta Ioli (2010 = deMXG) che segue prevalentemente la redazione di Barbara Cassin (1980).

170. Pl. *Men.* 70b.

171. Ivi, 78b 5.

172. Ivi, 80d.

173. Woodruff 1990, p. 81.

2.11. La conversazione con Callicle: la transizione al problema del modo di vita

Friedländer sostiene che raggiungendo la definizione della retorica in ultimo promossa da Socrate la conversazione penetri – *durchdringt* – da un primo livello a un secondo e che tuttavia tra i due livelli non ci sia separazione ma una transizione. La domanda concernente la definizione della retorica e quindi l'espulsione della retorica dal campo del riferimento al vero, risulta profondamente connessa con la relazione pratica al problema della giustizia¹⁷⁴, cioè del come si debba vivere. Questa transizione trova compimento nella conversazione con Callicle. A questa altezza del dialogo la retorica, nel significato difeso da Gorgia e Polo, è altro dalla cosa stessa alla quale il discorso di Socrate si riferisce. Ne è anzi il simulacro. Il discorso socratico cerca di iscriversi nella forma della πολιτική τέχνη contrapponendosi alla forma simulacrale della πολιτική τέχνη nella quale si inscrivono i discorsi dei suoi interlocutori. La conversazione con Callicle va letta e giustificata su questo schema.

Va innanzitutto mostrato come Callicle sia ben consapevole della traiettoria assunta dalla discussione. Essa concerne non più tanto l'esame della retorica e la sua identificazione, ma lo scontro tra due modi, quello rivendicato da Socrate e uno contrario, di condursi nel λόγος rispetto alla cosa stessa alla quale il λόγος si riferisce.

Su questa formulazione del confronto Socrate per la prima volta introduce il nome della cosa alla quale il suo discorso si riferisce: la filosofia¹⁷⁵. Secondo Nightingale qui si rinviene da parte di Platone la prima appropriazione della parola filosofia restringendone il significato alla propria attività e ai propri compiti¹⁷⁶. A un curioso paragone istituito da Socrate tra i propri amori e quelli di Callicle Platone affida la caratterizzazione dell'attività filosofica. Essa si radica nella relazione tra λόγος e la cosa a cui tende. Così infatti Socrate

174. Friedländer 2004, pp. 672-673.

175. Pl. *Gorg.* 481c 4 - 482c 3.

176. Nightingale 1995, p. 72.

articola il paragone: come Callicle ha due amori, il popolo di Atene e Demo, figlio di Pirilampo, così anche Socrate ha due amori, la filosofia e Alcibiade. Callicle, però, non riuscendo a contraddirli, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, è come ostaggio dei suoi amori: ne viene stravolto dipendendo dalle loro decisioni e discorsi, invariabilmente sia a un livello personale sia a un livello politico¹⁷⁷. Anche Socrate si trova nella stessa condizione di subordinazione, ma dei due suoi amori, la filosofia pronuncia sempre lo stesso discorso. Essa è infatti molto meno volubile, ἔμπληκτος, sebbene dica cose che destano stupore perché, come subito ha denunciato Callicle rispetto alla conversazione con Polo, se fossero vere le cose che dice e che sono le stesse che Socrate dice, la vita ne sarebbe stravolta, βίος ἀνατετραμμένος¹⁷⁸. La posizione di potere dell'ἔραστῆς che si rivolge all'oggetto del suo desiderio non preserva dalla dipendenza dall'ἔρώμενος. Questa è anzi il tratto comune ai quattro amori elencati ed è ciò che consente dunque una comunicazione tra i sentimenti di ciascuno, ἑαυτοῦ παθήματα. Ma quanto distingue la filosofia, dall'amore per Alcibiade e dagli amori di Callicle, è che rivolgersi a essa comporta anche una vita trasformata, βίος ἀνατετραμμένος. Infatti, non solo c'è il discorso della filosofia, cioè dell'ἔρώμενος, stabile nel dire sempre lo stesso, ma c'è anche il discorso della filosofia, cioè dell'ἔραστῆς della filosofia che guarda alla cosa stessa indicata da quanto è desiderato. L'oggetto del desiderio dell'ἔραστῆς, la filosofia, dice quanto si ricerca nel discorso e il discorso stesso è il modo, il modo di vivere filosofico, in cui si tende a ciò che si vuole, βούλησις. Mentre al contrario, retori e tiranni, come Socrate sosteneva già con Polo, non fanno ciò che vogliono¹⁷⁹. Infatti, come quelli dei retori, anche i discorsi di Callicle, mutano continuamente perché non guardano alla cosa indicata dall'oggetto del proprio desiderio immediato ma la rincorrono nei mutamenti del discorso che lo dice, conformandovisi. È

177. «It is not coincidental that the object of Callicles' eros have the same name. In this way, Plato suggests that Callicles' quests for political and personal satisfaction are intertwined» Newell 2000, p. 12.

178. Pl. *Gorg.* 481c 3.

179. Ivi, 466e 12 - 468e 5.

questo il compiacimento. La filosofia, al contrario, non ammette compiacimento e il modo filosofico di condursi nei discorsi e chi filosofa non si conformano ai discorsi correnti. Qui sorge per Callicle il rifiuto violento della filosofia.

2.12. La conversazione con Callicle: la difesa del campo politico corrente da parte di Callicle

Nel grande discorso in risposta a Socrate (482c 3 - 486d 1) Callicle denuncia che chi pratica la filosofia diventa completamente estraneo alle abitudini comuni, *συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται*¹⁸⁰. Questo è inaccettabile nella prospettiva di Callicle. Perché? Callicle intende riprendere il confronto su quale sia la vera *δύναμις* del discorso operante nel contesto politico. Egli segue gli stessi snodi che, tanto nella conversazione con Gorgia¹⁸¹ quanto in quella con Polo¹⁸², avevano condotto al prevalere della posizione socratica. In un caso veniva stabilita la sequenza *ἐπιστήμη, δύναμις, τέχνη* e nell'altro quella *βούλησις, δύναμις, τέχνη*. A partire dalla definizione della retorica come simulacro di una parte della politica è infatti manifesto che nella strategia argomentativa socratica la forma simulacrale sia stata identificata per risalire a una forma autentica della politica. Cosa difende di contro Callicle nelle forme della politica che nel giudizio di Socrate sono considerate simulacrali? Cioè quale *δύναμις* difende nella forma di vita dei politici correnti e cosa invece rigetta?

La prima parte (482c 3 - 484c 2) del suo discorso è dedicata a mostrare in cosa consista la *δύναμις* che si rivolge, nella sua opinione, alle cose più grandi, *ἐπὶ τὰ μείζω*¹⁸³. La distinzione operata tra natura e legge, *ἢ φύσις καὶ ὁ νόμος*, serve a dar fondamento al fatto che sia giusto per natura, *φύσει*, che il più forte comandi e prevalga sul più

180. Ivi, 484d 4 - 5.

181. Ivi, 456a 4 - 6.

182. Ivi, 480a 1 - 2.

183. Ivi, 484c 3. Cfr. Irani 2017, pp. 71-72.

debole, τὸν κρείττω τοῦ ἡττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν¹⁸⁴, ma che di contro, il corrente funzionamento degli ordinamenti politici, per convenzione, νόμῳ, abbia corrotto questo dato naturale del campo politico, permettendo che siano i molti, cioè i deboli, a stabilire le leggi¹⁸⁵. La superiorità di cui parla Callicle come diritto di natura a comandare è di tipo morale. È la superiorità del più forte perché migliore, τὸν ἀμείνω, e del più capace. In questo senso la tesi di Callicle ha carattere normativo: contro l'ordinamento attuale, che rende più forti e in potere di comandare i più deboli moralmente, *dovrebbero* avere potere e comandare i migliori e i più capaci¹⁸⁶. Il bersaglio callicleo è con tutta evidenza l'ordinamento democratico. Callicle non si appiattisce sulla morale corrente, anzi la considera un travestimento¹⁸⁷ dei veri rapporti di forza naturali. Tuttavia egli salva la natura agonale del campo politico, entro la quale comunque anche la morale corrente si manifesta. Questo è il terreno sul quale far valere la vera δύναμις, quella del migliore, e riscattarla da quanto la corrompe negli ordinamenti vigenti. Callicle vuol rendere operativa una δύναμις naturale del campo politico, che già si manifesta tra gli animali e presso tutte le città e le famiglie degli uomini¹⁸⁸. Di questa δύναμις la retorica rappresenta il perfezionamento κατὰ τέχνην. Al contrario, la concezione relativa al campo politico rivendicata da Socrate attiva un'altra δύναμις del discorso, impotente nel primo. Così Callicle cerca di esaurire la parabola di disambiguazione già promossa da Socrate. Disambiguare la concezione del campo politico significa per Callicle restituire il campo politico alla sua dimensione di competizione naturale e in questa competizione insediare la propria concezione di una τέχνη con δύναμις. La sua principale preoccupazione è infatti quella di non esser costretto alla vergogna, come già successo a Gorgia e Polo, nell'accettare, per la logica degli argomenti di Socrate, credenze non proprie finendo per parlare contro sé stessi,

184. Pl. *Gorg.* 483d 4 - 5; 490a 6 - 8.

185. Ivi, 483b 4 - 5.

186. Kahn 1983, p. 100.

187. Shorey 1933, p. 136.

188. Pl. *Gorg.* 483d 3 - 4.

ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν¹⁸⁹. Ancora il *Gorgia* si conferma un dialogo in cui la contraddizione si presenta come costruito antilogico di concezioni inconciliabili¹⁹⁰. La posizione di Callicle avanza, come quella di Socrate, una pretesa di verità circa la definizione del campo politico¹⁹¹, interdicensi la possibilità di risoluzione dialettica tra le due istanze¹⁹², tra il campo politico agonale della politica corrente e quello della πολιτικὴ τέχνη indicata da Socrate. Callicle intende quindi difendere la δύναμις della retorica nella sua effettualità in quello che *naturalmente*, φύσει, è contemplato essere il campo del confronto politico, respingendo come contraria al senso comune e artificiosa, νόμῳ, tanto la caratterizzazione socratica di questo come ambito dell'εὐεξία ψυχῆς, quanto il suo corrente funzionamento secondo le leggi degli ordinamenti vigenti. Già Polo aveva suggerito che, per la sua contrarietà al senso comune, vi fossero le condizioni di un'auto-confutazione del discorso socratico. Per Polo come per Callicle il discorso valido è solo quello aderente al senso comune¹⁹³. Proprio qui Socrate sanciva la sua estraneità ai politici correnti, οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν¹⁹⁴. La πολιτικὴ τέχνη designa il versante opposto al campo dei politici correnti, τῶν πολιτικῶν. Allora, nella prospettiva di Callicle, seguendo Polo, per non auto-confutarsi, bisogna assumere la validità della δύναμις che presiede al campo politico corrente; inoltre, mostrandosi più coerenti di Polo e per non incorrere nella vergogna dell'andar contro rispetto alle proprie credenze, bisogna rivendicare questa δύναμις nella sua piena operatività, anche alle condizioni svantaggiose degli ordinamenti correnti. Si spiega così come Callicle muova dalla contestazione degli ordinamenti correnti alla rivendicazione dell'impegno in questi¹⁹⁵: la vera δύναμις va fatta valere contro le leggi positive che invertono il senso della legge di

189. Ivi, 482d 4; 483a 1.

190. *Supra* 2.6.

191. Pl. *Gorg.* 484c 3.

192. Doyle 2006, pp. 96-97.

193. Pl. *Gorg.* 473e 4 - 6.

194. Ivi, 473e 6.

195. Stauffer 2006, p. 89.

natura, νόμος φύσεως, favorendo il prevalere dei deboli, οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρώποι¹⁹⁶, rispetto ai forti¹⁹⁷.

È su queste basi, allora, che Callicle contesta la pratica filosofica rivendicata da Socrate. Infatti, nella seconda parte del suo discorso (484c 3 - 486d 1), Callicle mostra come la filosofia manchi le cose più grandi proprio perché in via principale diserta l'agonalità del campo politico e in questo è irrimediabilmente superata dalla vera δύναμις che presiede universalmente agli affari politici. Essa anzi rovina persino i migliori. Infatti anche chi fosse capace e quindi forte per natura, dedicandosi alla filosofia diventerebbe necessariamente inesperto delle cose su cui invece occorre formarsi per essere uomini valenti, καλοὶ κάγαθοι¹⁹⁸. La filosofia è pratica minoritaria perché non assume la legge di natura del prevalere del più forte a partire dal rifiuto del campo politico nel quale essa potrebbe esprimersi. Questa legge, anche se nella forma negativa della sua regolazione in favore dei molti e dei più deboli, condiziona anche gli ordinamenti politici correnti ed è per questo che all'interno di questi, per Callicle, è opportuno competere per riaffermarla. La filosofia manca questo terreno di confronto sul quale affermare la vera δύναμις. Servendosi dei versi di Euripide Callicle indica i terreni di applicazione nei quali la filosofia fallisce: distinguersi nel mezzo delle città e nelle piazze¹⁹⁹, il produrre discorsi durante un dibattito in tribunale capaci di dire qualcosa di verosimile e convincente²⁰⁰. Praticando la filosofia si è incapaci di portare soccorso, βοηθεῖν, a sé stessi e ad altri e per questo la filosofia non merita né di esser qualificata come τέχνη, né a sua volta essa qualifica una vera vita, rinomata e con molti altri beni, βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ²⁰¹.

196. Pl. *Gorg.* 483b 5.

197. Ivi, 483e 3.

198. Ivi, 484c 8 - d2.

199. Ivi, 485d 5 - 6.

200. Ivi, 486a 1 - 3.

201. Ivi, 486b 5 - d 2.

2.13. La conversazione con Callicle: il gioco seduttivo del λόγος retorico e di quello filosofico

Callicle torna alle qualificazioni della retorica difese da Gorgia ed espressamente le misura in un campo politico definitivamente connotato come campo di scontro per l'affermazione personale nella πόλις sul perfezionamento delle proprie capacità. Era questo lo stesso contesto nel quale si agitava il desiderio confuso di Ippocrate nel *Protagora*. Confrontando allora le tesi di Callicle con quelle di Protagora si può rilevare che, come la πολιτική ἀρετή protagorea, la δύναμις calliclea rivendica di assicurare la salvezza politica ma, rivendicando lo statuto di τέχνη, rispetto alla πολιτική ἀρετή, essa avanza la pretesa di assicurare la salvezza politica come conseguenza di una salvezza guadagnata sul diritto naturale del più forte. Callicle in altri termini integra al campo politico lo statuto delle τέχναι prometeiche che per Protagora assicuravano una salvezza pre-politica²⁰². Protagora sostanzialmente sembra condividere con Callicle la stessa concezione agonale del campo politico ma ne difende il convenzionalismo che mitiga la legge di natura che lo ordina. Callicle, dal canto suo, coerentemente con le preoccupazioni di Protagora, condivide uno statuto della τέχνη indipendente dalla sua definizione sulla priorità del contenuto di conoscenza che veicolerebbe come μάθημα. Allora, sebbene ormai nel *Gorgia* anche nella prospettiva platonica la caratterizzazione della τέχνη sia estranea alla sua riduzione all'ἐπιστήμη, la δύναμις della τέχνη rivendicata da Callicle si distingue da quella rivendicata nella pratica filosofica socratica per l'oggetto al quale si rivolge. Proprio in questo si rinviene la radice del disprezzo callicleo nei confronti della filosofia. Il grande discorso di Callicle infatti segue il paragone socratico sui due amori. Callicle sa che le corrispondenze erotiche tracciate da Socrate rimandano a due giochi seduttivi distinti. C'è quello in cui correntemente la δύναμις del λόγος è catturata e che si adegua al mutare dei λόγοι, ricercandone il consenso come segno di un convincimento che procura piacere. Callicle è pre-

202. Cfr. *supra* 1.10.

da di questo amore che è il suo amore per la politica corrente dove il piacere è identificato con il bene²⁰³. C'è poi il gioco seduttivo della filosofia, quello in cui la δύναμις del λόγος di Socrate vuole solo quanto attraverso i λόγοι è indicato come ciò che procura l'εὐεξία ψυχῆς. Esso non è appagato dal piacere di prevalere sugli altri. Questo si configura anzi come un bene apparente. Al contrario, si tratta di prevalere su sé stessi, comandando i piaceri e i desideri che si hanno in sé e che compiaccono l'anima. Nella prospettiva socratica questa inizia a configurarsi come condizione di accesso a un campo politico:

T.14. «So. – Intendo, se ciascuno, come individuo, comandi sé stesso; oppure questo – che uno comandi sé stesso – non è affatto necessario, mentre lo è che comandi gli altri.

Go. – Cosa intendi per “comandi sé stesso”?

So. Nulla di complicato, bensì ciò che intendono i più: che uno sia temperante [σώφρονα] e padrone di sé, che comandi i piaceri e i desideri che ha in sé».

(*Gorg.* 491d 8 - e 1)²⁰⁴

Il convincimento della δύναμις del λόγος non procura più il piacere del prevalere sugli altri ma sancisce il prevalere su sé stessi in vista del bene. Come nel *Protagora* la reazione alla posizione etica simonidea, che contemplava una condizione di sopraffazione rispetto alle passioni, sosteneva la riduzione della virtù a contenuto razionale²⁰⁵, così qui nel *Gorgia* la reazione agli impulsi che travolgono l'anima si radica nel volere il bene dell'anima stessa. Socrate pone lo stesso problema di governo del sé ma, come osserva Dorion, nel *Gorgia* la soluzione intellettualistica del *Protagora* non è più operante in quanto inizia a configurarsi un conflitto intrapsichico testimoniato da una

203. Pl. *Gorg.* 494c 2 - 499e 6.

204. “Σω. – ἔνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα: ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων;

Καλ. – πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις;

Σω. – οὐδὲν ποικίλον ἄλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ”. Trad. it. Zucca 2023.

205. Cfr. *supra*. 1.14.

prima tematizzazione dell'ἐγκράτεια²⁰⁶. In questo modo vengono poste le basi di quella guerra civile del sé²⁰⁷ a fondamento del processo di ripolitizzazione della πόλις che maturerà nel quarto libro della *Repubblica*. Questo è però uno sviluppo successivo della traiettoria inaugurata nel *Gorgia*. Infatti nel *Gorgia* non si ha ancora un modello tripartito dell'anima, come nella *Repubblica*, né si può concedere, come invece sostiene Dorion, che si alluda a un modello bipartito di anima. Per il Platone del *Gorgia* il riferimento al bene come τέλος unico dell'anima autorizza solo un conflitto tra i piaceri, come beni apparenti per l'anima, e l'ottimo che solo realizza la buona condizione dell'anima. Questo principio è saldamente conservato per tutto il *Gorgia* ed esclude la presenza nell'anima di desideri irrazionali non riferiti al bene. La temperanza, σωφροσύνη, [T.13] distingue dunque qui solo tra beni apparenti e vero bene e non tra desideri irrazionali indipendenti dal riferimento al bene e desideri effettivamente diretti al bene²⁰⁸. Per questa stessa ragione la σωφροσύνη non è accostabile alla μετρητικὴ τέχνη del *Protagora*²⁰⁹, la quale, controllando i piaceri su uno schema pratico, rappresentava la preconditione per il conseguimento della virtù nella forma dell'ἐπιστήμη²¹⁰. Nel *Gorgia*, si è visto, si guadagna uno statuto della τέχνη indipendente dalla possibilità di ospitare un contenuto di conoscenza. Se la τέχνη si qualifica principalmente per il suo riferimento al bene, allora nel *Gorgia* anche quella che sembra configurarsi come una critica dell'edonismo diretta contro Callicle è più appropriatamente da considerarsi come una ripresa della distinzione tra riferimento effettivo al bene e le forme simulacrali di riferimento a esso. Su questa stessa distinzione corre anche la linea che separa ciò che Socrate indica come vera politica e il campo politico agonale callicleo. Occorre soffermarsi dunque sul criterio che permette a Socrate di individuare nell'anima un cam-

206. Dorion 2012.

207. Pl. *Resp.* IV, 440e 5.

208. Dorion 2012, p. 49.

209. Berman 1991.

210. Sul fatto che nel *Gorgia* rispetto al *Protagora* si abbandoni il riferimento al piacere è già chiaro Hackforth 1928, p. 42.

po politico. L'amore per la filosofia di Socrate designa la seduzione dell'anima come un campo di politicITÀ nuovo e diverso rispetto al campo agonale della politica difeso da Callicle.

2.14. La conversazione con Callicle: la ricerca di una vera retorica

È sulla ripresa della distinzione tra *τέχνη* e *ἐμπειρία* che Socrate giustifica e difende un campo politico riferito all'ottimo dell'anima, non al suo compiacimento, e per questo distinto da quello corrente difeso da Callicle. Quale tipo di *λόγος* opera in questo campo e perché si configura come una *τέχνη*? È questo il tema della seconda parte della conversazione con Callicle (499e 9 - 521a 9).

Proprio come Polo aveva concordato sul principio che tutti vogliamo le cose buone, *τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα*²¹¹, così Socrate conduce anche Callicle a concordare sul fatto che il bene costituisce la fine di tutte le azioni, *τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν*²¹². Questa premessa nella confutazione di Polo permetteva a Socrate di concludere che seguire la soddisfazione del piacere nel fare ciò che a uno pare raggiungeva solo un bene apparente e non il vero bene²¹³. Posto dunque che *τὸ ἀγαθόν* è *τέλος* dell'agire, Socrate allora ottiene da Callicle l'ammissione del fatto che occorre riferirsi a qualcuno di competente, *τεχνικός*, per selezionare quali tra i piaceri siano buoni e quali siano cattivi²¹⁴. Poche righe dopo, con la ripresa della partizione tra *τέχνη* e *ἐμπειρία*, si conferma come la distinzione tra piaceri buoni e cattivi si risolve nella distinzione tra vero bene e bene apparente. Pertanto, poiché il *τεχνικός* dispone di una *τέχνη*, risulta che il *τεχνικός* in questione sia una figura competente nell'acquisizione del bene. La ripresa dello schema che distingue *τέχνη* e *ἐμπειρία* non dice chi sia il *τεχνικός* ma come la *τέχνη* si contrappone all'*ἐμπειρία*, così

211. Pl. *Gorg.* 468c 5.

212. Ivi, 499e 9 - 10.

213. Cfr. *supra* 2.10.

214. Pl. *Gorg.* 500a 4 - 6.

egli si colloca, nella sua condotta di vita, in un campo contrapposto a quello promosso da Callicle. Questo campo alternativo coinciderebbe con il modo di vita filosofico. Così dice Socrate:

T.15. «Ora, richiamiamo di nuovo alla memoria le cose che mi ero trovato a dire a Polo e Gorgia. Dicevo infatti, se ben ricordi, che certe attività mirano al piacere, e sono disposte esclusivamente verso quello, mentre ignorano cosa siano il meglio e il peggio, invece certe altre, hanno cognizione di cosa siano il bene e il male; avevo poi collocato da una parte la pratica empirica – bada: non la tecnica! – della culinaria fra quelle concernenti i piaceri, dall'altra la tecnica medica fra quelle concernenti i beni. E per Zeus Filio, Callicle, non credere di doverti prendere gioco di me, non darmi risposte a caso che non rispondano alle tue opinioni, e, daccapo, non prendere le cose che ti dico come se fossi io a star giocando. Vedi bene, infatti, che i nostri discorsi vertono su qualcosa che un uomo dotato anche solo di un minimo di intelletto prenderebbe sul serio più di ogni altra cosa al mondo, vertono cioè su quale sia il modo in cui si deve vivere – quello verso cui mi incoraggi tu, consistente nel realizzare quelle cose che si addicono al vero uomo: parlare al popolo, esercitare la retorica ed essere attivi nella politica in quel modo in cui lo siete voi ora, oppure questo modo proprio della vita condotta nella filosofia – e vertono su cosa mai sia ciò in cui differiscono quest'ultimo da quello».

(*Gorg.* 500a 8 - c 9)²¹⁵

A governare il discrimine tra due campi politici, quello corrente e quello indicato da Socrate stesso, torna a essere il principio che

215. “ἀναμνησθῶμεν δὴ ὧν αὐτὸς ἐγὼ πρὸς Πῶλον καὶ Γοργίαν ἐτύχαλον λέγων. ἔλεγον γὰρ αὐτῷ, εἰ μνημονεύεις, [500β] ὅτι εἶεν παρασκευαίαι αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσαι, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ δὲ γυγνώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν: καὶ ἐτίθην τῶν μὲν περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην. καὶ πρὸς Φιλίου, ὦ Καλλίικλει, μήτε αὐτὸς οἶου δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχης παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου, μήτ' [500ξ] αὐτὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος: ὁρᾶς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσὶν οἱ λόγοι, οὐ τί ἂν μάλλον σπουδάσειε τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ θυτὸν παρακαλεῖς ἐμὲ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκούντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ἡμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ ἐπὶ τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων.” Trad. it. Zucca 2023.

aveva prodotto la definizione della retorica rivendicata da Gorgia e Polo come simulacro di una parte della politica: il riferimento al bene. È conseguente allora ci sia una ripresa della discussione sulla retorica (500d 6 - 503a 3) per squalificare il campo politico agonale rivendicato da Callicle sulla base della squalifica del tipo di λόγος che in essa opera. Infatti, sul principio che articola la distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία [T.15], le tesi di Callicle sulla δύναμις politica sono ricondotte alla definizione di retorica come simulacro di una parte della politica. Ormai, da quando Gorgia ha ripreso la parola per incoraggiarlo a rispondere a Socrate²¹⁶, Callicle si trova impossibilitato a presentare un contenuto positivo delle proprie posizioni. Callicle diventa prigioniero impotente delle argomentazioni del suo interlocutore tanto che il discorso di Socrate sembra da qui in avanti rivolgersi non tanto a lui quanto ai lettori del dialogo²¹⁷. A questo punto si ha nel dialogo una cesura definitiva. La retorica corrente è definitivamente rigettata²¹⁸, sia in riferimento alla definizione già fornita di essa come simulacro di una parte della politica, sia, nel contesto della conversazione con Callicle, in riferimento alla possibilità di essere la δύναμις di un λόγος sufficiente a operare nel campo politico autenticamente inteso: rivolto all'ottimo, mirando a far diventare quanto più possibile migliori i cittadini attraverso i propri discorsi²¹⁹. La condanna della retorica corrente respinge il campo della politica agonale nel quale opera ma non qualifica ancora il tipo di λόγος che sarebbe da attribuire al τεχνικός e che opererebbe nel campo politico contrapposto, coincidente con il modo di vita filosofico. È a questo punto che Socrate avanza la possibilità che ci sia una duplicità della retorica. Da un lato la retorica corrente, καλουμένη ῥητορικὴ²²⁰, già respinta, e dall'altro una vera retorica, ἀληθινὴ ῥητορικὴ²²¹. Ci si interroga cioè se ci sia

216. Pl. *Gorg.* 497b 5 - 10. Come già successo nella prima conversazione (458d 7 - e 2) Gorgia si espone per "salvare il dialogo".

217. Kahn 1983, p. 104.

218. Pl. *Gorg.* 502d 5-8.

219. Ivi, 502e 3-5.

220. Ivi, 448d 10.

221. Ivi, 517a 6.

un λόγος duplice, εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν²²², che a seconda del suo operare, in vista dell'ottimo o del bene solo apparente dell'anima, descriva due campi politici distinti. Questa ambivalenza della retorica si iscrive nell'ambiguità con la quale per tutto il dialogo Socrate si è rapportato alla nozione di retorica lasciando che questa ospitasse senza contraddizione, per farle avanzare una sull'altra, due forme del rapporto tra λόγος e persuasione. La transizione dall'ambiguità all'ambivalenza comporta qui però la difesa di una sola forma del rapporto tra λόγος e δύναμις persuasiva, quella che mira all'ottimo dell'anima. Si tratta allora di stabilire se, una volta escluse le pretese della retorica corrente, squalificata come τέχνη, ci sia forse un'altra retorica in forma di τέχνη, corretta²²³, nobile²²⁴ e finanche filosofica²²⁵.

Ma perché Socrate parla di "retorica"? Fino a che punto si spinge infatti l'ambivalenza? Una volta rigettata la retorica corrente quanto la ricerca socratica di una δύναμις persuasiva del λόγος in forma di τέχνη può ancora essere considerata retorica o quanto piuttosto inizia a indicare qualcos'altro che si associa a quello che, come già si è visto nel *Fedro*, diventerà ἔτυμος τέχνη del discorso²²⁶? In altri termini: può ancora esserci una τέχνη retorica e se sì si tratta della stessa filosofia o no?

Quanto al primo interrogativo Roochnik nega che la retorica possa essere una τέχνη perché non è a suo avviso sostenibile l'articolazione di una conoscenza morale nella forma di una τέχνη²²⁷. Ne consegue che il tentativo di ricercare una vera ῥητορική τέχνη che miri all'ottimo dell'anima è destinata a fallire perché l'ottimo dell'anima non è riducibile a un contenuto di conoscenza realizzabile attraverso una τέχνη che opera su un'anima passiva. Per Roochnik infatti, come già visto, non esiste una τέχνη moralmente orientata²²⁸. La

222. Ivi, 503a 4.

223. Newell 2000, p. 28.

224. Stauffer 2006.

225. McCoy 2007, pp. 85-110.

226. Cfr. *supra* 2. 6.

227. Roochnik 1996, pp. 207-211.

228. Cfr. *supra* 2. 9.

vera retorica dunque non c'è perché non c'è una retorica in forma di τέχνη. Roochnik, infatti, ritiene che Socrate nel ricercare una τέχνη politica attraverso la vera retorica si riferisca ancora a un modello tradizionale di τέχνη come forma rigorosa di conoscenza con un suo proprio oggetto, rispetto al quale però il riferirsi al bene da parte dell'anima sarebbe estraneo. Eppure nel *Gorgia* la possibilità della duplicità della retorica riposa proprio sull'ambivalenza della nozione di τέχνη. Come visto, dalla conversazione con Polo, Platone incontra il limite della formulazione della τέχνη operante nel *Protagora* come forma che ospita un contenuto epistemico. Essa inizia infatti a indicare una nozione nella quale la δύναμις della τέχνη si esprime come riferimento, βούλησις, al bene²²⁹. In rapporto a quest'ultima caratterizzazione può allora essere fatta salva l'ipotesi di una vera retorica in forma di τέχνη, intendendo con essa la δύναμις del λόγος con riferimento all'ottimo dell'anima e attraverso la quale nella sua condotta di vita l'anima si orienta. Se resta la condanna della retorica corrente, la riformulazione platonica della concezione della τέχνη nel *Gorgia* abilita a concepire la δύναμις del λόγος come capacità di riferirsi alla cosa stessa del discorso, l'ottimo dell'anima. È dietro questa condizione che Socrate può ipotizzare una vera retorica contro quella corrente e che si avvale del nome di retorica per la δύναμις persuasiva del suo λόγος.

Certamente però questa forma di retorica si installerebbe nell'ambito della πολιτική τέχνη. Infatti il criterio che per Socrate autorizza il riconoscimento di una vera retorica è ancora quello che permetteva di articolare la distinzione tra τέχνη e ἐμπειρία. Infatti una vera retorica sarebbe espressamente rivolta a render quanto migliori possibili, βελτίσται, le anime dei cittadini²³⁰ e pertanto, per il fatto di mirare all'ottimo, τό βελτίστον, non può che essere una τέχνη che vuole, βούλησις, ἡ εὐεξία ψυχῆς. Una retorica siffatta si iscrive nell'ambito della τέχνη politica rispetto alla quale la retorica corrente risultava essere una ἐμπειρία simulacrale della sua parte relativa al conseguimen-

229. Cfr. *supra* 2. 10.

230. Pl. *Gorg.* 503a 6 - 9.

to della giustizia nell'anima²³¹. Infatti si rintracciano pure nei requisiti richiesti alla vera retorica le due parti della πολιτική τέχνη: render migliori gli uomini, cioè mirare all'ottimo, consegue dalla regolarità, τάξις, e dall'ordine, κόσμος, nell'anima, cioè ciò che è legale, τό νομίμον, e ciò che è legge, νόμος, nell'anima, le quali generano le virtù della giustizia, δικαιοσύνη, e della temperanza, σωφροσύνη²³². La temperanza, come capacità di distinguere tra vero bene e bene apparente [T.14], si affianca alla giustizia, integrandosi e aggiornando lo schema delle parti della πολιτική τέχνη esposto nella conversazione con Polo. Così si ha il buon retore come τεχνικός, l'esperto indicato in precedenza²³³ e che si collocava nella sua condotta di vita in un campo politico alternativo a quello promosso da Callicle e che rappresenterebbe l'uomo politico ideale²³⁴. A questo punto però si ha un punto di arresto importante. Socrate, infatti, conclude l'indagine sul τεχνικός di una vera retorica constatando che questa figura ideale non è mai esistita²³⁵.

Questa conclusione aiuta a comprendere a quali condizioni si può sostenere che l'ipotesi della vera retorica coincida con stessa filosofia e in cosa se ne distanzi.

2.15. La conversazione con Callicle: lo statuto della vera retorica e la πολιτική τέχνη

Cosa comporta la constatazione che la vera retorica non sia mai stata realizzata? Socrate esprime un giudizio di condanna nei confronti del campo politico attuale e dell'ordinamento democratico perché non ospita un λόγος rivolto all'ottimo. Qui la δύναμις del λόγος come persuasione, risulta un bene apparente che conferisce potere senza render migliore l'anima né del retore né dei cittadini²³⁶. Per questo

231. Cfr. *supra* 2. 8.

232. Pl. *Gorg.* 504d 1 - 3.

233. Ivi, 500 a 5 - 6.

234. Ivi, 503 a 4 - 9. Dodds 1959, p. 330.

235. Ivi, 503a 4 - 517a 7.

236. Sørensen 2016, p. 60.

il campo politico stesso dell'ordinamento democratico è un campo politico simulacrale. La vera retorica indica la δύναμις di un λόγος in forma di τέχνη orientata all'ottimo dell'anima. Essa è certo possibile ma è inoperante nel campo politico agonale poiché questo resta un ambito simulacrale rispetto al vero ambito politico, la πολιτική τέχνη, rivolto a produrre piacere e non l'ottimo dell'anima.

La vera retorica, allora, proprio in quanto retorica, non solo non c'è mai stata ma nemmeno potrebbe esser mai realizzata alle condizioni della politica corrente. Socrate, infatti, attraverso la ricerca di una vera retorica sta sconfessando il campo politico agonale, quello delle forme simulacrali, per salvare la possibilità di una vera politica dell'anima, cioè rivolta alla realizzazione dell'ottimo per l'anima. Questa necessariamente, però, si articola su un altro campo, quello della vera politica, la πολιτική τέχνη. In questo senso, dunque, l'ipotesi della vera retorica è ciò che *falsifica*²³⁷ la pretesa dei politici correnti, in quanto si servono di una δύναμις del λόγος senza riferimento all'ottimo dell'anima, di essere dei veri politici. Al contempo, come contrassegno che falsifica una pretesa impropria, la vera retorica indica l'esigenza di un λόγος con queste caratteristiche, una τέχνη con un suo ambito di applicazione, la πολιτική τέχνη, nel quale insistono i valori alternativi a quelli dell'ambito corrente dell'agire politico.

Tuttavia, se Socrate squalifica l'ordinamento politico democratico non rinuncia alla possibilità di un ordine politico orientato alla realizzazione del bene dell'anima nel quale opera la δύναμις di un λόγος in forma di τέχνη. Dunque la ripresa dello schema impiegato con Polo per distinguere tra τέχνη e ἐμπειρία sembra in tutto ricondurre l'ipotesi di una vera retorica all'ambito della πολιτική τέχνη²³⁸ come campo politico non agonale ma orientato alla realizzazione dell'ottimo dell'anima. Ma nell'ambito della πολιτική τέχνη la vera retorica sarebbe ancora retorica? Cioè la partizione tra campo politico corrente e il campo autentico indicato da Socrate determina in quest'ultimo anche la coincidenza tra la δύναμις di un λόγος in forma

237. Pl. *Gorg.* 519b 2 - c 2.

238. Nichols 1998, pp. 19-24.

di τέχνη che è ancora retorica, anche se vera retorica, e la filosofia stessa? Socrate, infatti, identificava il modo di vita filosofico come modo di vita, τρόπος ζωής, opportuno e contrapposto a quello verso il quale Callicle lo sospingeva [T.15]. Quindi, se il τεχνικός, in quanto buon retore, è tale perché nella δύναμις del suo λόγος si rivolge all'ottimo dell'anima, egli è anche filosofo?

La risposta alla questione va impostata sulla seguente distinzione: c'è una forma del rapporto tra λόγος e ciò a cui si rivolge, πρὸς τὸ πρᾶγμα, come cosa stessa del discorso e c'è l'ambito in cui questa relazione al discorso trova applicazione. Sotto il primo profilo la filosofia e la buona retorica, astrattamente, coincidono: la δύναμις del λόγος di entrambe mira all'ottimo dell'anima in forma di τέχνη. Sotto il secondo profilo, la vera retorica è possibile ma necessariamente inoperante alle condizioni della politica corrente, mentre, alle condizioni della vera politica, la πολιτική τέχνη, la vera retorica è pienamente operante pur non potendo più essere retorica ma qualificandosi come condotta filosofica. Nella πολιτική τέχνη, si realizza la δύναμις di un λόγος in forma di τέχνη orientata all'ottimo dell'anima. Questa però, accedendo alla dimensione autentica della politica avente per esclusivo riferimento l'ottimo dell'anima, perde le caratteristiche stessa della retorica, quelle rigettate in quanto pratica adulatoria, e perde anche la caratteristica della vera retorica, cioè il suo qualificarsi negativamente, nella sua possibilità ma inoperatività, rispetto all'ambito politico corrente. Nella δύναμις di un λόγος in forma di τέχνη orientata all'ottimo dell'anima alle condizioni della πολιτική τέχνη si ha la pratica e il modo di vita filosofico. Da qui il disprezzo di Callicle: la filosofia è necessariamente estranea alle abitudini comuni e per questo impotente nell'ambito politico corrente²³⁹.

Si parla allora di vera retorica ancora con riferimento polemico nei confronti di un ambito simulacrale rispetto alla vera politica. Ma nell'ambito della vera politica, la πολιτική τέχνη, ciò che prima si indicava come vera retorica coincide con la stessa filosofia poiché non può esserci retorica, nel senso di pratica adulatoria e di riferimento

239. Pl. *Gorg.* 482c 3 - 486d 1. Cfr. *supra* 2. 12.

a una dimensione simulacrale del vero, nell'ambito della πολιτικὴ τέχνη.

È in questo senso che si spiega la posizione di Jamie Dow²⁴⁰ in un recente contributo. Dow sostiene infatti che la vera retorica ricercata da Socrate non vada assimilata a una forma di oratoria pubblica. In essa non si indicherebbe più una forma di retorica ma il riscatto della pratica dialogica filosofica. Questo è sostenibile a condizione di considerare la retorica, e quindi anche la possibilità della vera retorica, con riferimento all'ambito delle attività simulacrali rispetto a ciò che per Socrate è l'autentica politica. Difatti la ricerca della vera retorica si risolve nella constatazione che non ci sia mai stato un τεχνικός di questa retorica proprio perché la retorica in quanto tale, nella prospettiva socratica, opererebbe sempre in un campo politico indipendente dal riferimento all'ottimo dell'anima. Si spiega così anche la posizione di Stauffer²⁴¹ per il quale in ultimo l'ipotesi della vera retorica dipenderebbe dalla nozione di retorica come pratica adulatoria, avanzando una forma positiva di adulazione al fine di soccorrere l'uomo politico, anche il vero politico, cioè il filosofo, ma fallendo in questo proposito. Tuttavia, se si scompone la nozione di retorica, si ha da un lato la retorica corrente condannata da Socrate come simulacro di una parte della politica, nel quale la δύναμις del λόγος opera indipendente dal riferimento all'ottimo dell'anima, e dall'altro la possibilità di un λόγος la cui δύναμις è una τέχνη che mira solo all'ottimo dell'anima.

È allora su queste condizioni che Socrate può infine rivendicare di essere l'unico a praticare davvero la politica. Impegnandosi esclusivamente nell'ambito della πολιτικὴ τέχνη egli pratica la vera politica e anzi risulta impotente nell'altro campo, quello simulacrale dove ha potere un λόγος che prevale nelle assemblee o nei tribunali.

T.16. «Ritengo di essere tra i pochi Ateniesi, per non dire l'unico, a impegnarsi nella tecnica davvero politica [ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς

240. Dow 2024.

241. Stauffer 2006.

πολιτικῇ τέχνῃ], nonché il solo dei contemporanei a praticare la politica [πράττειν τὰ πολιτικά]. E questo perché, infatti, non è in vista del compiacimento che faccio i discorsi che ogni volta faccio, bensì in vista dell'ottimo, – non in vista del massimamente piacevole – e dal momento che non voglio praticare queste sottigliezze che tu esorti a praticare, non saprò cosa dire in tribunale».

(*Gorg.* 521d 6 - e 2)²⁴²

L'esclusione di una δύναμις del λόγος senza riferimento all'ottimo dell'anima promuove un'altra forma di λόγος e quando questo si iscrive alla condotta di vita deliberatamente praticata nell'ambito della vera politica si identifica con la filosofia. Questa infatti è una τέχνη che nella sua δύναμις vuole solo quanto attraverso i λόγοι è indicato come ciò che procura l'εὐεξία ψυχῆς. Infatti la filosofia, l'amore che Socrate coltiva assieme all'amore per Alcibiade, come attività si installa nella partizione tra τέχνη e ἐμπειρία dalla parte delle τέχναι riferite al bene dell'anima [T.15]. Come già visto, la filosofia indica infatti nel suo λόγος sempre la stessa cosa: l'ottimo dell'anima. Chi pratica la filosofia ne dà ragione poiché tiene lo sguardo fisso su quel qualcosa. Infatti questa era questa una prerogativa del τεχνικός ricercato sotto la specie della vera retorica, cioè l'uomo buono che parla in vista dell'ottimo con lo sguardo fisso su qualcosa, ἀποβλέπων πρὸς τι²⁴³. Il τεχνικός, tenendo fermo il riferimento all'ottimo come solo campo legittimo di politicITÀ, diventa il filosofo stesso. È proprio nel rapporto tra quanto si vuole, la cosa stessa indicata del discorso, e il modo pratico di averlo attraverso il λόγος, che si configura allora un modo di vita contrassegnato da un certo ordine. Infatti, il modo di vita filosofico vuole il discorso stabile che indica l'ottimo dell'anima e al contempo, il suo renderne ragione, passa pur sempre per i λόγοι che mutano. D'altra parte, Socrate ama non solo la filosofia ma an-

242. “οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν: ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐδὲ λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἅ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ.” Trad. it. Zucca 2023.

243. Pl. *Gorg.* 503d 7 - e 1.

che l'instabile Alcibiade. Un modo di vita si orienta transitando per la mutevolezza dei discorsi ma con riferimento a un fine.

L'intellettualismo etico che governava la ricerca socratica nel *Protagora* e che riposava sull'equazione τέχνη, ἐπιστήμη e ἀρετή non trova nel *Gorgia* alternative ai punti di arresto aporetici. La ricerca di un λόγος in forma di τέχνη incontra nuove difficoltà nel tentativo della sua riduzione a ἐπιστήμη. Il campo dell'anima, sul cui controllo insiste anche la retorica nell'ambito degli affari politici, è soggetto infatti a spinte centrifughe, come il piacere, non coincidenti con la realizzazione del suo bene. Il tentativo stesso di identificare questo bene come oggetto di un'ἐπιστήμη non si risolve positivamente. Le forze divergenti che attraversano l'anima non consentono di ridurre il desiderio alla volontà e la volontà a un principio di ragione appropriabile in un contenuto di conoscenza attorno alla virtù e al quale ricondurre quindi la proposta di un sapere politico associato alla giustizia. Questo problema sarà sotto esame nella *Repubblica* dove si tematizzerà una politica dei conflitti dell'anima. Nel *Gorgia* invece è un rivolgimento interno alla considerazione della struttura della τέχνη a fornire una parziale soluzione del rapporto tra λόγος e virtù dell'anima. Nella ricerca della virtù attraverso un λόγος organizzato nella sequenza ἐπιστήμη, δύναμις, τέχνη si sostituisce la sequenza βούλησις, δύναμις, τέχνη. Nel *Gorgia* cade la difesa di una conoscenza costruita sul modello delle τέχναι ma attraverso la τέχνη si rinviene l'accesso autentico a quanto cercato nel λόγος. La τέχνη è il contrassegno della condizione che persegue la verità nel discorso. Così, con riferimento all'anima e al suo bene, non si tratta di guadagnare il bene come contenuto di conoscenza, ma prioritariamente di identificare il riferimento a esso attraverso la δύναμις del discorso. Nel *Gorgia* si scopre una dimensione politica da contrapporre a quella corrente: la πολιτική τέχνη. Essa ospita un λόγος dell'anima dischiuso dalla relazione all'ottimo. È questa la cosa stessa alla quale il discorso vero si rivolge e al contempo comporta una forma del rapporto al vero, cioè la filosofia. L'implicazione tra riferimento al vero del

discorso e la forma del discorso che lo indica stabilisce una continuità tra forma di vita e relazione al vero: il modo di vita filosofico.

Cosa significa però rendere operativo l'ambito della *πολιτικὴ τέχνη* e come deve funzionare effettivamente, in tale ambito, il discorso filosofico per poter realizzare come modo di vita la virtù autenticamente politica? Per rispondere a questi interrogativi è necessario rivolgersi al tardo Platone dove il riferimento del discorso al vero e la forma del discorso che lo indica si caratterizzano nei termini della dialettica.

Parte III

L'Eutidemo

Nel *Gorgia* si stravolge la concezione di τέχνη che nel *Protagora* guidava la ricerca di una virtù politica insegnabile. Questo comporta la riformulazione stessa della ricerca. Perché con verità si acceda all'ambito politico si impone una diversa relazione tra il λόγος e ciò a cui esso si rivolge e il modo in cui ci si rivolge. La filosofia è questa erotica del discorso. L'oggetto del desiderio, pur stabile, non è per questo disponibile. Occorre rivolgersi a esso correttamente nel λόγος e attraverso il λόγος. C'è dunque bisogno di una τέχνη del λόγος filosofico che correttamente acceda al proprio oggetto. Qui il campo della vera politica, la πολιτική τέχνη del *Gorgia*.

Tuttavia, l'accesso alla cosa stessa del discorso filosofico non è la sua conoscenza. D'altra parte, proprio nel *Gorgia* Socrate cerca di preservare la δύναμις del λόγος, cioè il potere di persuasione del discorso, assicurandolo alla forma τέχνη, la quale rende ragione dell'oggetto al quale si riferisce perché è in un rapporto di verità con questo. Possedere la ragione di una cosa, ἔχει λόγον, non è averne conoscenza, ἐπιστήμη. Questa appartiene, come competenza, ancora alla nozione di τέχνη contestata a *Gorgia*. Per questa ragione la filosofia, nell'essere la forma di vita che accede alla πολιτική τέχνη, resta inassimilabile allo stesso modello di conoscenza veicolato attraverso le τέχναι ordinarie. Questo è un aspetto apparentemente già chiaro alla fine del *Protagora*: non c'è possesso della virtù politica nella forma dell'ἐπιστήμη.

Per determinare come il discorso filosofico, in quanto discorso in forma di τέχνη, si riferisca al vero, abilitando così all'ambito della

vera virtù politica come condizione di vita, occorre tornare al rapporto tra τέχνη e λόγος e al rapporto tra λόγος e ciò che esso ha in oggetto, la cosa stessa del discorso, nella sua diversità dall'ἐπιστήμη come oggetto di una τέχνη ordinariamente intesa. La pretesa di tecnicità del discorso filosofico che fa capolino nel *Gorgia* resta infatti nel suo oggetto ancora confusa con una competenza qualsiasi. Nell'*Eutidemo*, in particolare nelle cosiddette “sezioni socratiche”, sono affrontate le condizioni di compatibilità del discorso filosofico con la forma τέχνη. In questo dialogo la nozione di πολιτικὴ τέχνη rappresenta una soglia: in essa si esaurisce la possibilità di descrivere lo statuto della filosofia attraverso il modello delle τέχναι ordinarie e al contempo indica la necessità di inscrivere in una τέχνη autentica e direttiva.

3.1. L'introduzione al dialogo (271a - 272d)

L'*Eutidemo* è un dialogo sulla filosofia, sul modo di rivolgersi alla filosofia e sul modo della filosofia di essere in rapporto con il proprio oggetto. Questi elementi, per la particolare struttura del dialogo, tra le più articolate nella produzione letteraria di Platone, sono guadagnati nello svolgimento drammatico¹. Nei tentativi di produrre un'esortazione alla filosofia si è iniziati come lettori alla cosa della filosofia. Per questa ragione i temi della formazione dei giovani e della disciplina del discorso che forma i giovani hanno ampia rilevanza nell'*Eutidemo*. Essi costituiscono l'ossatura narrativa del dialogo imparentandolo strettamente al *Protagora* e al *Gorgia*.

Per quanto riguarda la struttura del dialogo, nell'*Eutidemo* si trovano due sequenze dialogate tra Socrate e Critone (271a-272d e 304b-307c) che incorniciano una lunga sequenza narrata da Socrate (272e-304c). Nella sua sequenza narrata l'*Eutidemo* ospita cinque personaggi: Socrate, il giovane Clinia e il suo amante Ctesippo, i due

1. Palpacelli 2017.

fratelli Eutidemo e Dionisodoro, due eristi. La sequenza narrata viene aperta da un prologo (272e-275d) al quale seguono tre sezioni eristiche intervallate da due sezioni socratiche. Nella prima delle sezioni eristiche (275d-278e) i due fratelli si confrontano con Clinia, nella seconda (282d-288d) con Ctesippo, nella terza (293a-304c) con Socrate. Le due sezioni socratiche (278e-282d e 288d-293a) vedono il confronto esclusivo tra Socrate e Clinia.

Nella sezione introduttiva (271a-272d) Socrate riporta a Critone del suo incontro al Liceo avvenuto il giorno prima con due sofisti, Eutidemo e il fratello Dionisodoro. I due frequentano Atene ma non sono Ateniesi. I fratelli sono una specie particolare di sofisti. Socrate spende per loro lodi sospette, apparentemente intrise di ironia. Questa ironia però tradisce il riconoscimento del fatto che i due sofisti, trattando di un rapporto al λόγος con fini paideutici, maneggiano, nell'opinione di Socrate, una materia delicata. Se l'ironia può denunciare la svalutazione dell'educazione impartita dai due sofisti al contempo impegna in un suo esame attento², poiché di come si educi nel λόγος ne va anche del rapporto tra λόγος e ciò a cui esso si rivolge.

Riferisce Socrate a Critone che i due fratelli, inizialmente specializzati nella lotta corpo a corpo, hanno recentemente esteso questa loro abilità alla capacità di lottare su tutto, τούτω γάρ ἔστων κομιδῆ παμμάχω³. L'ambito al quale si estende la loro capacità è compreso nel campo dove nel *Gorgia* veniva rivendicata la δύναμις della retorica⁴, quello della politica corrente e in particolare la lotta nei tribunali condotta per mezzo di discorsi persuasivi⁵. Al contempo, sempre nel *Gorgia*, Socrate, rivendicando la πολιτικὴ τέχνη, si dichiarava completamente incapace di difendersi in quello stesso campo dove invece i due fratelli possono vantare la propria abilità⁶. La capacità sviluppata dai due fratelli è un modo di combattere nelle discussioni

2. Brancacci 2019, p. 32.

3. Pl. *Euthyd.* 271c 7.

4. Pl. *Gorg.* 486a 1-3.

5. Pl. *Euthyd.* 272a 1 - 4.

6. Pl. *Gorg.* 521d 6 - e 3.

confutando qualsiasi cosa si dica, vera o falsa che sia, ὁμοίως ἕαντε ψεῦδος ἕαντε ἀληθές ἦ, e prende il nome di eristica⁷.

Critone era presente al Liceo ma, per la gran calca degli spettatori che assisteva al dibattito, non ha potuto sentire nulla del dialogo che lì si è svolto. Non basta l'incontro con ciò che attrae, né, si vedrà, la sua esibizione. Solo una certa pratica del dialogo può introdurre a ciò che si cerca. Socrate dunque deve raccontare a Critone i fatti e gli argomenti svolti al Liceo: assieme a Clinia e al suo amante Ctesippo Socrate si è confrontato con i due sofisti per apprendere il loro sapere esaminandone l'insegnamento nell'interesse del giovane Clinia, cugino di Alcibiade. Per conto del giovane, Socrate cerca nei due un sapere capace di rendere Clinia quanto migliore possibile, βέλτιστον αὐτὸν γενέσθαι⁸. Questo proposito si sovrappone alla stessa preoccupazione di Critone che conclude il dialogo in riferimento all'educazione dei propri figli⁹. La conversazione con Critone, che apre e chiude il dialogo, assume significato, nel finale, sulla base delle corrispondenze erotiche con le quali si apre la scena nel Liceo raccontata da Socrate nel prologo alla conversazione vera e propria con i due sofisti. Tra Socrate e Clinia e tra i due fratelli e Clinia intercorre lo stesso rapporto di seduzione mediato dal rapporto al λόγος che già veniva descritto nel *Gorgia* quando Socrate denunciava i suoi due amori e quelli di Callicle. I fratelli che esibiscono il loro sapere passeggiando per la pista coperta della palestra si avvicinano a Socrate perché attirati da Clinia che nel frattempo lo ha raggiunto. Sedurre Clinia significa per loro, come per Callicle nel *Gorgia*, farsi amare per i propri λόγοι e amare attraverso di essi e il loro mutare. Anche Socrate desidera Clinia ma sedurlo per lui significa amarlo transitando per la filosofia, cioè sulla garanzia di un discorso stabile che lo renda quanto migliore possibile: cioè, come nel *Gorgia*, migliore nell'anima¹⁰.

C'è dunque, come nel *Protagora*, la preoccupazione per l'educazione di un giovane, Clinia in vece di Ippocrate, e la verifica del sape-

7. Pl. *Euthyd.* 272a 9. Sull'eristica dell'*Eutidemo* cfr. Brancacci 2019.

8. Pl. *Euthyd.* 275a 8 - 9.

9. Ivi, 306d 2 - 307a 2.

10. Canto 1987, pp. 113-114.

re offertogli dal sofista, anzi da due sofisti, Eutidemo e Dionisodoro, in vece di Protagora¹¹. C'è anche, come nel *Gorgia*, nel confronto tra Socrate e Critone che apre e conclude il dialogo, la contestazione dell'autenticità del λόγος che opera nel campo politico corrente, quello di retori e logografi, e la valutazione della sua collocazione nei confronti del λόγος filosofico. Per la sua struttura l'*Eutidemo* ospita queste due linee problematiche in due sequenze interrelate, contenute l'una nell'altra, che confluiscono entrambe nel medesimo tentativo di marcare la distanza tra il rapporto alla cosa del discorso amministrato dai due sofisti e quello nel quale la filosofia cerca di iscriversi. La ricerca della specifica disciplina del λόγος propria della filosofia ripresenta la questione della πολιτική τέχνη come soglia tra il modo della filosofia di rivolgersi alle cose che sono e quello dell'eristica.

3.2. Quale σοφία per quale φιλοσοφία? (272e - 278e)

Il prologo narrato da Socrate stabilisce i termini inaugurali del dialogo: l'identificazione della sapienza, σοφία, effettivamente detenuta dai sofisti e la valutazione del suo impiego ai fini della formazione di Clinia. Attraverso domande e risposte rivolte al giovane i due eristi devono dar prova del loro sapere. La prova fornita dai due si misura attraverso una prova condotta su Clinia ma è Socrate a identificare i requisiti del tipo di sapienza da cui ci si aspetta derivi un vantaggio nel procurare la virtù al giovane. Così in ultimo c'è Socrate che mette alla prova una sua aspettativa circa la natura della sapienza, mettendo alla prova i due eristi i quali a loro volta mettono alla prova Clinia.

Circa la propria sapienza, i due fratelli rivendicano qualcosa di più di quanto Socrate presentava a Critone: non solo la capacità di lottare con i discorsi negli ambiti della politica corrente, come i tribunali, ma il possesso della virtù, ἀρετή e la capacità di trasmetterla

11. Sulla "linea protagorea" dell'*Eutidemo*, Friedländer 2004, pp. 594-598.

meglio e più velocemente di chiunque altro¹². La σοφία è dunque ἀρετή, ed essi si proclamano in grado di farne mostra, ἐπιδείκνυσθαι, e di insegnarla, διδάσκειν¹³.

La virtù rivendicata da Eutidemo e Dionisodoro non è alternativa alle abilità che in precedenza Socrate aveva con Critone loro attribuito. La virtù rivendicata si pone in continuità con le abilità che si esprimono nell'ambito della politica corrente e le perfeziona sullo stesso terreno. Infatti, analogamente alla πολιτικὴ ἀρετὴ protagorea, l'insegnamento della virtù è presentato dai due come qualcosa di sovraordinato nello stesso campo politico corrente. Infatti, le specifiche abilità, le τέχναι, le sono subordinate, πράγματα πάρεργα¹⁴. La σοφία dei due è dunque una virtù politica.

Sembra però che i due fratelli indichino nella virtù qualcosa di diverso da quello che Socrate intende per virtù. Infatti Socrate reagisce con sorpresa al fatto che i due rivendichino il possesso di questa sapienza e la sua trasmissibilità¹⁵. I due fratelli indicano nella virtù la propria abilità di impartire una competenza¹⁶ con un certo grado di performatività nel campo delle attività politiche. La sorpresa di Socrate nell'apprendere che i due posseggano e trasmettano l'ἀρετή tradisce il fatto che su questa nozione insista anche per lui un riferimento al campo politico ma in un senso non condiviso con Eutidemo e Dionisodoro. Non è però necessario per Socrate che il campo politico sia definito da competenze trasmissibili. Come nel *Protagora* [T.4] Socrate mette in dubbio che la virtù politica sia effettivamente insegnabile.

Proprio la rivendicazione della trasmissibilità conduce Socrate ad attribuire un ulteriore carattere alla σοφία degli eristi. Se è trasmissibile, Socrate la identifica con un contenuto di conoscenza, un'ἐπιστήμη¹⁷. Anche in questo caso opera la stessa logica del *Prota-*

12. Pl. *Euthyd.* 273d 8 - 9.

13. Ivi, 274b 1.

14. Ivi, 273d 6.

15. Ivi, 273e.

16. Hawtrey 1981, p. 51; Erler 2017, p. 122.

17. Pl. *Euthyd.* 273e 7.

gora. Socrate sospetta che i due sofisti avanzino una nozione di virtù politica insediata nella morale corrente. Per far avanzare il proprio alternativo riferimento alla virtù, Socrate deve prima verificare la nozione dei suoi interlocutori. A tal fine deve però assimilarla al modello di conoscenza delle τέχναι il quale, in ultimo, comproverebbe che la virtù politica non è insegnabile [T.4]. Il confronto inizia dunque su una rinnovata ambiguità: come già accadeva con Protagora, anche in riferimento all'esibizione della virtù da parte dei due sofisti, Socrate sospetta che quanto dai suoi interlocutori viene indicato come virtù non corrisponda a quanto egli intenda come virtù, ma al contempo Socrate può verificare la sapienza degli altri solo riducendola alla forma dell'ἐπιστήμη¹⁸.

Nell'ambiguità della nozione di virtù si celano due diverse forme del rapporto tra λόγος e ciò a cui esso si riferisce, ma Socrate comprende il proprio e l'altrui riferimento alla virtù solo attraverso la mediazione dell'ἐπιστήμη di una τέχνη ordinariamente intesa.

Fin qui solo lo stupore di Socrate davanti al tipo di σοφία rivendicata dai due eristi ha suggerito che attorno alla designazione della virtù possa insistere un diverso intendimento di cosa sia. Dall'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη Socrate ricava che se Eutidemo e Dionisodoro sono effettivamente in possesso, κτήμα¹⁹, di una sapienza che sia virtù come trasmissione di certe competenze e abilità allora essi sapranno trasmettere a Clinia l'esortazione alla filosofia e alla cura della virtù:

T.17. «Voi dunque – dissi – Dionisodoro, tra tutti i contemporanei sapreste esortare nel modo migliore alla filosofia e a curarsi della virtù?».

(*Euthyd.* 274e 9 - 275a 2)²⁰

Alle equazioni precedentemente stabilite Socrate associa la nozione di filosofia. I due membri componenti la formula – προτρέπειν

18. Pl. *Theaet.* 145e 5.

19. Pl. *Euthyd.* 274a 5.

20. “ὁμοίως ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, τῶν νῦν ἀνθρώπων κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελείαν;” Trad. it. Declava Caizzi 1996.

εις φιλοσοφίαν e ἀρετῆς ἐπιμέλεια – vanno interpretati congiuntamente²¹. Infatti, se la virtù è l'oggetto dell'insegnamento dei due sofisti allora questo insegnamento è trasmissione di un'ἐπιστήμη. Essendo a sua volta la virtù identificata con la σοφία, allora la cura della virtù, ἀρετῆς ἐπιμέλεια sarà anche un esortare, προτρέπειν, al desiderare, φιλεῖν, la σοφία. In questa formula la φιλοσοφία ha per oggetto un contenuto di conoscenza, un'ἐπιστήμη, di cui si desidera il possesso perché realizza la virtù. Come evidenzia Hawtrey²² questa concezione della filosofia richiama l'ipotesi che nel *Menone* ammetteva l'insegnabilità della virtù solo in quanto ἐπιστήμη²³. Di conseguenza la verifica ultima del possesso della σοφία da parte di Eutidemo e Dionisodoro transita per la loro dimostrazione di saper trasmettere l'ἐπιστήμη nella quale si realizzino tanto la virtù quanto la φιλοσοφία.

A questo punto Socrate ha stabilito la σοφία attesa nei due fratelli e tuttavia non siamo certi che egli cerchi esattamente quello che ha dichiarato si debba trovare: un contenuto di conoscenza della virtù. La possibilità, infatti, che per Socrate nella virtù si indichi qualcos'altro rispetto a un contenuto di conoscenza attribuisce una valenza ipotetica alla definizione di filosofia proposta. Come accadeva nella prova di Ippocrate, così ora anche nella prova, πείρα²⁴, di Clinia, Socrate cerca di ricondurre il desiderio del giovane alle condizioni di un sapere che si attende il giovane debba ricevere. Tuttavia, in questa circostanza, il sapere atteso è definito strumentalmente poiché l'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη non è affatto scontata per lo stesso Socrate.

In conseguenza di questo, per quanto condotto inizialmente da Eutidemo e Dionisodoro, l'esame di Clinia è primariamente l'esame della σοφία dei due fratelli in base a come la sapienza da loro attesa è

21. Hawtrey 1981, p. 55.

22. Ivi, pp. 54-55.

23. Pl. *Men.* 87b e ss. Annas 1993, pp. 59-60, sottolinea che il passaggio dell'*Eutidemo* si distingue da quello del *Menone* per la considerazione della virtù come la sola cosa che può propriamente essere considerata un bene.

24. Pl. *Euthyd.* 275b 5.

stata definita da Socrate. In questa definizione Socrate verifica per sé la validità delle definizioni di virtù e della filosofia come modo per conseguirla che egli ha offerto ai due eristi.

Occorre dunque verificare (1) la caratterizzazione della σοφία come virtù, alla quale sia i due fratelli sia Socrate si riferiscono, ma della quale solo Socrate attribuisce il requisito preliminare di essere un contenuto di conoscenza, ἐπιστήμη. La virtù è ridicibile all'ἐπιστήμη?

Occorre inoltre verificare (2) il modo di rivolgersi alla σοφία. Socrate ipotizza che sia un'ἐπιστήμη perché Eutidemo e Dionisodoro rivendicano l'insegnabilità della virtù come σοφία. Ma se la virtù non è ridicibile all'ἐπιστήμη, allora cosa significa rivolgersi alla σοφία?

Sotto questo riguardo, nella nozione di φιλοσοφία insistono due significati. Il primo, derivato da un rapporto tra λόγος e ciò a cui esso si riferisce mediato dall'ἐπιστήμη, procede dall'identificazione della σοφία con la virtù e di questa con un contenuto di conoscenza (1): c'è filosofia nell'acquisizione di un'ἐπιστήμη che rende virtuosi. Il secondo, derivato invece da un diverso rapporto tra λόγος e ciò a cui esso si riferisce, irriducibile dunque all'identificazione della σοφία al contenuto di conoscenza della virtù, procede dalla forma stessa del discorso rivolto alla σοφία come προτρέπεσθαι εἰς φιλοσοφίαν (2)²⁵.

Sarà proprio sull'esame del funzionamento del discorso esortativo che emergerà, nelle due sezioni socratiche del dialogo, una natura tecnica del termine φιλοσοφία non coincidente con il significato letterale²⁶ inizialmente ipotizzato [T.17], consistente nell'acquisizione di una conoscenza specifica capace di realizzare la virtù. Bisogna però prima comprendere come si comporti una filosofia così inizialmente ipotizzata relativamente al rapporto tra il λόγος e ciò a cui esso si riferisce. La filosofia è quel qualcosa che procura un'ἐπιστήμη capace di realizzare la virtù?

25. Ivi, 275a 1.

26. Hawtrey 1981, p. 55.

3.3. Il risultato della prima esibizione eristica (277d - 278e)

Nell'interludio che segue alla prima sezione eristica (277d 1 - 278e 2) si rispecchia il fallimento da parte dei due fratelli nel soddisfare ciò che Socrate si attende dalla loro sapienza. L'inadempienza dei due eristi conferma come per Socrate attorno alla nozione di virtù insista un significato differente da quello che lui ha attribuito a Eutidemo e Dionisodoro e che i due hanno accettato. La loro esibizione, infatti, costringe Socrate a specificare cosa sia per lui l'esortare alla filosofia e il curarsi della virtù, *προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν* e *ἀρετῆς ἐπιμέλεια* [T.17]. Socrate è cioè chiamato a chiarire ciò che si attende dall'esortazione alla filosofia e il curarsi della virtù come rapporto tra *λόγος* e ciò a cui esso si riferisce. Ciò che scoprirà è che quanto Socrate si attende non è quanto cerca: il modo in cui Socrate si attende di trovare la virtù abilita in realtà alla scoperta di altro, più prossimo al vero oggetto del suo desiderio.

Dalla prima messa alla prova dei due fratelli (275d - 278e) Clinia e Socrate rimangono infatti storditi, *ἐκπεπληγμένοι*²⁷. Eutidemo e Dionisodoro hanno forse mancato di trasmettere a Clinia un'ἐπιστήμη capace di realizzare la virtù? Essi di fatto, interrogando Clinia, hanno esibito una certa sapienza, riscuotendo anche un ampio apprezzamento²⁸. Tuttavia le domande rivolte al giovane sono espressamente formulate come quesiti insolubili, ἄφικτα²⁹. Cosa significa? Esse propongono un quesito su una alternativa ma rispondendo in un senso o in un altro è sempre possibile il suo contrario di modo che qualunque risposta comporta la confutazione³⁰. Infatti, si può sostenere che apprendano tanto i sapienti quanto gli ignoranti, a seconda del significato che si attribuisce all'atto dell'apprendere, τὸ μαθεῖν³¹. Per la stessa ragione si può inoltre sostenere che si apprenda tanto ciò che si conosce quanto ciò

27. Pl. *Euthyd.* 276d 3.

28. Ivi, 276d 1 - 3.

29. Ivi, 276e 5.

30. Ivi, 275e 3 - 4.

31. Ivi, 275d 2 - 276c 7.

che non si conosce³². All'esibizione della sapienza tramite questi λόγοι non corrisponde dunque una trasmissione di conoscenza. Ma è esattamente così? I due fratelli, infatti, trasmettono comunque una certa competenza nell'impiego del ragionamento. Di cosa si tratta?

Nell'interludio che segue all'esibizione dei due sofisti Socrate prospetta due forme di λόγοι: quello dei sofisti e quello che Socrate stesso ricerca. Solo quest'ultimo è, nella sua prospettiva, capace di soddisfare ciò che aveva richiesto ai due fratelli: προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλεια. Tuttavia, sia il λόγος ipotizzato da Socrate sia quello degli eristi, risultano in rapporto con un contenuto di conoscenza. Perché si possa discriminare tra i due occorre determinare *di cosa* sia conoscenza l'ἐπιστήμη alla quale essi si riferiscono. In questa operazione emergerà un'ulteriore caratteristica del tipo di λόγος ricercato da Socrate. Quest'ultima concerne non solo il contenuto del suo oggetto, ma anche il modo attraverso il quale si riferisce a esso come condizione necessaria per accedere al suo proprio contenuto.

Dunque, davanti allo spaesamento di Clinia, Socrate cerca di rassicurare il giovane. Socrate deve dar ragione dell'esibizione dei due, cioè renderla comprensibile e render Clinia consapevole dello smarrimento nel quale è precipitato. Questo compito riassume la missione paideutica socratica, al contempo seduttiva ed educativa: offrire al giovane un λόγος stabile nel quale rispecchiarsi e così ritrovarsi nell'altro per conoscersi³³. Dar conto dell'esibizione eristica contribuisce a disambiguare davanti ai due fratelli la σοφία che Socrate si attendeva di verificare nella loro prova una volta stabilita l'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη.

La spiegazione è resa attraverso una metafora: l'esibizione si è svolta come un rito di iniziazione misterica nel quale Clinia stesso è l'iniziato³⁴. La metafora non squalifica il λόγος sofistico³⁵ ma

32. Ivi, 276d 7 - 277c 7.

33. Cfr. Pl. *Alc. I*, 132e - 133b. A proposito si veda Annas 1985 che sottolinea il carattere dialettico della conoscenza di sé sottesa al passo dell'*Alcibiade I*.

34. Pl. *Euthyd.* 277d 6 - 10.

35. Wasmuth 2015.

lo subordina a un momento preliminare e introduttivo al λόγος che effettivamente si riferisce alla σοφία, lasciando intendere però che quest'ultima ha una natura non immediatamente disponibile, come una sapienza misterica, per l'appunto. Ma al momento quest'ulteriore carattere si presenta come una suggestione implicita nella metafora impiegata da Socrate. Nel dialogo sull'iniziazione non si accede al mistero al quale si dovrebbe essere iniziati, ma si può indicare in che rapporto si trovi il λόγος che inizia al mistero rispetto al λόγος misterico. Allora, spiega Socrate, nella loro esibizione Eutidemo e Dionisodoro hanno mostrato che, attraverso le parole, per la loro equivocità, si possa dire che le cose stiano in un modo e nel suo contrario. Dunque essi mostrano, ἐπιδείκνυσθαι, una sapienza che non consente di sapere come stanno le cose, εἰδέναι ὡς τὰ πράγματα ἔχει³⁶, e sotto questo riguardo i ragionamenti sofistici sarebbero scherzi, παιδιὰ³⁷. Socrate giustifica lo scherzo perché concede di considerarlo un'iniziazione alla cosa stessa del discorso in questione, cioè il sapere come stanno le cose³⁸.

Questa connotazione di un λόγος che sappia come stanno le cose è un requisito nuovo nell'identificazione della σοφία. Il λόγος iniziatico degli eristi contempla comunque la trasmissione di un'ἐπιστήμη spendibile in riferimento all'impiego dei λόγοι se con essi si voglia convincere di una cosa e del suo contrario benché senza che si sappia come stanno veramente le cose. Come conferma Eutidemo nell'argomento che soccorre Socrate dopo l'aporia nella quale incorre nella seconda parte del suo prorettico³⁹ l'eristica si attesta sul rapporto tra soggetto conoscente e λόγοι quindi non nega la dimensione ontologica delle cose ma la considera irrilevante⁴⁰. Allora il sapere come stanno le cose sembra essere il requisito specifico dell'ἐπιστήμη che per Socrate realizza la virtù e per questo è sapienza. Nella prospetti-

36. Ivi, 278b 5 - 6.

37. Ivi, 278b 3.

38. Ivi, 277d 4 - e2.

39. Ivi, 293b 1 - 297b 1.

40. Brancacci 2019, p. 41.

va socratica all'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη si aggiunge τὸ εἰδέναι ὡς τὰ πράγματα ἔχει.

Ecco che si chiarifica cosa effettivamente Socrate si attende di trovare nella σοφία come virtù e quindi cosa intende per esortazione alla filosofia e al curarsi della virtù [T.17]. La σοφία è il sapere come le cose stanno. Quello che i due eristi mancano è allora il modo di rivolgersi alla σοφία, la φιλοσοφία come rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα che procura il sapere come le cose stanno. Sotto accusa per Socrate è la capacità protrettica degli argomenti dei suoi interlocutori nell'indicare la cosa stessa del discorso e non solo nell'iniziare a essa. Socrate si incarica dunque di aprir loro la strada affinché riparino all'imperfezione del loro primo tentativo giungendo effettivamente a quel che vien dopo un discorso iniziatico.

T.18. «Quanto a quel che viene dopo [τὸ μετὰ ταῦτα], è chiaro che essi ti mostreranno le cose serie, e io aprirò loro il cammino perché mantengano ciò che mi hanno promesso. Dicevano che avrebbero mostrato la sapienza esortatrice [τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν]. Ora a me sembra che dovessero prima scherzare con te. Avete scherzato, Eutidemo e Dionisodoro, e forse è sufficiente così. Mostrate ciò che viene dopo [τὸ μετὰ ταῦτα], esortando il ragazzo alla necessità di curarsi della sapienza e della virtù».

(*Euthyd.* 278c 2 - d 3)⁴¹

Quel che viene dopo, τὸ μετὰ ταῦτα, è sia ciò a cui il dialogo conduce, sia la σοφία alla quale l'esortazione filosofica deve riferirsi. L'esame dei due eristi attraverso l'esame condotto da questi su Clinia è allora riconfigurato da Socrate come un'indagine sul rapporto generale tra λόγος e il modo in cui si riferisce alla sapienza. Occorre

41. “τὸ δὲ μετὰ ταῦτα δῆλον ὅτι τούτω γέ σοι αὐτῶ τὰ σπουδαῖα ἐνδείξεσθον, καὶ ἐγὼ ὑφηγήσομαι αὐτοῖν ἵνα μοι ὁ ὑπέσχεοντο ἀποδώσιν. ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν: νῦν δέ, μοι δοκεῖ, δεῖν ἀηθήτην πρότερον παῖσαι πρὸς σέ. ταῦτα μὲν οὖν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε, πεπαίσθω τε ὑμῖν, καὶ ἴσως ἰκανῶς ἔχει: τὸ δὲ δὴ μετὰ ταῦτα ἐπιδείξατον προτρέποντε τὸ μειράκιον ὅπως χρῆ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι”. Trad. it. Declava Caizzi 1996.

approfondire come il discorso filosofico si rapporti alla cosa che ha in oggetto, la σοφία, come ciò che viene dopo l'esortazione riferendosi a come le cose stanno.

Nel duplice gioco seduttivo che conduce i due fratelli e Socrate a competere per Clinia la stessa forza seduttiva degli attori coinvolti riposa interamente sul loro modo di farsi interpreti di una τέχνη del λόγος per soddisfare un rapporto tra λόγος e cose che sono.

Così nell'esame della σοφία degli eristi che transita per l'esame di Clinia stesso si hanno tre livelli di problematizzazione:

1. l'identificazione della σοφία come cura della virtù,
2. il modo di trasmetterla come esortazione alla filosofia,
3. la comprensione di queste due questioni nel più generale rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα.

Quando Socrate si presta a illustrare ai due eristi come occorra procedere con Clinia egli si sostituisce a loro. Socrate interviene dove ritiene che essi abbiano fallito: il mostrare la sapienza esortatrice, cioè il λόγος che esorta a riferirsi alle cose per come stanno.

Socrate pretende di riformulare il discorso protrettico alle sue regole perché suppone che tra σοφία e ἀρετή intercorra un rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα che sappia come stanno le cose. Al contrario, i due eristi hanno fatto mostra di un rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα capace di sostenere che le cose stanno in un modo e nel suo contrario.

Tuttavia, Socrate nell'*Eutidemo* non rinuncia al fatto che anche un rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα che sappia come stanno le cose possa restare mediato dall'ἐπιστήμη nella definizione del suo contenuto. Così l'esempio di discorso protrettico secondo Socrate resta un λόγος che dipende da un'ἐπιστήμη. Qui però si incontrerà il punto di arresto aporetico della ricerca socratica circa la forma protrettica della filosofia. Al presentarsi di questa aporia nell'*Eutidemo* si ritrova la questione della πολιτική τέχνη.

3.4. Virtù e felicità nell'esempio di discorso protrettico secondo Socrate (278e - 282d)

Insoddisfatto della prima prova data dai due eristi Socrate cerca dunque di fornire in prima persona un esempio di discorso esortativo⁴². Questo è sviluppato nelle due sezioni in cui si rivolge direttamente a Clinia e che intervallano le tre sezioni eristiche. Qui Socrate si assume il compito che aveva consegnato ai due fratelli: esorta alla filosofia formulando, appunto, due discorsi protrettici. Il suo è un modello di conduzione nel λόγος: non l'esibizione di una σοφία nel suo contenuto affinché sia insegnabile e apprendibile⁴³, ma l'esibizione di come nel λόγος ci si debba rivolgere alla σοφία. È indispensabile che questa tecnica sia indicata in modo che la si possa ascoltare⁴⁴. L'esortazione alla σοφία è infatti un λόγος rivolto a un altro attraverso un modo specifico di condursi nel λόγος da parte di chi esorta. È dunque primariamente parola pronunciata e quindi, eventualmente ma non necessariamente, il contenuto della σοφία come virtù, se c'è, procederà dal modo nel quale si dirà il discorso⁴⁵. Socrate segnala un'esigenza indifferibile: è necessario chiarire la forma tecnica del discorso perché da essa dipende un rapporto di un tipo o di un altro rispetto alla cosa che si dice e dipende anche che si dica una cosa o un'altra. Si ha allora una duplice conseguenza.

Nel tentativo di indicare come debba esser formulato un discorso protrettico Socrate cerca di verificare se ciò a cui si riferisce il discorso di Eutidemo e Dionisodoro sia o non sia la virtù nel senso da egli stesso inteso e proposto ai due fratelli come forma della virtù prevista in loro. La coincidenza tra il discorso atteso sulla virtù e quello proposto può esser scoperta solo attraverso il discorso che si rivolge alla virtù stessa e nel modo in cui lo fa. Sostituendosi ai due fratelli nel fornire un esempio di discorso protrettico ciò che allora

42. Canto 1987, p. 127.

43. Pl. *Euthyd.* 274a 6 - b 1.

44. Ivi, 278d 4 - 5.

45. «C'est indiquer aussi que le lien est réel entre le contenu (encore indéterminé) de la sophia et le type de presentation dont elle est susceptible», Canto 1987, p. 127.

Socrate mette ulteriormente a verifica è il suo stesso modo di rivolgersi alla virtù secondo le condizioni di identificazione di questa che già aveva avanzato all'inizio del confronto con i due eristi. Nel rivolgersi alla virtù si incontra la virtù che ci si aspettava di trovare o si incontra altro? Nel rivolgersi a un altro secondo un modo specifico di condursi nel λόγος affinché ci si rivolga a un oggetto, chi conduce il dialogo scopre le condizioni attraverso le quali ciò a cui ci si rivolge possa o non possa rivelarsi come una conoscenza specifica. La virtù alla quale si rivolge sarà effettivamente un'ἐπιστήμη e una τέχνη che articola il rapporto λόγος e τὰ πράγματα consentendo di sapere come stanno le cose? Se la virtù non si rivela essere una conoscenza specifica allora cosa si presenta nella cosa alla quale ci si rivolge e cos'è dunque la filosofia come modo di rivolgersi alla sapienza?

Bisogna ricostruire unitariamente l'argomentazione di Socrate per mostrare come in essa il modello inizialmente presupposto di virtù fallisca sulle stesse condizioni poste di assimilazione all'ἐπιστήμη delle τέχναι ordinarie. In questo fallimento però, la stessa articolazione protrettica del λόγος, squalificando una σοφία assimilabile al modello delle τέχναι ordinarie, scopre un tipo particolare di τέχνη capace di rivolgersi filosoficamente alla cosa del discorso. Tra il primo protrettico e l'aporia nella quale incorre il secondo si rinviene l'esigenza di transitare da una concezione letterale della filosofia come presa in carico della σοφία a una concezione tecnica delle condizioni di iscrizione nel discorso di questa pratica.

L'esempio di discorso protrettico è un protrettico alla filosofia a tutti gli effetti (278e - 282d). Questa la sua articolazione: Socrate sostiene che perché tutti desiderano stare bene, εἶ πράττειν⁴⁶, allora è necessario praticare la filosofia perché rende l'uomo felice e di successo, εὐδαιμόνα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον⁴⁷. All'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη si aggiunge un ulteriore termine, l'εἶ πράττειν nel senso di felicità.

46. Pl. *Euthyd.* 278 e7.

47. Ivi, 282c 2 - d 1.

Il primo protrettico dell'*Eutidemo* è il luogo nel quale tradizionalmente si individua l'articolazione tipica dell'eudaimonismo socratico. Ci sono dunque tre questioni interrelate: l'identificazione della virtù, la filosofia come λόγος che si rivolge alla virtù, la relazione tra virtù e felicità.

Quanto alla relazione tra virtù – o sapienza – e felicità, interpretativamente, si registrano tre posizioni prevalenti. Da un lato c'è chi ha sostenuto la tesi dell'identità tra virtù e felicità⁴⁸. C'è poi la cosiddetta tesi della “sufficienza della virtù”, secondo la quale la virtù e felicità sono tra loro distinte e la virtù è la condizione sufficiente per la realizzazione della felicità⁴⁹. C'è infine un'interpretazione che difende la connessione tra virtù e felicità ma esclude un rapporto analitico tra le due: la conoscenza è virtù perché esercita un controllo sulla realizzazione della felicità ma la connessione tra virtù e felicità è contingente e non necessaria⁵⁰.

Nella lettura dell'*Eutidemo* qui proposta si sostiene che l'esempio di discorso protrettico sostenuto da Socrate dipende dalla concezione di virtù come ἐπιστήμη inizialmente stabilita, e che quanto al rapporto tra virtù e felicità Socrate persegue, nella prima sezione socratica, un tentativo di dimostrazione della tesi della sufficienza della virtù.

La virtù va difesa nel suo statuto di bene incondizionato rispetto alle cose che non sono né buone né cattive e risultano condizionate da un loro utilizzo sapiente per diventare buone. Questo indirizzo argomentativo è dettato da ciò che Socrate si attendeva di trovare stabilendo preliminarmente l'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη in quanto se la virtù è conoscenza essa non può essere una conoscenza come le altre. Essa deve essere la sola conoscenza che, per il suo statuto speciale, quello di essere un bene in quanto tale, realizza la felicità, giacché non ogni cosa in quanto tale è un bene ma è suscettibile di esserlo se condizionata nel verso di un suo utilizzo corretto. In caso contrario, se cioè ogni cosa fosse in quanto tale un bene, non sorge-

48. Kraut 1984, p. 211, n. 41.

49. Vlastos 1991, pp. 224-31; Irwin 1995, pp. 58-60.

50. Reshotko 2006, pp. 135-155; Jones 2013.

rebbe l'esigenza di esortare alla filosofia e a curarsi della virtù. Come nel caso di Ippocrate così anche rispetto a Clinia Socrate presuppone che ogni ricerca si radichi nella preoccupazione dell'esser esposti sia a quanto migliora nell'anima sia a quanto peggiora e pertanto va orientata solo a quanto migliora. Insomma, l'eudaimonismo socratico non è una deontologia morale. Esso non riguarda una teoria universalistica dei principi prescrittivi dell'agire⁵¹, oppure, concedendo sia una morale, essa è indissociabile dalla ricerca del modo attraverso il quale nel λόγος ci si debba rivolgere all'altro per rivolgersi alla σοφία a partire da una difettività originaria rispetto alla σοφία, quindi per condursi al meglio riguardo alla cura di sé. Nel *Liside* viene sigillato questo atteggiamento: filosofano coloro che ancora non sono né buoni né cattivi, οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πω ὄντες⁵².

È infatti proprio in riferimento all'elaborazione della forma prorettica della filosofia che la riduzione della virtù a una conoscenza specifica risulta insostenibile. Quando, nella seconda sezione socratica, si deve identificare cosa sia la virtù, l'equazione tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη conduce inevitabilmente all'aporìa. Se quella equazione consentiva di salvare uno statuto distintivo della virtù innescando l'esigenza stessa della filosofia, al contempo però non garantisce l'articolazione del discorso filosofico. Quanto si attende da essa non è quanto si trova attraverso di essa. Infatti l'equazione suggerisce che la virtù, nel rapporto alla felicità, sia assimilabile a un bene convenzionale che non è né buono né cattivo generando un circolo vizioso e aporetico: se la virtù è, in quanto conoscenza, un bene che rende buoni i beni convenzionali, allora quale conoscenza specifica, ἐπιστήμη, realizza la bontà di ciò che è buono incondizionatamente realizzando la felicità esattamente come la virtù realizza la bontà di ciò che non è né buono né cattivo? Ma una domanda di tal genere si dimostra insostenibile. Infatti, per un verso, attribuisce alla virtù lo statuto di un bene incondizionato [T.19] rispetto ai beni convenzionali e per un altro verso, nel rapporto alla felicità, lo considera condizionato a una conoscen-

51. Reshotko 2006.

52. Pl. *Lys.* 218b 1 - 3.

za che realizza la felicità. Tuttavia il rapporto che intercorre tra beni convenzionali e la virtù come bene incondizionato non è lo stesso che intercorre tra virtù e felicità. Questo rivela come il modo in cui Socrate si attende di trovare la virtù scopre uno statuto della virtù inassimilabile all'ἐπιστήμη e uno statuto della felicità inassimilabile alla messa in opera di un agire. Il λόγος che si rivolge alla sapienza, la filosofia, non ha a oggetto la realizzazione di un'opera come ciò che realizza un bene convenzionale. L'εἶ πράττειν non si confonde con gli ἔργα.

3.5. L'argomento protrettico (278e - 282d)

L'argomentazione di Socrate si sviluppa alla maniera seguente. Si sta bene, εἶ πράττειν, dice, disponendo di beni, ἀγαθὰ⁵³, e la sapienza, σοφία, risulta tra questi come bene coincidente con l'εὐτυχία⁵⁴, cioè la buona riuscita di un qualcosa sulla base di una competenza⁵⁵ e quindi come agire corretto⁵⁶: ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν⁵⁷. La σοφία così intesa è equiparata a un'azione efficiente, εὐπραγία⁵⁸. Socrate in queste scansioni già suggerisce l'analogia con le τέχναι per la quale chi è competente in qualcosa ha successo in quel che fa, εὐτυχία, perché ha competenza dell'azione efficiente, εὐπραγία, che la riguarda. Come fa notare Hawtrey questa nozione di εὐπραγία è la stessa presente nel *Protagora* all'altezza in cui Socrate, fornendo la sua interpretazione del carme di Simonide, la equipara all'εἶ πράττειν come un diventare virtuosi coincidente con un guadagno di conoscenza, ἐπιστήμη⁵⁹. Nell'*Eutidemo* questa delicata equazione è ancora più insistita perché in ultimo alla riuscita di un qualcosa,

53. Pl. *Euthyd.* 279a 2 - c 9.

54. Ivi, 279c 7.

55. Ammendola 1936, p. 63, interpreta come τὸ εἶ τυγχάνειν τινός, mentre Erler 2017, p. 143 parla di «kompetenzgeleiteteten».

56. Per Canto 1987, p. 130 la σοφία è qui descritta nell'ambivalenza di essere criterio dell'azione corretta e quindi felice oppure di essere la causa della felicità.

57. Pl. *Euthyd.* 280a 7.

58. Ivi, 279e 1 - 280a 9.

59. Hawtrey 1981, p. 80. Cfr. *supra* 1.14.

εὐτυχία, e all'azione efficiente, εὐπραγία, viene assimilato anche ciò che dirige e rende retta un'azione, τὸ ἡγούμενον καὶ κατ'ὀρθοῦν τὴν πράξιν⁶⁰. Si stabilisce così una continuità tra l'agire che mette in opera qualcosa e l'agire pratico, cioè tra l'uso corretto di una competenza e la competenza di usare correttamente qualcosa.

Il paragone con l'attività degli artigiani, οἱ δημιουργοὶ πάντες, che autorizza questa assimilazione non tarda a essere esplicitato⁶¹. Esso introduce una considerazione dei beni sulla condizione della loro utilizzabilità e fa al contempo da modello per l'identificazione del contenuto della virtù come ἐπιστήμη⁶². Se non basta il possesso di un bene è necessario anche che se ne faccia uso correttamente. Questo significa che i beni convenzionalmente intesi non sono di per sé né buoni né cattivi⁶³. Ad esempio, un carpentiere che disponesse di legname a sufficienza ma non costruisse non trarrebbe alcun giovamento dai beni dei quali dispone poiché non ne farebbe uso⁶⁴. Infatti i beni di cui si serve il falegname – il legname o uno strumento – di per sé sono neutri nella loro utilizzabilità⁶⁵. Il loro uso è condizionato dal possesso dell'ἐπιστήμη che abilita all'esecuzione corretta dell'opera⁶⁶. Se la σοφία, in quanto εὐτυχία e εὐπραγία dispone dell'utilizzabilità degli altri beni allora è carica di un'attribuzione di valore, poiché dirige l'uso degli altri beni e si configura come un bene in sé⁶⁷. Chiede Socrate ottenendo il consenso di Clinia:

T.19. «Quali sono per noi le conseguenze delle cose che sono state dette se non che, delle altre cose nessuna è né bene né male, mentre di queste due la sapienza è bene, l'ignoranza è male?».

(*Euthyd.* 281e 2 - 4)⁶⁸

60. Pl. *Euthyd.* 281a 9.

61. Ivi, 280c 5 - 281b 2.

62. Annas 1993, p. 54.

63. Reshotko 2006, pp. 121-122.

64. Pl. *Euthyd.* 280c 5 - d 3.

65. Sprague 1962, p. 11.

66. Pl. *Euthyd.* 281a 1-5.

67. Sprague, *op. loc. cit.*

68. "τί οὖν ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῶν εἰρημένων; ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε

Socrate formula retoricamente la questione chiedendo se ci sia un'utilità delle cose di cui si dispone, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων, senza intelligenza e sapienza, ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας⁶⁹. Il paragone con le τέχναι poco prima avanzato già suggerisce che, come un falegname dispone dei beni da lui utilizzabili, così fa la σοφία. In questo caso, però, al contrario di come lasciava intendere il campionario dei beni all'inizio del protrettico socratico, la σοφία, non si comporta più come un bene tra altri. Si insedia infatti a quest'altezza la distinzione tra beni convenzionali e la sapienza come solo bene buono per sé stesso. A questo punto Irwin distingue un'interpretazione moderata da una estrema⁷⁰: per la prima, che i beni convenzionali non siano né buoni né cattivi significa che non sono beni senza la sapienza⁷¹, mentre per la seconda, alla quale Irwin aderisce, solo la sapienza è un bene. Si tratta di due varianti della tesi sulla sufficienza della virtù.

L'analogia con le τέχναι ordinarie riduce chi aspira alla virtù al τεχνικός: secondo questa operazione la σοφία è un bene tra altri ma più importante perché coincide con l'εὐτυχία, la riuscita di un qualcosa. La σοφία ha funzione direttiva rispetto alla scelta dei beni che sono nell'utilizzabilità del τεχνικός. Per questo è associata a un principio di intelligenza pratica, φρόνησις, completando così il parallelo tra l'agire di chi mette in opera qualcosa con l'agire pratico che si compie in sapere direttivo, cioè in τέχνη direttiva. Sapienza e intelligenza pratica sono indispensabili per disporre utilmente dei beni che sono per noi utilizzabili.

A questo punto, in qualità di τέχνη direttiva, anche per la σοφία, come per una τέχνη ordinaria, deve supporre un'ἐπιστήμη. L'analogia con le τέχναι ordinarie è indispensabile nel giustificare la concezione di virtù inizialmente stabilita. Se però, nella τέχνη ordinaria che fa da termine di paragone, l'ἐπιστήμη è quanto abilita all'esecuzione riuscita dell'opera nell'uso corretto dei beni di cui dispone, considerando la

ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τούτοις δὲ δυσὶν ὄντοις ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν;". Trad. it. Decleva Caizzi 1996.

69. Pl. *Euthyd.* 281b 3 - 4.

70. Irwin 1995, p. 51.

71. Vlastos 1991, pp. 228-231.

virtù come una τέχνη direttiva sembra configurarsi un altro rapporto tra la ἐπιστήμη e i beni di cui dispone. Essa non solo porta alla presenza qualcosa, un'opera, ma deve anche essere un bene incondizionato perché il solo attraverso il quale le cose che non sono né buone né cattive diventano buone. Ecco che qui l'analogia con le τέχναι ordinarie che conferma la nozione di virtù come ἐπιστήμη conduce alla tesi della sufficienza della virtù per il conseguimento della felicità.

Infatti, in base all'analogia la virtù è presentata in una duplice veste: da un lato come il bene più importante ma tra altri e dall'altro lato come il più importante tra i beni perché gli altri ne dipendono in quanto la virtù disporrebbe dell'ἐπιστήμη del loro corretto utilizzo, che permette, appunto, di agire correttamente. Secondo Roochnik l'argomento socratico si sostiene interamente su questa assimilazione della nozione di uso dell'ἐπιστήμη di una τέχνη ordinaria alla nozione di uso dell'ἐπιστήμη per conseguire la virtù⁷². L'analogia con le τέχναι allora forza la sovrapposizione di due problemi distinti: il problema di quanto dirige una τέχνη ordinaria nel suo uso e l'uso direttivo di una τέχνη. In questo modo si confonde anche il rapporto tra virtù e felicità con il problema della realizzazione della felicità come opera di una τέχνη sul quale si produrrà l'aporia del discorso protrettico che si incontra nella seconda sezione socratica del dialogo. Ad ogni modo, per il momento, gli elementi di criticità di questa operazione non vengono rilevati nella conversazione tra Socrate e Clinia e la σοφία è definitivamente risolta in un'ἐπιστήμη.

T.20. «Poiché essere felici lo desideriamo tutti, ed è apparso che si diventa tali in seguito all'uso delle cose [χρησθῆναι τε τοῖς πράγμασιν] e all'uso corretto [ὀρθῶς χρησθῆναι], ed è una conoscenza [ἐπιστήμη] quella che procura la correttezza [ὀρθότητα] e il successo [εὐτυχίαν], bisogna, a quanto pare, che in ogni maniera ciascuno si procuri questo, il mezzo per essere più sapiente possibile».

(*Euthyd.* 282a 1 - 7)⁷³

72. Roochnik 1991, p. 222.

73. “ἐπειδὴ εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες, ἐφάνημεν δὲ τοιοῦτοι γιγνώμενοι ἐκ

Resta però un'ultima condizione affinché si imponga la necessità del filosofare e cioè si realizzi il modello di discorso protrettico che Socrate intende esemplificare davanti ai due fratelli: la σοφία infatti deve essere insegnabile. Se lo stare bene e la felicità si conseguono, come indica l'esempio delle τέχναι, nell'ἐπιστήμη che le realizza, allora occorre che questa ἐπιστήμη sia trasmessa. In caso contrario già se ne disporrebbe spontaneamente, ἀπὸ ταύτομάτου⁷⁴, e non ci sarebbe alcuna necessità di rivolgersi a essa. Clinia non ha dubbi e risponde affermativamente: questa σοφία come ἐπιστήμη è insegnabile⁷⁵ e così ciò dimostra la necessità della filosofia come esortazione a conseguirla per stare bene ed esser felici.

Tuttavia la risposta di Socrate sembra affrettata e può apparire non necessariamente conseguente al ragionamento che la precede⁷⁶. Socrate al momento se ne accontenta. Forse non senza ironia, mostra addirittura gratitudine a Clinia per averlo dispensato da un lungo esame, σκέψις, su questo tema⁷⁷. A quale genere di indagine allude Socrate? Clinia, accordando l'insegnabilità della σοφία, in primo luogo, salva la funzione protrettica del discorso socratico⁷⁸: se la σοφία, risolta nell'ἐπιστήμη, non fosse insegnabile, ma sopraggiungesse spontaneamente, non ci sarebbe bisogno della filosofia. Questa, letteralmente, esorta alla σοφία come oggetto del suo desiderio e della sua acquisizione in forma di conoscenza specifica. In secondo luogo, Clinia, accordando l'insegnabilità della σοφία, valida rispetto a essa la stessa considerazione che nel *Protagora* veniva difesa da Socrate nei confronti della virtù: quanto è riducibile al modello delle τέχναι risulta oggetto di apprendimento e di insegnamento. In questo senso si può sostenere che il parere di Clinia proceda dal senso comune⁷⁹, il quale, come si testimonia nel *Protago-*

τοῦ χρηθῆσαι τε τοῖς πράγμασιν καὶ ὀρθῶς χρηθῆσαι, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἐπιστήμη ἦν ἢ παρέχουσα, δεῖ δὴ, ὡς εἰοικεν, ἐκ παντὸς τρόπου ἅπαντα ἄνδρα τοῦτο παρασκευάζεσθαι, ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται." Trad. it. Declava Caizzi, 1996.

74. Pl. *Euthyd.* 282c 2.

75. Ivi, 282c 1 - 5.

76. Sprague, *loc. op. cit.*

77. Pl. *Euthyd.* 282c 6 - 7.

78. Canto 1987, p. 134.

79. Hawtrey 1981, p. 95.

*na*⁸⁰, accorda alle τέχναι il fatto di essere apprese e insegnate. Pertanto, solo a condizione di concepire la σοφία sul modello delle τέχναι⁸¹ e definendola quindi prioritariamente sull'ἐπιστήμη che consente di realizzare correttamente quanto ha nella disponibilità di realizzare, allora se ne può sostenere l'insegnabilità. Ne consegue infine che l'esame alternativo al quale Socrate si dovrebbe dedicare se Clinia negasse l'insegnabilità della σοφία riguarderebbe l'identificazione stessa dell'ἐπιστήμη, indagandone lo specifico rapporto rispetto ai beni dei quali si serve. Questo condurrebbe alla verifica delle condizioni di assimilazione dell'ἐπιστήμη della σοφία all'ἐπιστήμη che governa una τέχνη ordinaria. Si ridiscuterebbe così la coerenza stessa dell'analogia che ha condotto alla nozione di σοφία come un'ἐπιστήμη e la conseguente iscrizione della filosofia in uno schema di funzionamento simile a quello delle τέχναι e minando così il valore dell'esempio di discorso protrettico.

Compromettere l'analogia con le τέχναι ordinarie significa allora inaugurare un problema ben più ampio e che investe la forma stessa della filosofia. Cosa significa infatti per la filosofia, fuori da una nozione di σοφία trasmissibile come ἐπιστήμη di una τέχνη ordinaria, riferirsi al proprio oggetto? Per il momento però, con l'accordo raggiunto con Clinia circa la trasmissibilità della σοφία, il rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα resta esterno alla forma del discorso esortativo e la prima sezione socratica dell'*Eutidemo* mantiene una nozione di filosofia descritta sul modello delle τέχναι ordinarie.

3.6. L'acquisizione di ἐπιστήμη e l'articolazione protrettica della filosofia (288d - e)

La seconda sezione socratica del dialogo (288d - 293a) sviluppa la prima sul presupposto che la virtù sia sufficiente per il conseguimen-

80. Pl. *Prot.* 319a 8 - 320c 1. Socrate contestava a Protagora l'insegnabilità della virtù negli affari politici perché questa, nel senso comune, non veniva assimilata alle altre τέχναι, ritenendo invece che procedesse spontaneamente senza bisogno di essere insegnata (*Prot.* 320a 2), cfr. *supra* 1.8.

81. Erler 1991, p. 359.

to della felicità. Socrate dunque interroga Clinia dal punto in cui si erano fermati nel loro primo confronto diretto. In prima battuta Socrate ottiene da Clinia conferma che bisogna filosofare, cioè, conseguire la sapienza. È così ribadita l'articolazione protrettica della filosofia. La filosofia è infatti acquisizione di conoscenza, ἡ δέ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης.

T.21. «E la filosofia è acquisto [κτήσις] di conoscenza: non è così?» dissi. “Sì” disse. “Quale conoscenza dovremmo acquistare perché l'acquisto sia corretto [ὀρθῶς κτησαίμεθα]? Non si deve forse semplicemente dire: quella che ci sarà più utile [ὀνήσει]?” “Certo” disse».

(*Euthyd.* 288d 8 - e 2)⁸²

Del termine κτήσις, nella prima sezione impiegato per lo più per indicare la disponibilità di un bene nella sua utilizzabilità, inizia qui a prevalere un significato tecnico come acquisizione⁸³. Questo significa anche che rispetto ai due problemi interrelati della considerazione della virtù come bene in sé e come ἐπιστήμη nella seconda sezione socratica del dialogo prevale l'attenzione verso il secondo⁸⁴.

Nel problema dell'acquisizione dell'ἐπιστήμη risalta però un'ambivalenza dello statuto protrettico della filosofia. Per un verso, secondo la tesi della sufficienza della virtù, l'ἐπιστήμη della virtù produrrebbe la felicità ma per un altro l'ἐπιστήμη va acquisita. L'acquisizione dell'ἐπιστήμη, dunque, risulta inscritta nella forma del discorso esortativo della filosofia ma al contempo ne minaccia l'articolazione perché la filosofia stessa si risolve nell'oggetto da acquisire una volta acquisito.

Su questo ambivalente punto di partenza Socrate solleva infatti il problema adombrato al termine della prima sezione: l'identifica-

82. “ἡ δέ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης: οὐχ οὕτως; ἔφην. ναί, ἔφη. τίνα ποτ' οὖν ἂν κτησάμενοι ἐπιστήμην ὀρθῶς κτησαίμεθα; ἄρ' οὐ τοῦτο μὲν ἀπλοῦν, ὅτι ταύτην ἦτις ἡμᾶς ὀνήσει; πάνυ γ', ἔφη.” Trad. it. Decleva Caizzi 1996.

83. Hawtrey 1981, p. 85.

84. Bisogna segnalare come la distinzione tra τέχνη di produzione, ποιητική, e di acquisizione, κτητική, assunta carattere formalizzato solo nelle divisioni del *Sofista* (219a 8 - c 9). Tuttavia, proprio a partire dagli esempi forniti in questa seconda sezione socratica (282d e ss.), l'*Eutidemo* sembra già presupporla. Cfr. Roochnik 1998, p. 275.

zione dell'ἐπιστήμη della virtù, cioè dell'ἐπιστήμη della σοφία alla cui acquisizione la filosofia si rivolge. La formulazione del problema dell'identificazione dell'ἐπιστήμη finisce ora per coinvolgere la forma stessa del discorso filosofico minacciandone l'articolazione come discorso esortativo. Non basta più una nozione di filosofia come discorso rivolto alla σοφία ma bisogna indagare come ci si rivolge alla σοφία a partire dall'identificazione della conoscenza che essa veicola.

È lo stesso modello delle τέχναι, sul quale si giustificava nella prima sezione socratica la necessità della filosofia, a minacciare le condizioni di iscrizione del discorso filosofico nel discorso protrettico. Infatti, se l'oggetto al quale la filosofia si riferisce si comportasse come l'ἐπιστήμη delle τέχναι ordinarie, se ne verrebbe in possesso come contenuto di conoscenza riducibile a μάθημα. Era questa la strategia che governava la ricerca della virtù nel *Protagora*. Ma il discorso protrettico confligge con questo modello. Esso indica la necessità di acquisire la σοφία ma non ne rende conto⁸⁵. Come già Socrate diceva alla fine della prima sezione, il discorso filosofico, in quanto esortativo, per definizione ha per oggetto ciò che segue, τὸ ἔξῃ⁸⁶, all'esortazione stessa. L'esigenza di ricondurre ciò che segue all'esortazione a un'ἐπιστήμη che abilita all'uso dei beni di cui dipende però dal modello euristico delle τέχναι che giustificava in precedenza la necessità della filosofia come necessità di acquisire una certa conoscenza, la virtù, sufficiente alla felicità.

Il modello delle τέχναι ordinarie comporta che ogni τέχνη disponga di una competenza precisa – ἐπιστήμη – che l'abiliti a produrre quanto produce differenziandosi dalle altre τέχναι. L'obiettivo di questa seconda sezione socratica, mostrare la natura di ciò che viene dopo nel discorso filosofico, il suo oggetto, nella sua necessità è allora formalmente estraneo alla forma del discorso protrettico, il quale non necessita di identificare il suo oggetto come conoscenza specifica ma solo di riferirvisi correttamente. Si ha dunque all'inizio

85. Secondo Roochnik 1991, p. 212, con riferimento al *Clitofonte* (407d 7), questa sarebbe la struttura stessa del discorso protrettico il quale «It urges its audience to love wisdom but does not itself provide, or clearly articulate the nature of, that wisdom».

86. Pl. *Euthyd.* 282e 1.

della seconda sezione socratica un contrasto sul modo di dar conto della filosofia. Da un lato secondo il modello delle τέχναι ordinarie, il quale aveva mostrato la necessità della filosofia e vorrebbe ora servire a identificare l'ἐπιστήμη della σοφία, e dall'altro il modello stesso del discorso protrettico che Socrate pretende di illustrare. Il blocco aporetico sopraggiunge sul contrasto tra queste istanze: insistendo nel descrivere il discorso filosofico sul modello delle τέχναι Socrate stesso mancherà il fine protrettico della filosofia. Quali sono le condizioni di questo fallimento? Bisogna riprendere il filo del ragionamento socratico rinvenendo la fonte delle sue difficoltà nella riduzione del discorso protrettico ai requisiti imposti dallo statuto della virtù come ἐπιστήμη il quale sosteneva la tesi della sufficienza della virtù per la felicità.

3.7. Un'ἐπιστήμη in cui coincidano uso e produzione (288e - 289c)

Se dunque, domanda Socrate a Clinia, la filosofia è acquisizione di un'ἐπιστήμη, allora quale ἐπιστήμη deve acquisire la filosofia perché ci sia un'acquisizione corretta, ὀρθῶς, cioè che procurerà vantaggio, ὀνήσει [T.21]? Questa problematica avanza l'esigenza dell'identificazione dell'ἐπιστήμη della sapienza per dare completamento alla tesi della sufficienza della virtù perseguita nella prima sezione. Infatti l'assimilazione della virtù a un contenuto di conoscenza poneva la condizione di sufficienza perché, con la sua acquisizione attraverso la filosofia, si realizzasse la felicità ma non dettagliava quale conoscenza andasse acquisita. Tuttavia nella seconda sezione all'urgenza della domanda corrisponde un'articolazione eccessivamente equivoca del problema. I criteri della correttezza, ὀρθότης, e del beneficio, ὄνησις, restano ambigui. Cosa significa rispetto all'ἐπιστήμη da identificare che ci sia un'acquisizione corretta e cosa significa che procuri vantaggio?

Al momento l'ἐπιστήμη della virtù si profila in una forma analoga e non analoga a quella delle altre τέχναι. Come le altre τέχναι deve

produrre qualcosa ma a differenza loro deve preservare lo statuto di bene incondizionato rispetto ai beni che non sono né buoni né cattivi. Così la soluzione socratica per consentire all'indagine di proseguire si approssima a un compromesso. Si deve rinvenire, dice Socrate, una τέχνη nella cui ἐπιστήμη coincidano il produrre qualcosa e il saper come usare ciò che si produce:

T.22. «Quindi, mio caro, abbiamo bisogno di una conoscenza tale che in essa vengano a coincidere il produrre e il conoscere come servirsi di ciò che venga prodotto».

(*Euthyd.*, 289b 5 - 8)⁸⁷

È questo il requisito posto da Socrate per il prosieguo dell'indagine. Il criterio sul quale si formulano le caratteristiche dell'ἐπιστήμη ricercata si impone però su una sovrapposizione indebita. Sono in questione due forme dell'ἐπιστήμη irriducibili.

Infatti la prima sezione socratica supponeva che la sapienza, cioè la virtù, fosse un bene in sé direttivo degli altri beni né buoni né cattivi. Come l'ἐπιστήμη di una τέχνη ordinaria assicura la buona riuscita, εὐτυχία, del suo prodotto, così l'ἐπιστήμη della virtù rende buoni i beni che non sono né buoni né cattivi. Tuttavia questa ἐπιστήμη come bene in sé non è compatibile con la nozione di ἐπιστήμη come contenuto di conoscenza riducibile a μάθημα, giacché nel caso di una τέχνη ordinaria, la buona riuscita del suo prodotto, l'εὐτυχία, è un'opera che di per sé non è buona né cattiva, ma solo corretta. Di quale correttezza si parla? Almeno due sensi di correttezza si sovrappongono. Come indica Roochnik l'ἐπιστήμη di una τέχνη che realizza correttamente qualcosa di utile si riferisce a quanto acquisisce come a un oggetto neutro. Diversamente, la ricerca di un'ἐπιστήμη che sola tra le ἐπιστήμαι può dirsi acquisita correttamente, è interamente informata da un orientamento di valore⁸⁸. In altre parole

87. “τοιαύτης τινὸς ἄρα ἡμῖν ἐπιστήμης δεῖ, ὧ καλὲ παῖ, ἣν δ' ἐγώ, ἐν ἣ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῆ”. Trad. it. Decleva Caizzi 1996.

88. Roochnik 1991, p. 222.

l'ἐπιστήμη dell'uso delle cose, ὀρθῶς χρῆσθαι, non ha lo stesso statuto dell'ἐπιστήμη che procura la correttezza, ὀρθότης, e la buona riuscita, εὐτυχία, di un qualcosa [T.20]. In un caso si tratta di un'ἐπιστήμη che ha un orientamento di valore, nell'altro no. L'acquisto corretto di una conoscenza [T.21] è corretto nel senso dell'uso corretto delle cose o in quello della buona riuscita?

Neanche il criterio dell'utilità contribuisce a sciogliere l'ambiguità. Che l'ἐπιστήμη individuata procurerà un vantaggio, ὀνήσει, [T.21] non circoscrive un'ἐπιστήμη come bene sovraordinato che esclusivamente realizza il vantaggio della virtù. Al contrario confonde lo statuto dell'ἐπιστήμη ricercata con quello di una τέχνη ordinaria. Questa sovrapposizione viene messa in evidenza sfruttando l'ambivalenza semantica del termine κτήσις. Socrate infatti, per giustificare a Clinia l'esigenza di stabilire i termini di una corretta acquisizione dell'ἐπιστήμη da parte della filosofia, rammenta al giovane l'esempio del falegname avanzato nella prima sezione⁸⁹. In quel caso risulta che non fosse sufficiente disporre dei beni, κεκτῆσθαι, come legname e strumenti, ma occorresse impiegarli secondo conoscenza, ἐπιστήμη, poiché da questi si realizzasse qualcosa di utile, ὄφελος⁹⁰. Così, richiamando questa indicazione, Socrate pretende che, affinché la filosofia consegua ciò che è utile, ὄφελος, sia necessario che proceda all'acquisizione, κτήσις, dell'ἐπιστήμη che sa come usare ciò di cui si dispone⁹¹. Ciò che procurerà un vantaggio è allora compreso nei termini della realizzazione di un'opera utile. Lo statuto dell'ἐπιστήμη al quale la filosofia si rivolge dunque implica tanto ciò che realizza ciò che è utile, quanto il conoscere in cosa sia vantaggioso.

Il requisito posto da Socrate per il prosieguo dell'indagine [T.22] preserva questa ambiguità che cela due statuti differenti del riferimento all'ἐπιστήμη nel λόγος filosofico. Ma se l'indagine può proseguire, l'ipotesi di un'ἐπιστήμη nella quale coincidano il produrre e il conoscere come servirsi di quanto prodotto non risolve il problema

89. Pl. *Euthyd.* 289a 1 - 2.

90. Ivi, 280c 5 - 9.

91. Ivi, 289a 1 - 2.

della definizione della filosofia e soprattutto di quanto Socrate si attende di trovare nella filosofia a partire dall'equazione inizialmente stabilita tra σοφία, ἀρετή e ἐπιστήμη. La considerazione della virtù come ἐπιστήμη secondo il modello delle τέχναι ordinarie non può al contempo definire la filosofia come discorso esortativo rivolto a una sapienza che realizza la felicità e la filosofia che si compie nell'acquisizione dell'ἐπιστήμη della virtù. È a partire da questa difficoltà che quanto Socrate si attende di trovare dalla filosofia scopre un'articolazione del λόγος filosofico incompatibile con la risoluzione della filosofia nell'acquisizione di una conoscenza specifica analoga al funzionamento delle τέχναι ordinarie. Quanto Socrate scopre nella ricerca di un'ἐπιστήμη nella quale coincidano il produrre qualcosa e il saper come usare ciò che si produce è che la forma protrettica del λόγος filosofico non si rapporta all'ἐπιστήμη come all'ἐπιστήμη si rapporta una τέχνη nella realizzazione di un'opera. Tra il riferimento all'ἐπιστήμη della filosofia e quello di una τέχνη ordinaria non intercorre lo stesso rapporto.

La compresenza nell'ἐπιστήμη ricercata di produzione e uso dipende in ultimo dall'indirizzo imposto alla ricerca. Questo indirizzo si serve dello statuto dell'ἐπιστήμη che regola il funzionamento delle τέχναι ordinarie. Nell'impiego di un modello euristico di funzionamento dell'ἐπιστήμη proprio delle τέχναι ordinarie si comprimono però due aspetti differenti del modo di rivolgersi all'ἐπιστήμη, entrambi contemplati da Socrate: il riferimento di valore all'ἐπιστήμη presupposto dalla ricerca dell'ἐπιστήμη di una τέχνη direttiva e la forma del discorso protrettico tipico della filosofia il quale però, a differenza del modo in cui una τέχνη si rivolge al proprio oggetto di conoscenza, si rivolge al suo oggetto senza risolversi nella sua acquisizione.

Si pongono a questo punto almeno due quesiti. Se il requisito di rinvenire una τέχνη nella quale produzione e uso coincidano è dedotto dal funzionamento dell'ἐπιστήμη secondo il modello delle τέχναι ordinarie, allora: 1) anche il riferimento di valore presupposto dalla ricerca di una τέχνη direttiva può essere assimilato a questo modello? 2) La filosofia, compresa secondo la forma del discorso esortativo, è suscettibile di ridurre il proprio oggetto, ciò a quanto si

rivolge, a una specie così conformata di ἐπιστήμη, acquisibile e trasmissibile secondo il funzionamento delle τέχναι? I due interrogativi si intrecciano conducendo la ricerca socratica all'aporia.

3.8. L'arte di produrre discorsi, l'arte strategica e i dialettici (289d - 290d)

A questo punto, ancora preservando il modello delle τέχναι ordinarie, Socrate e Clinia procedono a un esame delle τέχναι che possano produrre o catturare la propria opera e abbiano al contempo carattere direttivo, cioè sappiano anche come farne uso correttamente. Viene dunque scartata l'arte del produrre discorsi, λογοποιική τέχνη, perché dipende da un'altra τέχνη. Di essa si serve infatti chi detiene l'arte di persuadere i giudici o i membri di un'assemblea o una folla⁹². C'è in questa valutazione un'indicazione importante. Quanto Clinia e Socrate scartano è lo stesso campo al quale Gorgia vincolava la δύναμις della retorica. Si tratta del campo della politica corrente e al quale, in ultimo, nella conversazione con Callicle, Socrate avrebbe contrapposto il campo autenticamente politico, quello della πολιτική τέχνη⁹³. Nella strada che conduce all'aporia nell'*Eutidemo* si rinvencono le stesse contrapposizioni che strutturavano il *Gorgia*. Ma se la traiettoria dei due dialoghi sembra qui procedere in parallelo la πολιτική τέχνη del *Gorgia* risulta irrintracciabile nell'*Eutidemo*. La questione della πολιτική τέχνη nell'*Eutidemo*, infatti, emerge all'esaurirsi della ricerca di una τέχνη la cui opera, prodotta o acquisita, e l'ἐπιστήμη del suo impiego coincidano. Una ricerca così conformata rivela qualcosa dell'oggetto al quale si riferisce a partire dall'impossibilità di acquisirlo a partire dalle condizioni attraverso le quali si era stabilita la ricerca stessa. Questo è un indizio importante in merito all'incompatibilità dell'articolazione protrettica del λόγος filosofico con la risoluzione della filosofia nell'acquisizione di una conoscenza specifica.

92. Ivi, 289c 7 - 290a 5.

93. Pl. *Gorg.* 454b 4 - 7. *Supra* 2. 3. Cfr. Hawtrey 1981, p. 125; Erler 2017, p. 183.

Proseguendo in questa direzione, quando Socrate suggerisce che la τέχνη ricercata possa essere quella strategica, στρατηγική, Clinia ne boccia la proposta stabilendo un importante paragone tra le τέχναι acquisitive. Secondo Clinia l'arte di condurre gli eserciti è una forma di τέχνη di caccia: come caccia degli uomini consegna quanto acquisisce ad altri che sanno come servirsene. Così fanno anche le altre τέχναι acquisitive: la geometria, l'astronomia e il calcolo. Queste non sanno come impiegare le loro conoscenze ma acquisendole le affidano ai dialettici, τοῖς διαλεκτικοῖς. Parallelamente gli strateghi, alla stessa maniera, consegnano le loro conquiste militari ai politici, τοῖς πολιτικοῖς ἀνδράσιν⁹⁴.

Chi sono questi dialettici? Secondo Hawtrey⁹⁵, sostanzialmente seguito da Erler⁹⁶, la natura e la collocazione della dialettica qui descritta è inintelligibile senza far riferimento al sesto e al settimo libro della *Repubblica*⁹⁷. Secondo l'immagine della linea divisa infatti la dialettica, come μέθοδος, risulta sovraordinata al modo di procedere proprio degli esperti di geometria e di calcolo perché, a differenza di queste τέχναι⁹⁸, che considerano le proprie ipotesi già come principi esplicativi, la dialettica ne considera invece la natura ipotetica, dalla quale risalire ai principi intellegibili. La τέχνη del dialettico, dunque, si confermerebbe capace di usare quello che τέχναι come la geometria e il calcolo le consegnano, ponendosi in continuità⁹⁹ rispetto a esse nel perfezionare lo stesso progetto di conoscenza. Se queste considerazioni non autorizzano a presupporre nell'*Eutidemo* la stessa compiutezza delle posizioni della *Repubblica* relativamente alla teoria delle forme¹⁰⁰, certamente però suggeriscono una maggiore definizione tecnica della nozione di dialettica.

94. Pl. *Euthyd.* 290b 1 - d 9.

95. Hawtrey 1978.

96. Erler 1991, pp. 375-376; 2017, p. 185.

97. Pl. *Resp.* VI, 510c - 511 c; VII, 533 b - d.

98. Ivi, VI, 511c 6.

99. Maccioni 1978, pp. 68-69.

100. Mohr 1984 ritiene però i riferimenti alle forme non siano del tutto assenti nell'*Eutidemo*.

Questa non è più solo pratica del domandare e del rispondere¹⁰¹ ma diventa metodo del discorso filosofico¹⁰² che tematizza il rapporto tra il λόγος e la cosa alla quale esso si riferisce. La filosofia assume quest'ultima come grado sovraordinato di conoscenza ma compartecipe della stessa realtà sulla quale insistono le altre τέχναι. Come istanza di metodo, dunque, una dialettica così tratteggiata è associata già alla pretesa di risalire i gradi della realtà. Essa mette in rapporto con principi superiori quanto si scopre nella realtà, τὰ ὄντα. Essa è una τέχνη che muove dall'indisponibilità di un accesso epistemico immediato alla realtà. Le cose che sono vanno scoperte, ma questo ancora non basta perché conoscerle significa comprenderle, cioè sapere come servirsene, καταχρησθαι¹⁰³. Solo con un riferimento a un termine di valore superiore si può accedere a questa comprensione che sa come servirsi di quanto scopre nella realtà, dandone ragione.

In mancanza del riferimento all'idea del Bene, ἀγαθοῦ ιδέα, come μέγιστον μάθημα¹⁰⁴ questo statuto della dialettica non corona con chiarezza il progetto di riforma dei saperi proposto nella *Repubblica*¹⁰⁵. L'integralità di questo progetto d'altra parte non coinvolge l'*Eutidemo*. La preoccupazione dominante in questo dialogo risiede ancora nella preliminare qualificazione della pratica filosofica in contrapposizione ad altre strategie di conduzione nel λόγος per sapere come stanno le cose, risiede cioè ancora sulla questione posta nel *Gorgia* a partire dalla vita condotta nella filosofia [T.15]: le condizioni di identificazione della cosa stessa alla quale il discorso vero si rivolge nel conseguire l'εὐεξία ψυχῆς.

Occorre allora approfondire il paragone istituito da Clinia con le τέχναι di acquisizione per cogliere l'avanzamento nell'*Eutidemo* della stessa preoccupazione presente nel *Gorgia*. Nel paragone, infatti, si delinea un parallelo tra dialettica e politica. Come nel *Gorgia* que-

101. Vlastos 1991, p. 127.

102. Erler 2017, p. 185.

103. Pl. *Euthyd.* 290c 2 - 5.

104. Pl. *Resp.* VI, 505a 2.

105. Cattanei 2003.

sto parallelo culmina nel problema della πολιτική τέχνη. Tuttavia, nel *Gorgia* la πολιτική τέχνη assume una funzione che si associa alla filosofia individuando l'autentico ambito politico, mentre nell'*Eutidemo* si manca completamente la sua identificazione. In entrambe le circostanze è comunque in questione il problema della continuità della pratica filosofica con un autentico ambito politico in secessione con l'ambito politico corrente.

Dunque, sostiene Clinia nell'*Eutidemo*, i politici come i dialettici detengono una τέχνη direttiva. Questo parallelismo sembra poter governare il prosieguo della ricerca ma in realtà ne provoca la crisi. Il dialettico e il politico, con riferimento alla direttività del loro sapere, procedono parallelamente ma l'impossibilità di identificare la πολιτική τέχνη come supremo sapere direttivo non consente di far convergere le due figure. Infatti della πολιτική τέχνη, la τέχνη che successivamente si ipotizza possa ultimativamente ospitare la coincidenza del produrre e del sapere come usare quanto prodotto, non si sarà in grado di dire in cosa consista. Questo precipita l'indagine in un'aporia irrisolvibile. Bisogna risalire dunque ai fattori dell'aporia relativi all'identificazione della πολιτική τέχνη. In questo snodo cruciale del dialogo si tratta di interrogare il significato dell'aporia nella sua necessità e non a partire dalla sua soluzione. Tra gli studiosi, infatti, prevale l'opinione che l'aporia dell'*Eutidemo* trovi soluzione nella *Repubblica* dove la figura del dialettico, cioè del filosofo, e del politico convergono¹⁰⁶. Questo però non succede nell'*Eutidemo*. Perché?

Per rispondere a questo interrogativo occorre cogliere come l'aporia nell'*Eutidemo* proceda, per analogia con il funzionamento delle τέχναι ordinarie, dalla risoluzione dell'articolazione protrettica del λόγος filosofico nell'acquisizione di un ἐπιστήμη. Nella riduzione della filosofia all'acquisizione di una conoscenza specifica non c'è operatività della dialettica filosofica poiché si manca l'orientamento al bene sul quale si sostiene l'articolazione protrettica della filosofia [T.19]. Socrate deve imbattersi nell'aporia del mo-

106. Sprague 1976, pp. 97-98; Kahn 2000, pp. 92-93; Parry 2003.

dello euristico delle τέχναι per trovare un'articolazione autenticamente protrettica della filosofia che salvi l'orientamento al bene senza risolverlo nell'acquisizione di una conoscenza specifica. Solo su questa condizione la dialettica diventa una τέχνη pratica rispetto al rapporto tra λόγος e le cose che sono, τὰ πράγματα. In altre parole, non c'è comunicazione tra il dialettico e il politico fintanto che si riduce la filosofia all'acquisizione di un sapere specifico. È sotto questo aspetto che la preoccupazione fondamentale dell'*Eutidemo* si approssima e si pone in continuità con quella del *Gorgia*: c'è πολιτική τέχνη solo nella scoperta il modo di vita filosofico come δύναμις di un λόγος orientato all'ottimo dell'anima. Questo definisce tanto la filosofia quanto la possibilità della πολιτική τέχνη, mentre, al contrario, non c'è possibilità di rinvenire alcuna πολιτική τέχνη nel fraintendimento del λόγος filosofico e alle condizioni della politica corrente. Il senso dell'aporia dell'*Eutidemo* insiste interamente su queste distinzioni.

3.9. La πολιτική τέχνη e il labirinto (290e - 293a)

Il parallelo avanzato da Clinia tra dialettica e politica provoca l'intervento di Critone. A questo punto del dialogo la narrazione di Socrate è interrotta e Critone raccoglie l'argomento lasciato in sospeso nel dialogo narrato (290e 1 - 293a 9) sottolineando l'importanza del momento¹⁰⁷. Critone, infatti, interviene a certificare il nesso tra dialettica e politica. Dapprima Critone manifesta una lode incredula nei confronti di Clinia per aver pronunciato queste opinioni e poi Socrate, portato a dubitare della sua memoria, finisce per attribuirle se non a Clinia a un qualche essere superiore, τις τῶν κρειπτόνων¹⁰⁸. Tuttavia le condizioni di articolazione dell'indagine non riescono a dar conto di ciò che nell'indagine si è riusciti a indicare. Socrate, infatti, confessa direttamente a Critone del fallimento della ricerca

107. Erler 1991, p. 375.

108. Pl. *Euthyd.* 290e 1 - 291a 6.

condotta con Clinia e di come siano infine caduti in un labirinto, λαβύρινθος, senza rinvenire la τέχνη che si proponevano di trovare¹⁰⁹.

Sono le condizioni di ricerca poste dall'indagine a provocare l'aporia. Infatti, riporta Socrate, del paragone proposto da Clinia viene abbandonata la considerazione della dialettica e ci si rivolge esclusivamente alla τέχνη dei politici. Questa è chiamata πολιτική τέχνη e viene considerata equivalente alla βασιλική τέχνη, l'arte regia¹¹⁰. Questa equivalenza risulterà particolarmente importante nel *Politico*¹¹¹ dove varrà come sottolineatura del carattere pratico dell'ἐπιστήμη dell'autentico politico che, come τέχνη, ritraduce la conoscenza filosofica in sapere pratico di governo¹¹². Ma d'altra parte si è già osservato nel *Gorgia* come non ci sia possibilità di stabilirsi negli affari correnti della politica senza prioritariamente rivolgersi a una relazione tra λόγος e ciò a cui esso si riferisce informata da un orientamento di valore. È solo a questa altezza che si realizza una coincidenza tra modo di vita filosofico e autentica πολιτική τέχνη.

Ora, quanto si ritrova nell'*Eutidemo* richiama la stessa necessità riscontrata nel *Gorgia*: non si ha autentica τέχνη politica se non si guadagna prioritariamente l'autentica forma del rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα della pratica filosofica. Socrate prevedeva di restituire l'articolazione del λόγος protrettico della filosofia nell'acquisizione di un'ἐπιστήμη specifica [Τ.21]. Tuttavia questa ipotesi, assumendo a modello del funzionamento della filosofia quello di una τέχνη ordinaria, manca di trovare l'oggetto della filosofia perché manca l'articolazione specifica del λόγος protrettico sul quale la filosofia si articola. Quest'ultimo tende al proprio oggetto ma non si risolve nella sua acquisizione. L'articolazione protrettica salva l'orientamento di valore della pratica filosofica giacché ciò che buono in sé non rientra nell'ordine delle opere prodotte o acquisite, le quali non sono né buone né cattive. Allora nell'aporia dell'*Eutidemo* si scopre esatta-

109. Ivi, 291b 7.

110. Ivi, 291c 4 - 5.

111. Pl. *Pol.* 311b 7 - c 8.

112. Su questi aspetti e sul legame che intercorre tra la *Repubblica* e il *Politico*, fuori dal perimetro della presente ricerca, si veda F. Ferrari 2015.

mente l'articolazione protrettica della filosofia a partire dal fallimento della pretesa di trovare la filosofia in termini analoghi all'identificazione di una τέχνη ordinaria. È per questo che si fallisce anche nel trovare l'autentica πολιτική τέχνη. L'aporia nella quale incorrono Socrate e Clinia richiama appunto l'impossibilità di guadagnare una nozione di πολιτική τέχνη sul modello di una τέχνη ordinaria. Questo modello può rimandare esclusivamente al terreno degli affari politici correnti.

Nel labirinto nel quale Socrate dichiara di essere finito la via senza uscita è determinata dal modello euristico delle τέχναι ordinarie. Esso infatti rimanda al campo degli affari politici correnti senza permettere di accedere alla vera πολιτική τέχνη. D'altra parte non è possibile correggere il modello con il requisito della coincidenza di produzione e uso nell'ἐπιστήμη ricercata. Questa correzione non è sufficiente a soddisfare il riferimento di valore che la σοφία, alla quale la filosofia si rivolge, garantirebbe [T.19]. Invariabilmente, dunque, anche questa correzione che governa la ricerca nella seconda sezione socratica [T.22] rimanda al campo degli affari politici correnti. La ricerca deve inevitabilmente rivolgersi a una concezione della filosofia estranea all'ipotesi dell'acquisizione di un'ἐπιστήμη per cogliere le cose come veramente sono e così accedere alla vera πολιτική τέχνη.

Per cogliere questa necessità è opportuno soffermarsi negli snodi del labirinto che non permettono di uscire dal campo degli affari politici comunemente intesi. Sebbene nel loro esame Socrate e Clinia avessero previsto fosse compito della τέχνη ricercata quello di realizzare nei cittadini la felicità, cioè renderli virtuosi, quindi buoni, ἀγαθοὶ ἄνδρες, essi devono infine concludere che nel campo politico non si realizza nulla che non sia né bene né male¹¹³, e che dunque le sue opere sono da considerarsi irrilevanti per i fini della ricerca¹¹⁴. Hawtrey correttamente sottolinea come Socrate con questa osservazione richiami le stesse obiezioni¹¹⁵ che nel *Gorgia*¹¹⁶ rivolgeva per

113. Pl. *Euthyd.* 292b 1 - c 9.

114. Ivi, 292e 1-2.

115. Hawtrey 1981, pp. 135-136.

116. Pl. *Gorg.* 511c, cfr. *supra* 2.14.

contestare che fosse mai esistito il τεχνικός di una vera retorica tra i grandi politici della storia ateniese. Quanto alle sue possibilità la ricerca che fallisce nel rinvenire la πολιτική τέχνη nell' *Eutidemo* configura allora qualcosa di più prossimo all'ipotesi della vera retorica avanzata nel *Gorgia* che non alla πολιτική τέχνη lì proposta come vera politica coincidente con il modo di vita filosofico. La ricerca della πολιτική τέχνη dell' *Eutidemo* non accede al campo della vera politica perché si serve dello stesso rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα che governa il modello delle τέχναι ordinarie. Al contempo non definisce neanche un ambito possibile ma inoperante nel campo agonale della politica che nel *Gorgia* veniva difeso da Callicle. L'aporia dell' *Eutidemo* configura semplicemente il campo della politica corrente dove le opere realizzate non sono né buone né cattive. Dice Socrate a Critone:

T.23. «Mentre le altre opere [ἔργα], che uno potrebbe dire proprie della politica, e queste potrebbero essere molte, come per esempio rendere i cittadini ricchi, liberi, in pace tra loro, tutte queste cose erano risultate essere né beni né mali; essa doveva rendere sapienti e rendere partecipi di conoscenza, se doveva essere proprio quella che è utile e rende felici».

(*Euthyd.* 292b 4 - c 1)¹¹⁷

La concessiva che conclude questo passo conferma come sia proprio il modello sul quale è stata condotta la ricerca di Socrate e Clinia a provocare l'aporia nel rinvenimento della vera πολιτική τέχνη.

Ci si può rivolgere al *Carmide* per avere conferma di come questo modello conduca all'aporia. Il *Carmide* esamina cosa sia la temperanza, σωφροσύνη. Crizia, il principale interlocutore di Socrate nel dialogo, alla quinta definizione di temperanza avanza la tesi che essa sia ἐπιστήμη di sé stessa e delle altre conoscenze, assolvendo così a

117. “οὐκοῦν τὰ μὲν ἄλλα ἔργα, ἃ φαίη ἂν τις πολιτικῆς εἶναι—πολλὰ δὲ που ταῦτ' ἂν εἴη, οἷον πλουσίους τοὺς πολίτας παρέχειν καὶ ἐλευθέρους καὶ ἀστασιάστους—πάντα ταῦτα οὔτε κακὰ οὔτε ἀγαθὰ ἐφάνη, ἔδει δὲ σοφούς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι, εἴπερ ἔμελλεν αὐτῇ εἶναι ἢ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαιμόνας ποιοῦσα”. Trad. it. Declève Caizzi 1996, *corsivo mio*.

una funzione direttiva¹¹⁸. Crizia con questa definizione aderisce al modello delle τέχναι nella modalità specifica della coincidenza dell'oggetto dell'ἐπιστήμη con l'ἐπιστήμη stessa. La concezione della temperanza da lui difesa condivide con le τέχναι ordinarie una relazione al proprio oggetto come opera, ἔργον. L'opera, realizzata o conseguita, in ragione del fatto che la σωφροσύνη è ἐπιστήμη ἑαυτῆς, è però l'ἐπιστήμη stessa. Sotto questo riguardo c'è nella definizione della temperanza di Crizia, formulata in conformità al modello delle τέχναι, la stessa circolarità¹¹⁹ che si riscontra nell'Eutidemo quando, stabilito che la filosofia procura l'ἐπιστήμη, viene poi posto il requisito che questa sia una τέχνη nella quale produzione e uso coincidano, pretendendo che essa non procuri altra conoscenza che quella di sé stessa, ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτῆν¹²⁰. Dunque, come nell'Eutidemo si cerca una τέχνη nella quale produzione e uso coincidono e che per questo abbia natura direttiva rispetto alle altre, così nel *Carmide*, si pone una ἐπιστήμη che, in quanto ἐπιστήμη ἑαυτῆς, abbia analogamente natura direttiva rispetto alle altre ἐπιστήμαι e sia dunque ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. La possibilità che ci sia un'ἐπιστήμη ἐπιστήμης che effettivamente, in quanto tale, consegua un suo proprio specifico oggetto di conoscenza va però incontro a un'aporìa: essa non si riscontra da nessuna parte¹²¹. Poco prima di confermare la difficoltà, quindi già con la consapevolezza della direzione aporetica del proprio ragionamento, Socrate invita però Crizia a contemplare per assurdo l'ipotesi che esista un'ἐπιστήμη con questa natura direttiva. Non potendo dire di cosa l'ἐπιστήμη ἐπιστήμης sarebbe conoscenza, Socrate deve rivolgersi alla considerazione della sua utilità, la quale comunque era stata fissata come l'altro requisito qualificante ogni τέχνη avente a oggetto una qualche conoscenza¹²². Quindi, dice Socrate, la σωφροσύνη come ἐπιστήμη ἐπιστήμης avrebbe comportato il conseguimento di

118. Pl. *Charm.* 166b 7 - c 4.

119. Roochnik 1998, pp. 172-173.

120. Pl. *Euthyd.* 292d 2 - 3.

121. Pl. *Charm.* 172a 9.

122. Ivi, 165d 5 - 166b 4.

un oggetto di conoscenza capace, sulla condizione di “sapere ciò che si sa e ciò che non si sa”, τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν, rispetto a sé stessa e alle altre ἐπιστήμαι¹²³, cioè di attestare una gerarchia tra le stesse ἐπιστήμαι, ponendosene al vertice. In una situazione così configurata chi fosse temperante avrebbe fatto solo ciò che sa fare e sarebbe stato responsabile degli altri permettendo loro di fare solo ciò che sanno fare e non ciò che non sanno fare¹²⁴. Socrate indica che ci sarebbe stata una utilità, ὠφελία, specifica della σωφροσύνη così intesa. Questa sarebbe stata la felicità, εὐδαιμονία:

T.24. «Eliminato l'errore e guidati dalla correttezza [ὀρθότητος], è necessario che, coloro che si trovano così disposti, agiscono bene [εὖ πράττειν] in ogni cosa e quelli che stanno bene [εὖ πράττοντας] sono felici [εὐδαιμόνας εἶναι]».

(*Charm.* 171e 9 - 172a 4)¹²⁵

Come si vede si rinvergono qui gli stessi requisiti fissati nell'*Eutidemo*, laddove si condizionava la felicità al conseguimento di un'ἐπιστήμη che disponesse di correttezza, ὀρθότης, e buona riuscita, εὐτυχία, di quanto eseguiva [T.20]. Questa ipotesi del *Carmide*, dunque, sembra sviluppare le stesse premesse dell'esempio di discorso protrettico articolato nell'*Eutidemo*. Si tratta di una corrispondenza scarsamente rilevata dagli studiosi¹²⁶. Tuttavia, essa riveste una certa importanza nel confermare una strategia dell'argomentazione platonica che impiega strumentalmente l'analogia con le τέχναι al fine di far risaltare ciò a cui effettivamente si riferisce il λόγος filosofico e il modo in cui pretende di farlo. Se nel *Carmide* il ragionamento considera la possibilità della temperanza, σωφροσύνη come τέχνη direttiva, nell'*Eutidemo* il ragionamento considera la possibilità della filosofia e della

123. Ivi, 167a 7-8.

124. Ivi, 171d 1 - e 9.

125. “ἀμαρτίας γὰρ ἐξηρημένης, ὀρθότητος δὲ ἡγουμένης, ἐν πάσῃ πράξει καλῶς καὶ εὖ πράττειν ἀναγκαῖον τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαιμόνας εἶναι”, trad. it. mia.

126. Si segnala Ammendola 1936, p. 60.

cura della virtù come τέχνη direttiva¹²⁷. In entrambi i ragionamenti opera lo stesso modello epistemico ricavato dal funzionamento delle τέχναι, e per questo motivo entrambi incorrono nell'aporia.

È interessante notare che nell'ipotesi per assurdo del *Carmide* si concede che, rinvenendo una temperanza così conformata, dunque come ἐπιστήμη ἐπιστήμης, una casa, dice Socrate, sarebbe bene amministrata e una città ben governata, καλῶς πολιτευομένη¹²⁸. Questa ipotesi, dunque, punta al campo politico e a una conoscenza che entro tale campo possa essere utile. Tuttavia questa ἐπιστήμη, come si è visto, non si rinviene e Socrate avanza anche un ulteriore problema. Pure se si fosse trovata, dice, si sarebbe sbagliato a considerarla un grande bene, μέγα ἀγαθόν, con riferimento proprio all'ambito dell'amministrazione della casa e al governo politico¹²⁹. Perché? Socrate riporta un suo sogno, ὄναρ¹³⁰, che evoca una suggestione e un dubbio: l'agire e vivere in conformità all'ἐπιστήμη – ἐπιστημόνως – non assicura il vivere bene e l'esser felici. Questo non siamo ancora in grado di apprenderlo, τοῦτο δὲ οὐπω δυνάμεθα μαθεῖν. Non è cioè sufficiente l'acquisizione dell'ἐπιστήμη ἐπιστήμης o di una scienza che si risolve in opere che non sono né buone né cattive, ma è necessaria, aggiunge Socrate poco più avanti, un'ἐπιστήμη del bene e del male, ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ¹³¹.

Come nell'*Eutidemo* anche nel *Carmide* si scopre infine indispensabile l'orientamento a una conoscenza del bene. La filosofia iscrive nel λόγος questo orientamento. L'*Eutidemo* pone precisamente il problema della distintività della forma del λόγος filosofico. La sua necessità transita per il fallimento della possibilità che una conoscenza specifica assicuri la felicità. L'ambito politico, inteso nel suo funzionamento corrente, sull'acquisizione di competenze specifiche può assicurare una certa salvezza¹³² ma non procura la felici-

127. Pl. *Euthyd.* 275a 1.

128. Pl. *Charm.* 171e 8.

129. Ivi, 172d 3 - 5.

130. Ivi, 173a 5 - d 5.

131. Ivi, 174d 4 - 5.

132. Pl. *Gorg.* 511b - c; *Hip. Ma.* 304a - b.

cità. Il procurare la felicità, cioè, come si dice nel *Gorgia*, l'averne a oggetto il modo in cui si debba vivere [T.15], è qualcosa che riguarda la filosofia. Allora, perché ci sia continuità tra ambito politico e felicità, occorre che il λόγος filosofico rigetti la sua assimilazione all'ambito politico corrente. Occorre, cioè, che la ricerca della felicità per il tramite della filosofia guadagni una forma del λόγος inassimilabile al funzionamento delle τέχναι comuni come acquisizione di un'ἐπιστήμη capace di realizzare correttamente una qualche opera. La vera πολιτικὴ τέχνη riscatta il modo in cui si debba vivere da questo regime promuovendo tramite la filosofia una considerazione del rapporto tra λόγος e τὰ πράγματα che non si risolve negli ἔργα ma mira all'ottimo dell'anima. Nel disprezzo, ἀτιμία, per le opere che si dicono della politica, τὰ ἔργα τὰ λεγόμενα εἶναι τῆς πολιτικῆς¹³³, Platone sancisce una secessione dall'ordine corrente di comprensione dei fatti politici e radica un'autentica considerazione della politica nella cura dell'anima¹³⁴.

133. Pl. *Euthyd.* 292e 1 - 2.

134. Pl. *Prot.* 312 b 8 - c 1. Socrate, nella terza sezione eristica, contravvenendo ai termini della disputa eristica impostagli da Eutidemo, aggiunge di conoscere qualcosa attraverso quello con cui è conoscitore: l'anima (295b 2 - 5).

Nota conclusiva

La tesi del V libro della *Repubblica* circa la necessaria co-implicazione di filosofia e politica¹ matura sulla difficoltà inaugurale della comprensione del rapporto alla politica mediato dalla filosofia. La questione della πολιτική τέχνη esaminata nel *Protagora*, nel *Gorgia* e nell'*Eutidemo* indica i termini di questa comprensione. Secondo questa prospettiva la proposta della *Repubblica* si drammatizza giacché la pratica della filosofia e quella della politica non sono affatto coincidenti e proprio la πολιτική τέχνη indica la soglia della considerazione filosofica della politica in divorzio dall'ambito politico in quanto tale.

Il problema dell'accesso al fatto politico è il problema dell'elaborazione di un sapere capace di accedere al giusto. La retta filosofia, come si esprime Platone nella *Settima Lettera*, è il sapere che può discernere, κατιδεῖν, ciò che è giusto negli affari comuni e in quelli privati, τά τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα². Quello politico non è un dominio immediatamente accessibile ma nella prospettiva platonica discende dal problema filosofico dell'accesso al giusto. Solo in via subordinata a questo si configura la preoccupazione politica di Platone e si spiega la convergenza tra il filosofo e il politico.

Fin da subito la tematizzazione della πολιτική τέχνη segnala un costante rinvio a questa condizione definitoria del fenomeno politico il quale dunque dipende dalla scoperta del problema filosofico e dell'elaborazione della sua pratica. La filosofia è una pratica che

1. Pl. *Resp.* V, 473c 11 - d 5.

2. Pl. *Ep.* VII, 326a 6 - 7.

transita per i λόγοι. Si radica cioè in una forma di vita che è una disciplina di conduzione nei λόγοι. Ha di mira l'agire bene, la felicità. Non c'è filosofia senza riferimento al bene che realizza la felicità. La filosofia mira al bene eppure il bene, il sapere ciò che è giusto e ciò che è ingiusto sfugge alla sua acquisizione in forma di conoscenza.

Il ricorsivo fallimento della riduzione dell'oggetto della ricerca sulla virtù a un contenuto specifico di conoscenza analogo a quello che in una τέχνη sa come realizzare qualcosa e lo realizza, interroga i termini stessi della continuità tra λόγοι e ἔργα nel governo degli affari tra esseri umani. L'irriducibilità della virtù politica nel *Protagora*, l'irriducibilità dell'ottimo dell'anima nel *Gorgia* e infine l'irriducibilità della filosofia stessa come cura della virtù all'acquisizione di un contenuto di conoscenza nell'*Eutidemo*, rinvia la possibilità della giustizia a una disciplina del λόγος inedita, la filosofia.

La filosofia, come disciplina di conduzione nei λόγοι, evade continuamente la propria conclusività in un oggetto di conoscenza ma non manca del riferimento stabile al proprio oggetto. Il problema della ricerca della forma del λόγος filosofico è allora il problema della ricerca di un'oggetto indisponibile eppure stabile nella sua presenza e il cui accesso non è regolato dall'acquisizione di un sapere che realizza una condizione, un fatto, un'opera. Qui si insedia la controversa relazione tra la pratica filosofica e la sua rilevanza per gli affari umani. Solo la filosofia sa rivolgersi al principio universale ordinativo della felicità umana, il bene, e tuttavia i termini discorsivi attraverso i quali vi ha accesso, il suo διαλέγεσθαι, resta esposto alla fallibilità tanto nel movimento che si rivolge all'oggetto stabile del proprio desiderio quanto in quello che lo restituisce, λόγον διδόναι.

In ragione di questa costitutiva fallibilità, la scoperta della forma specifica del λόγος filosofico è già una soluzione al problema politico del rapporto tra λόγοι e ἔργα. Infatti, la loro conciliazione nel λόγος filosofico non transita per la realizzazione degli ἔργα per mezzo del λόγος e tuttavia permette un'approssimazione dei λόγοι alle cose per come veramente sono. Così la filosofia entra dunque nella disponibilità di condizionare gli affari umani facendosi compiutamente πολιτική τέχνη.

Bibliografia

Letteratura primaria

Per Platone, laddove non indicato diversamente, è stato preso a riferimento il testo greco stabilito nell'edizione inglese curata da Burnet: *Platonis Opera*, John Burnet (ed.), Oxford University Press 1903. Di seguito le altre edizioni, commenti e traduzioni consultate.

Ammendola G. (1936), Platone, *Eutidemo*, Signorelli, Milano.

Burnyeat M., Frede M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, D. Scott (ed.), Oxford University Press, Oxford.

Declava Caizzi F. (1996), Platone, *Eutidemo*, Bruno Mondadori, Milano.

Denyer N. (2008), Plato, *Protagoras*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dodds E.R. (1959), Plato, *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, repr. 2002.

Erler M. (2017), *Euthydemus. Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Forcignanò F. (2020), *Settima lettera*, Carocci, Roma.

Gallazzi C. (2008), *Plato: Epistulae VIII 356A 6-8*, in F.A.J. Hoogendijk, B.P. Muhs (eds.), *Sixty-five Papyrological Texts: Presented to Klaas A. Worp on the Occasion of his 65th Birthday*, Brill, Leiden, pp. 1-4.

Hawtrey R.S.W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus*, American Philosophical Society, Philadelphia.

Heindorf L. (1810), *Platonis Dialogi Selecti. vol. 4. Phaedo Sophistes Protagoras*, Hitzig, Berlin.

Irwin T. (1979), *Plato's Gorgias*, Oxford University Press, Oxford.

Towle J.A., Sauppe H. (1889), Plato, *Protagoras*, Ginn, Boston-London.
 Zucca D. (2023), Platone, *Gorgia*, Rusconi, Milano.

Di seguito i riferimenti alle altre fonti primarie consultate:

- Capizzi A. (1955), *Protagora, le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze.
 Cassin B. (1980), *Si Parménide. Le traité anonyme De Melysso Xenophane et Gorgia*, in «Cahiers de Philologie», 4, Lille.
 Diels H. (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
 Diels H., Kranz W. (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Weidmannsche Verlagbuchhandlung, Berlin = DK.
 Gentili B. (1984), *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Bari.
 Ioli R. (2010), *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*, Spudasmata, band 130, Olms, Zurich-New York = deMXG.
 Laks A., Most G.W. (2016), *Early Greek Philosophy*, 9 vols. Cambridge, Harvard University Press = LM.
 Reiske, J.J., *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt, omnia, graece et latine: principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque annotationibus instruxit*, vol. 10, Impensis Gotth. Teoph. Georgi, Lipsiae, 1778.
 Untersteiner M. (1949), *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze.

Letteratura secondaria

- Adkins A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford University Press, Oxford.
 Annas J. (1985), *Self-knowledge in Early Plato*, in D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., pp. 111-138.
 Annas J. (1993), *Virtue as the use of other goods*, in «Apeiron» vol. 26, n. 3/4, pp. 53-66.
 Aronadio F. (2022), *Il verbo stochazomai negli scritti di Platone*, in F. Aronadio (a cura di), *Platone e l'esperienza. Sette studi lessicologici*, Bibliopolis, Napoli, pp. 109-138.

- Ausland H.W. (2000), *The Euthydemus and the dating of Plato's dialogues*, in L. Brisson, T. Robinson (eds.), *Plato Euthydemus, Lysis Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 20-26.
- Ausland H.W. (2017), *The Treatment of Virtue in Plato's Protagoras*, in *Plato's Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, ed. by O. Petterson – V. Songe-Møller, Springer, Cham, pp. 43-78.
- Balaban O. (2007), *The Meaning of >Craft< (τέχνη) in Plato's Early Philosophy*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», vol. 49, pp. 7-30.
- Balansard A. (2001), *Techne dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Academia, Sankt Augustin.
- Balansard A. (2012), *Les présupposés épistémologiques de l'art rhétorique de Gorgias*, in *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quignard*, éd. par S. Dubel et al., Presses Universitaires de Paris, Nanterre, pp. 43-61.
- Barnes J. (1982), *The Presocratic Philosophers: The Arguments of the Philosophers*, Routledge, London-New York.
- Barney R. (2010), *Gorgias' Defense. Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. 48, Iss. 1, pp. 95-121.
- Barney R. (2021), *Techne As a Model for Virtue in Plato*, in *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technè*. ed. by T.J. Johansen, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62-85.
- Barrionuevo S.J. (2018), *An overview of the Corpus Protagoreum: A Bibliographical Note on Laks and Most's Early Greek Philosophy*, in «Archai», n. 23, pp. 343-374.
- Bartlett R.C. (2016), *Sophistry and political philosophy: Protagoras' challenge to Socrates*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Benson H.H. (2000), *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Beresford A. (2008), *Nobody's Perfect: A New Text and Interpretation of Simonides PMG 542*, in «Classical Philology», vol. 103, n. 3, pp. 237-256.
- Beresford A. (2009), *Erasing Simonides*, in «Apeiron», vol. 42, no. 3, pp. 185-220.
- Berman S. (1991), *Socrates and Callicles on Pleasure*, in «Phronesis», vol. 36, n. 2, pp. 117-140.

- Bernardini P. Angeli (2005), *Trittico bacchilideo: Epinicio 3; Ditirambo 1 (15); Ditirambo 3 (17)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», vol. 79, n. 1, pp. 11-28.
- Blank D.L. (1985), *Socratics versus Sophists on Payment for Teaching*, in «Classical Antiquity», vol. 4, n. 1, pp. 1-49.
- Bonazzi M. (2010), *I Sofisti*, Carocci, Roma.
- Bonazzi M. (2022), *Political, All Too Political. Again on Protagoras' Myth in Its Intellectual Context*, in «Polis», vol. 39, n. 3, pp. 425-445.
- Bonitz H. (1875), *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165-172*, in *Platonische Studien*, Zw. Auf. F. Vahlen, Berlin, pp. 228-235.
- Brancacci A. (2010), *Dialettica e Orthoepeia in Protagora*, in «Méthexis», vol. 23, no. 1, pp. 53-71.
- Brancacci A. (2019), *I fondamenti teorici dell'eristica di Eutidemo*, in «La Cultura», n. 1, pp. 29-48.
- Brickhouse T.C., Smith N.D. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford University Press, Oxford.
- Brickhouse T.C., Smith N.D. (2010), *Socrates' Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brisson L. (1992), *L'Unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre*, in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 61-76.
- Calame C. (2012), *The Pragmatics of "Myth" in Plato's Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston, pp. 127-143.
- Cambiano G. (1971), *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino.
- Capizzi A. (1979), *Cerchie e polemiche filosofiche del V secolo*, in R.R. Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, II, 3, Bompiani, Milano, pp. 420-447.
- Capra A. (1997), *La tecnica di misurazione del "Protagora"*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie IV, vol. 2, n. 1, pp. 273-327.
- Casertano G. (2007), *21 punti su verità e persuasione nel Gorgia*, in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 144-148.
- Cassin B. (1995), *L'effèt sophistique*, Gallimard, Paris.

- Cattanei E. (2003), *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in *Platone, Repubblica, Libri VI-VII*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, pp. 473-569.
- Chance T.H. (2002), *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, California University Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Cherniss H. (1977), *Selected Papers*, Brill, Leiden.
- Classen C.J. (1985), *Gorgias in der antiken Tradition*, in L. Montoneri, F. Romano (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, Siculorum Gymnasium, 38, pp. 17-43.
- Connor R.W. (1971), *The New Politicians of the Fifth-Century Athens*, Hackett, Cambridge-Indianapolis, 1991.
- Cooper J.M. (1999), *Socrates and Plato in Plato's Gorgias*, in *Reason and Emotion*, Princeton University Press, pp. 118-137.
- Corey D. (2015), *The Sophists in Plato's Dialogues*, SUNY Press, Albany.
- Corradi M. (2012), *Socrate e la maschera di Protagora: una convergenza inattesa da Aristofane a Platone*, in «Res Publica Litterarum», XXXV, pp. 277-291.
- Corradi M. (2013), *Plato a Disciple of Protagoras? More on the Great Speech of the Protagoras*, in «Peitho. Examina Antiqua», 4 (1), pp. 141-158.
- Corradi M. (2018), *Protagorean Socrates, Socratic Protagoras: a Narrative Strategy from Aristophanes to Plato*, in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden-Boston, pp. 84-104.
- Corrigan K. (2023), *A Less Familiar Plato. From Phaedo to Philebus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dorion L.A. (2012), *Enkrateia and the Partition of Soul in the Gorgias*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Soul*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31-52.
- Doyle J. (2006), *The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» ed. by D. Sedley, vol. XXX, pp. 87-100.
- Dow J. (2024), *What Is True Rhetoric in Plato's Gorgias? In Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, ed. by D. Machek, V. Mikeš, Brill's Plato Studies Series, 17, pp. 51-76.
- Duke G. (2018), *Plato's Gorgias and the Power of Λόγος*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 100 (1), pp. 1-18.
- Dušanić S. (2000), *Critias in the "Charmides"*, in «Aevum», Anno 74, Fasc. 1, pp. 53-63.
- Edmunds L. (2006), *What Was Socrates Called?* in «The Classical Quarterly», New Series, vol. 56, n. 2, pp. 414-425.

- Erler M. (1991), *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone* (1987), Vita e Pensiero, Milano.
- Ferrari F. (2015), *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, in «Teoria politica», n. 5, pp. 101-112.
- Ferrari G.R.F. (1987), *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fine G. (1996), *Plato on Knowledge and Forms*, Clarendon Press, Oxford.
- Fornara C.W. (1971), *Herodotus. An Interpretative Essay*, Clarendon Press, Oxford.
- Forcignanò F. (2014), *Plato, Heraclitus and Dante on ambiguity. Some notes to Prof. Smith's paper*, in «Nóema», n. 5-2.
- Forcignanò F., Martinelli Tempesta S. (2023), *Comparing Corpora, Rethinking Authenticity: Why Are Platonic Letters "Platonic"?* in O. Alieva, D. Nails, H. Tarrant (eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, Brill-Schöningh, Leiden, pp. 203-221.
- Ford A. (2014), *The Function of Criticism at Present Time (432 BC): Text, interpretation and memory in Plato's "Protagoras"*, in «Poetica», vol. 46, n. 1-2, pp. 17-39.
- Frede D. (1986), *The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the Protagoras*, in «The Review of Metaphysics», vol. 39, n. 4, pp. 729-753.
- Friedländer P. (2004), *Platone* (1964-1975), a cura di A. Le Moli, Bompiani, Milano.
- Fussi A. (2002), *Socrates' Refutation of Gorgias*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», 17 (1), pp. 123-154.
- Gagarin M. (1969), *The Purpose of Plato's Protagoras*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», vol. 100, pp. 133-164.
- Giannantoni G. (2005), *Dialogo socratico e nascita della dialettica in Platone*, a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli.
- Giorgini G. (2016), *Does Democracy Necessarily Rest on Relativism? The Origins of the Debate in Ancient Greece*, in C. Riedweg (ed.), *Philosophie für die Polis. Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie*, De Gruyter, Berlin, pp. 95-122.
- Güremen R. (2017), *The Refutation of Gorgias: Notes on a Contradiction*, in «Peitho», vol. 1, no. 8, pp. 237-247.
- Guthrie W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Halliwell S. (2000), *The subjection of muthos to logos: Plato's citations of the poets*, in «Classical Quarterly», vol. 50, n. 1, pp. 94-112.
- Hackforth R. (1928), *Hedonism in Plato's Protagoras*, in «The Classical Quarterly», vol. 22, n. 1, pp. 39-42.
- Harrison T., Irwin E. (eds.) (2018), *Interpreting Herodotus*, Clarendon Press, Oxford.
- Havelock E.A. (1978), *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- Heinimann F. (1961), *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, in «Museum Helveticum», vol. 18, fasc. 3, pp. 105-130.
- Isnardi Parente M. (1966), *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze.
- Isnardi Parente M. (1970), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida, Napoli.
- Isnardi Parente M. (1982), *Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle Idee Politiche Economiche e Sociali*, vol. 1, UTET, Torino, pp. 127-224.
- Irani T. (2017), *Plato on the value of Philosophy. The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Irani T. (2024), *The Purpose of Rhetorical Form in Plato*, in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, ed. by D. Machek & V. Mikeš, Brill, Leiden, pp. 77-94.
- Irrera E. (2019), *Departing from Perfect Goodness? The tetragonōs and the hugiēs man in Plato's Protagoras*, in «Journal of Ancient Philosophy», vol. 13, n. 2, pp. 1-34.
- Irrera E. (2022), *Perfect Virtue in Simonides' Ode to Scopas: Exploring Some Philosophical Underpinnings of the Tetragōnos Man*, in «Classical World», vol. 115, n. 2, pp. 131-156.
- Irwin T. (1977), *Plato's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Irwin T. (1995), *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Jaeger W. (1936), *Paideia. La formazione dell'uomo greco. L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- Jones R.E. (2013), *Wisdom and Happiness in Euthydemus 278-282*, in «Philosophers' Imprint», vol. 13, n. 14, pp. 1-21.
- Kahn C.H. (1981), *Did Plato Write Socratic Dialogues?* in «The Classical Quarterly», vol. 31, n. 2, pp. 305-320.

- Kahn C.H. (1983), *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, vol. I., ed. by J. Annas, pp. 75-121.
- Kahn C.H. (1988), *On the Relative Date of the Gorgias and Protagoras*, in *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, vol. VI, ed. by J. Annas, pp. 69-102.
- Kahn C.H. (1988₂), *Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues*, in «The Journal of Philosophy», vol. 85, n. 10, pp. 541-549.
- Kahn C.H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kahn C.H. (2000), *Some Puzzles in The Euthydemus*, in *Plato Euthydemus, Lysis Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, ed. by L. Brisson, T. Robinson, Academia, Sankt Augustin, pp. 88-97.
- Kerferd G.B. (1981), *I sofisti*, il Mulino, Bologna 1997.
- Kube J. (1969), *TEXNH und APETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, de Gruyter, Berlin.
- Kraut R. (1984), *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton.
- Lampert L. (2010), *How Philosophy Became Socratic*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lee M.-K. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford.
- Leszl W. (1983), *Il potere della parola in Gorgia e Platone*, in L. Montoneri, F. Romano (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, in «Siculorum Gymnasium», 38, pp. 65-80.
- Levett B. (2005), *Platonic Parody in the "Gorgias"*, «Phoenix», vol. 59, n. 3-4, pp. 210-227.
- Levi A. (1940), *The Ethical and Social Thought of Protagoras*, in «Mind», vol. 49, n. 195, pp. 284-302.
- Liebersohn Y.Z. (2017), *"Arts Which Achieve Their Object Through Silence": περί λόγου, διὰ λόγων, διὰ λόγου, ἐν λόγοις and γόγω in Plato's Gorgias 449e1-451d8*, in «Hermes», 145. Jahrg., H. 4, pp. 431-444.
- Luzzatto M.T. (2020), *Did Gorgias coin Rhetoriké? A Rereading of Plato's Gorgias*, in «Lexis», vol. 38, n. 1, pp. 183-224.
- Maccioni L. (1978), *Filosofia e matematica in Platone. Osservazioni sull'Eutidemo*, Il Tripode, Napoli.
- Manuwald B. (2002), *Platons Mythenerzähler*, in M. Janka, Chr. Schäfer (Hrsg.) *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, 2. Auflage (2014), WBG, Darmstadt, pp. 113-135.

- Martinelli Tempesta S. (2003), *Sul significato di δέυτερος πλοῦς nel Fedone di Platone*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano, pp. 89-125.
- Marrin B. (2023), *Socrates's Laconic Wisdom. Nomos and Physis in the Protagoras*, in «Epoché», vol. 27, Iss. 2, pp. 183-206.
- McCoy M. (2007), *Plato on the Rhetoric of the Philosophers and Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-São Paulo.
- McKim R. (1985), *Socratic Self-Knowledge and "Knowledge of Knowledge" in Plato's Charmides*, in «Transactions of the American Philological Association», vol. 115, pp. 59-77.
- McKim R. (1988), *Shame and Truth in Plato's Gorgias*, in L. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Penn State University Press, University Park, pp. 34-48.
- McTighe K. (1984), *Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: "Gorgias" 466a-468e*, in «Phronesis», vol. 29, n. 3, pp. 193-236.
- McPherran M.L. (2007), *Socratic Epagoge and Socratic Induction*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 45, n. 3, pp. 347-364.
- Mohr R. (1984), *Forms in Plato's Euthydemus*, in «Hermes», 112. Bd., H. 3, pp. 296-300.
- Molinelli S. (2018), *How Many ἀγεταί in Plato's Protagoras?* in «Journal of Ancient Philosophy», vol. 12, n. 1, pp. 192-204.
- Moore C. (2016), *Spartan Philosophy and Sage Wisdom in Plato's Protagoras*, in «Epoché», vol. 20, Iss. 2, pp. 281-305.
- Most G.W. (1994), *Simonides' Ode to Scopas in contexts*, in I.J.F. de Jong and J.P. Sullivan (eds.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Brill, Leiden, pp. 127-152.
- Motte A. (1990), *Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, Protagoras, 319c-322d)*, in Fr. Jouan, A. Motte (eds.), *Mythe et politique. Actes du colloque de Liège (sept. 1989)*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – Belles Lettres, Paris, pp. 219-229.
- Nails D. (2002), *The People of Plato*, Hackett, Indianapolis-Cambridge.
- Newell R.W. (2000), *Ruling Passion. The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-Oxford-New York.
- Nichols J.H. (1998), *The Rhetoric of Justice in Plato's Gorgias*, in *Plato Gorgias and Phaedrus*, trans. with commentary and interpretative essay by J.H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca-London.

- Nightingale A.W. (1995), *Genres in dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Notomi N. (2000), *Critias and the Origin of Plato's political philosophy*, in L. Brisson, T. Robinson (eds.), *Plato Euthydemus, Lysis Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 237-250.
- Notomi N. (2013), *A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in Historiography*, in J.M. Ophuijsen, M. Van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Brill, Leiden.
- Nussbaum M.C. (1986), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ostenfeld E. (2000), *Who speaks for Plato? Everyone!*, in G. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Oxford, pp. 211-220.
- O'Sullivan N. (1993), *Plato and ἡ καλουμένη ἑητοροική*, in «Mnemosyne», vol. 46, 1, pp. 87-89.
- O'Sullivan N. (1995), *Pericles and Protagoras*, in «Greece & Rome», vol. 42, n. 1, pp. 15-23.
- Palumbo L. (2004), *Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima*, in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Bibliopolis, Napoli, pp. 87-103.
- Palpacelli L. (2017), *L'Eutidemo di Platone: un invito alla filosofia e alla virtù. Un dialogo protrettico sulla protrettica*, in «Educação e Filosofia», vol. 31, n. 62, pp. 865-908.
- Pangle L. Smith (2014), *Virtue is Knowledge: the moral foundations of Socratic political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Parry R.D. (2003), *The Craft of Ruling in Plato's Euthydemus and Republic*, in «Phronesis», vol. 48, n. 1, pp. 1-28.
- Penner T. (1973), *The Unity of Virtue*, in «The Philosophical Review», vol. 82, n. 1, pp. 35-68.
- Pichanick A. (2005), *Two Rival Conceptions of Sôphrosunê*, in «Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought», vol. 22, n. 2, pp. 249-264.
- Planeaux C. (1999), *Socrates, Alcibiades, and Plato's τα ΠΟΤΕΙΛΕΑΤΙΚΑ. Does the "Charmides" Have an Historical Setting?*, in «Mnemosyne», vol. 52, Fasc. 1, pp. 72-77.
- Podlecki A.J. (1998), *Perikles and his Circle*, Routledge, London.

- Prior W.J. (2002), *Protagoras' Great Speech and Plato's Defense of Athenian Democracy*, in V. Caston, D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays In Honour of Alexander Mourelatos*, 2nd ed. 2012, Routledge, London-New York, pp. 313-326.
- Race W.H. (1979), *Shame in Plato's Gorgias*, in «The Classical Journal», vol. 74, n. 3, pp. 197-202.
- Rawles R. (2018), *Simonides the Poet. Intertextuality and Reception*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-New Delhi-Singapore.
- Renaud F. (2001), *La rhétorique socratique-platonicienne dans le Gorgias (447a-461b)*, in «Philosophie Antique», 1, pp. 65-86.
- Renhan R. (1995), *Polus, Plato and Aristotle*, in «The Classical Quarterly», vol. 45, n. 1, pp. 68-72.
- Reshotko N. (2006), *Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Robinson R. (1941), *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-Cornell, New York.
- Robinson R. (1941), *Ambiguity*, in «Mind», vol. 50, n. 198, pp. 140-155.
- Roochnik D. (1991), *The Serious Play of Plato Euthydemus*, in «Interpretation», vol. 18, n. 2, pp. 211-232.
- Roochnik D. (1994), *Is Rhetoric an Art?*, in «Rhetorica», vol. 12, n. 2, pp. 127-154.
- Roochnik D. (1998), *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Penn State University Press, University Park.
- Rossetti L. (2017), *Il Gorgia somiglia ben poco al Protagora*, in F. De Luise (a cura di), *Il teatro platonico della virtù*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 103-128.
- Rowe R. (1992), *La data relativa del Fedro*, in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 31-39.
- Rowe R. (2020), *Knowledge (and power) in Plato's Charmides*, in *Dancing Wisteria I: Essays in Honour of Professor Masaaki Kubo on his Ninetieth Birthday*, Bibliotheca Wisteriana, Tokyo, pp. 309-326.
- Sandstad P. (2018), *The Logical Structure of Socrates' Expert-Analogies* in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden-Boston, pp. 319-335.
- Santas G. (1979), *Socrates. The arguments of the philosopher*, Routledge, New York.

- Sassi M.M. (2019), *Socrate Salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale*, in F. de Luise, I. Zavattero (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 63-85.
- Schiappa E. (1990), *Did Plato coin rhetorike?* in «The American Journal of Philology», vol. III, n. 4, pp. 457-470.
- Schiappa E. (1991), *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*, 2nd ed. 2003, University of South Carolina Press, Columbia.
- Schofield M. (1986), *Euboulia in the Iliad*, in «The Classical Quarterly», vol. 36, n. 1, pp. 6-31.
- Schofield M. (1992), *Socrates Versus Protagoras*, in B.S. Gower, M.C. Stokes (eds.) (2019₂), *Socratic Questions*, Routledge, London-New York, pp. 122-136.
- Segvic H. (2004), *Protagoras' Political Art*, in «Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science», n. 2, pp. 9-36, in Ead. (2009), *From Protagoras to Aristotle: essays in ancient moral philosophy*, M. Burnyeat (ed. by), Princeton University Press, Princeton.
- Shorey P. (1933), *What Plato Said*, University of Chicago Press, Chicago.
- Silvermintz D. (2016), *Protagoras*, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney.
- Snell B. (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Weidmann, Berlin.
- Sommerville B. (2019), *Sophistry and the Promethean Crafts in Plato's Protagoras*, in «The Classical Quarterly», vol. 69, n. 1, pp. 126-146.
- Sørensen A.D. (2016), *Plato on Democracy and Political Techne*, Brill, Leiden-Boston.
- Soreth M. (1955), *Zur relativen Chronologie von Menon und Euthydem*, in «Hermes», n. 83, pp. 377-379.
- Sprague R.K. (1962), *Plato's use of fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues*, Routledge, London.
- Sprague R.K. (1976), *Plato's Philosopher King*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Stadter P.H. (1991), *Pericles Among the Intellectuals*, in «Illinois Classical Studies», vol. 16, n. 1/2, pp. III-124.
- Stalley R.F. (1995), *Punishment in Plato's "Protagoras"*, in «Phronesis», vol. 40, n. 1, pp. 1-19.
- Stauffer D. (2006), *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Stavru A. (2021), *La ἰσχύς della conoscenza e il governo dei piaceri nel Protagora*, in *Platone e il governo delle passioni. Studi per Linda Napolitano*, in F. Benoni, A. Stavru (a cura di), Aguaplano, Perugia, pp. 163-183.
- Stokes M.C. (1986), *Plato's Socratic Conversations*, Athlone, London.
- Tarrant H. (1982), *The Composition of Plato's Gorgias*, in «Prudentia», vol. 14, pp. 3-22.
- Tarrant H. (1983), *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, in «Phronesis», vol. 28, pp. 75-103.
- Taylor A.E. (1926), *Plato. The Man and his Work*, Methuen, London.
- Taylor C.C.W. (2006), *Socrates the Sophist*, in L. Judson, V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates*, Oxford University Press, New York, pp. 157-168.
- Thesleff H. (2007), *The Gorgias Rewritten – Why?* in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, pp. 78-82.
- Tiles J.E. (1984), *“Technē” and Moral Expertise*, in «Philosophy», vol. 59, n. 227, pp. 49-66.
- Trabattoni F. (1994), *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze.
- Trabattoni F. (1996), *Alcune considerazioni generali sul Socrate di Platone*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LI, pp. 895-906.
- Trabattoni F. (2023), *From Death to Life: Key Themes in Plato's Phaedo*, Brill, Leiden-Boston.
- Untersteiner M. (1967), *I Sofisti*, 2 voll. Lampugnani Nigri, Milano.
- Valiavitcharska V. (2006), *Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen*, in «Rhetorica», vol. 24, n. 2, pp. 147-161.
- Vernant J.-P. (1965), *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 2^{ème} ed. La Découverte, Paris 1988.
- Vickers B. (1988), *In Defence of Rhetoric*, Clarendon Press, Oxford.
- Vlastos G. (1956), *Editor's Introduction* in *Plato's Protogoras*, Liberal Arts Press, Indianapolis-New York.
- Vlastos G. (1978), *The Virtuous and the Happy. Irwin's Plato's Moral Theory*, in Id. (ed.), *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, ed. D.W. Graham, Princeton University Press, Princeton, pp. 126-132.
- Vlastos G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Vlastos G. (1994), *Socratic Studies*, ed. by M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge.
- Warne C. (2013), *Arguing with Socrates. An Introduction to Plato's Shorter Dialogues*, Bloomsbury, London-New Dehli-New York-Sidney.
- Wasmuth E. (2015), *ΩΣΤΙΕΡ ΟΙ ΚΟΡΥΒΑΝΤΙΩΝΤΕΣ: The Corybantic Rites in Plato's Dialogues*, «The Classical Quarterly», vol. 65, n. 1, pp. 69-84.
- Wilamowitz-Moellendorf U. von (1913), *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Weidmann, Berlin.
- Wilamowitz-Moellendorf U. von (1919-1920), *Platon*, I-II, Weidmann, Berlin.
- Wilburn J. (2024), *Gorgias of Leontini and Plato's Gorgias*, in J. Clerk Shaw (ed.), *Plato's Gorgias. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 7-26.
- Wolfsdorf D. (1997), *The Dramatic Date of Plato's "Protagoras"*, in «Rheinisches Museum für Philologie», Neue Folge, 140. Bd., H. 3/4, pp. 223-230.
- Wolfsdorf D. (2003), *Socrates' Pursuit of Definitions*, in «Phronesis», vol. 48, n. 4, pp. 271-312.
- Woodbury L. (1953), *Simonides on Ἀετή*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», vol. 84, pp. 135-163.
- Woodruff P. (1990), *Plato's early theory of knowledge*, in *Epistemology*, ed. by S. Everson, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 60-84.
- Woodruff P. (2006), *Socrates Among the Sophists*, in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell, Malden, Oxford, Victoria, pp. 36-47.
- Woodruff P. (2023), *Justice and Morality in Thucydides*, in *The Cambridge companion to Thucydides*, ed. by Polly Low, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 215-230.
- Woolf R. (2004), *Why Is Rhetoric Not a Skill?* in «History of Philosophy Quarterly», vol. 21, n. 2, pp. 119-130.
- Zilioli U. (2007), *Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy*, Routledge, Oxford-New York.

Indice degli autori antichi

Aristofane: 28

Aristotele: 32n., 35n., 107n., 119n.,
126n.

Bacchilide: 43

Democrito: 15n.

Diogene Laerzio: 27n, 29n.

Erodoto: 47, 48n.

Eschine: 42

Esiodo: 56n.

Euripide: 145

Gorgia: 28

Ippocrate: 127

Pausania: 117n.

Pindaro: 43

Plutarco: 15n., 32n.

Pseudo-Plutarco: 27n.

Protagora: 27-28

Senofonte: 78n.

Sesto Empirico: 139n.

Simonide: 73-87

Solone: 62

Tucidide: 43-44; 48n., 51n.

Indice degli autori moderni

- Adkins: 46-48
Ammendola: 179n., 200n.
Annas: 168n., 171n., 180n.
Aronadio: 129-130n.
Ausland: 39n.
- Balaban: 53n.
Balansard: 98n., 99n., 105n., 132n.
Barnes: 70n.
Barney: 53n., 105n.
Barrionuevo: 26n.
Bartlett: 78n.
Benson: 55n., 101n.
Beresford: 73n., 81-82
Berman: 148n.
Bernardini: 43n.
Blank: 35n.
Bonazzi: 56n., 60n.
Brancacci: 63n., 163n., 164n., 172n.
Brickhouse & Smith: 79n. 87n.
Brisson: 117n.
- Calame: 56n.
Cambiano: 98n.
Canto: 164n., 175n.
Capizzi: 27n.
Capra: 83n., 87n.
Casertano: 113n., 120n.
Cassin: 56n., 139n.
- Cattanei: 193n.
Classen: 94n.
Connor: 31n.
Cooper: 108n.
Corey: 29n.
Corradi: 29n., 68n.
Corrigan: 114n.
- Denyer: 39n.
Diels: 15n., 139n.
Dodds: 92n., 93, 94n., 107n., 119n.,
123n., 132
Dorion: 147-148
Doyle: 144n.
Duke: 99n.
- Edmunds: 27n.
Erler: 166n., 179n., 184n., 191n., 192n.,
193n., 195n.
- Ferrari F.: 196n.
Ferrari G.R.F.: 117n.
Fine: 70n.
Forcignanò: 16n., 17n., 93n., 121n.
Ford: 74n.
Fornara: 47n., 48n.
Frede: 16n., 75n.
Friedländer: 28n., 94n., 96., 140,
165n.

- Fussi: 107n.
- Gagarin: 35n., 37, 55n., 75n., 85n.
- Giannantoni: 92n., 121, 137n.
- Giorgini: 66n., 110n.
- Güremen: 107n.
- Guthrie: 75n., 92n.
- Hackforth: 92n., 148n.
- Halliwell: 74n.
- Havelock: 47n.
- Hawtreay: 166n., 168n., 169n., 179, 183n., 185n., 191n., 192n., 197.
- Heindorf: 39n.
- Heinimann: 20n., 21n.
- Ioli: 139n.
- Isnardi Parente: 16n., 20n., 61n.
- Irani: 123n., 142n.
- Irrera: 73n., 82n.
- Irwin: 20n., 47n., 102n., 107n., 138n., 177n., 181
- Jaeger: 74n.
- Jones: 177n.
- Kahn: 21, 39n., 92-93, 105n., 114n., 120n., 135, 143n., 151n., 194n.
- Kerferd: 32n., 57n.
- Kraut: 177n.
- Kube: 21n., 94n.
- Lampert: 36n.
- Lee: 70n.
- Leszl: 114n.
- Levett: 107n.
- Levi: 67n.
- Liebersohn: 99n.
- Luzzatto: 95n.
- Maccioni: 192n.
- Manuwald: 56n.
- Marrin: 78n.
- Martinelli Tempesta: 16n., 17n., 79n., 93n.
- McCoy: 94n., 152n.
- McPherran: 35n.
- McTighe: 135n.
- Mohr: 192n.
- Molinelli: 39n., 42n.
- Moore: 78n.
- Motte: 56n.
- Nails: 30n.
- Newell: 141n., 152n.
- Nichols: 105n., 155n.
- Nightingale: 140
- Notomi: 26n., 28n.
- Nussbaum: 82n.
- Ostenfeld: 29n.
- O'Sullivan: 27n, 95n.
- Palpacelli: 162n.
- Palumbo: 32n.
- Pangle: 39n., 62n., 66n.
- Parry: 194n.
- Penner: 39n.
- Podlecki: 27n.
- Prior: 46n.
- Rawles: 73n. 81n.
- Reiske: 15n.
- Renaud: 97n.
- Renahan: 119n.
- Reshotko: 177n., 178n., 180n.
- Robinson: 35n., 107n., 121n.
- Roochnik: 20n., 67n., 97n., 130-131, 132n. 152-153, 182, 185n., 186n., 188, 199n.
- Rossetti: 77n.
- Rowe: 114n.

- Santas: 35n.
Sassi: 81n., 82n.
Sauppe: 36n., 85n., 86n.
Schiappa: 27n., 59n., 95n.
Schofield: 31n., 38n., 43, 44n., 78
Segvic: 25n., 59n.
Shorey: 75n., 143n.
Silvermintz: 27n.
Snell: 20n., 33n.
Sommerville: 60n.
Sørensen: 132, 154n.
Sprague: 180n., 183n., 194n.
Stadter: 27n.
Stalley: 62n.
Stauffer: 144n., 152n., 157n.
Stavru: 87n., 88n.
Stokes: 31n.
- Tarrant: 16n., 93
Taylor A. E.: 75n.
Taylor C. C. W.: 27-28n.
Tiles: 130n.
Thesleff: 93
Trabattoni: 29n., 79n. 116n.
- Untersteiner: 58
- Valiavitcharska: 98n.
Vernarnt: 57n.
Vickers: 119n.
Vlastos: 35n., 15n., 79n., 87n., 93n.,
134n., 177n., 181n., 193n.
- Warne: 35n.
Wasmuth: 171n.
Wilamowitz-Moellendorf: 16n., 73n.,
82n., 92n.
Wilburn: 98n.
Wolfsdorf: 27n., 32n., 79n.
Woodbury: 75n., 76n.
Woodruff: 27n., 28n., 43n., 131, 139n.
- Woolf: 97n., 127n., 133n.
Zilioli: 70n., 72n.
Zucca: 9-14, 93n.

Index locorum

Anonimo

De Melisso Xenophane Gorgia =
deMXG 98ob 19: 139n.

Aristofane

Nub. IIII: 32 n.

Aristotele

An. Pr. 2.23-24: 35n.

Ath. Pol. 25.4: 32 n.
14.4 = *Fr.* 36, 18-19 West₂: 62

Eth. Eud. 1216b 7-9: 107n.

Met. A 1, 981a 4-5: 119n.
M 4, 1078b 27-29: 35n.

Rhet. 1236a 28: 126n.
1393b 4-8: 35n.

Top. 1.12: 35n.

Bacchilide

Fr. 15, 37-39: 43

Democrito

DK 55 B 157: 15

Diogene Laerzio

Vit. Phil. III, 61: 16
IX, 50: 27 n.
IX, 53: 29 n.

Eschine

Tim. 173: 27

Erodoto

5.78: 47

Esiodo

Op. 73: 56n.

Gorgia

Hel. 14: 98n.

Ippocrate

Aph. 1.3: 127

Pausania

VI, 17, 7 ss. = DK 82 A 7: 117

Pindaro

Ol. 13, II: 43

Platone

Alc. I 106c - 109a: 20
132e - 133b: 171

Apol. 19e 1-3: 97n.
27b: 35n.
32b: 18

Charm. 165c - 176d: 20
165d 5 - 166b 4: 199
166b 7 - c 4: 199
167a 7-8: 200
171d 1 - e 9: 200
171e 8: 201
171e 9 - 172a 4: 200
172a 9: 199
172d 3-5: 201
173a 5 - d 5: 201
174d 4-5: 201

Clit. 407d 7: 186n.

Crat. 388a - 391a: 20
393c: 35n.
407c: 39n.

Crit. 44c - d: 85-86 n.
45d 8: 39, 86n.
46c - 47d: 20
50e 3: 18
51e 6 - 52a 4: 18
52e 5-6: 78n.

Euthyd. 271c 7: 163

272a 1-4: 163

272a 9: 164

273d 8-9: 166

273e: 166

274a 5: 167

274a 6 - b 1: 175

274b 1: 166

274e 9 - 275a 2: 167, 169, 170, 173

275a 1: 169, 201

275a 8-9: 164

275b 5: 168

275d 2 - 276c 7: 170

275e 3-4: 170

276d 1-3: 170

276d 7 - 277c 7: 171

276e: 170

277d 4 - e 2: 172

277d 6-10: 171

278b: 172

278d 4-5: 175

278c 2 - d 3: 173

278 e7: 176

279a 2 - c 9: 179

279e 1 - 280a 9: 179

280c 5-9: 189

280c 5 - 281b 2: 180

281a 1-5: 180

281a 9: 180

281b 3-4: 181

281e 2-4: 180, 194, 197

282a 1-7: 182, 189, 200

282c: 183

282c 2 - d 1: 176

282 e 1: 186

286b-c: 70n.

288d - 293a: 20

288d 8 - e 2: 185, 187, 189, 196

289a 1-2: 189

289b 5-8: 188-189, 197

289c 7 - 290a 5: 190

- 290b 1 - d 9: 192
 290c 2-5: 193
 290e 1 - 291a 6: 195
 291b 7: 196
 291c 4-5: 15, 196
 292b 1 - c 9: 191, 197
 292b 4 - c 1: 198
 292d 2-3: 199
 292e 1-2: 197, 201
 293b 1 - 297b 1: 172
 295b 2-5: 201
 306d 2 - 307a 2: 164
- Euthyphr.* 13a - 14b: 20
- Ep. VII* 324a 4-5: 17
 324b 9-c 1: 17
 325b 1: 17
 325d 5 - e 3: 17
 325e 1: 17, 93n.
 326a 6-7: 203
- Ep. VIII* 356a 6-8: 17n.
- Gorg.* 447b - 449d: 79
 447b - 461a: 20
 447b - 449d: 79 n.
 447c 1-4: 93
 448c 4-10: 119n.
 448d 8 - 10: 95n., 114, 151
 449a 5: 94, 95
 449e 1: 97, 115
 449e - 450b: 40n.
 449b 4: 94n.
 450b 6 - c1: 95
 450a 6-7: 127
 450b 7-10: 99
 451d 8: 97
 452d 5 - e 8: 97
 454d 2 - 455a 7: 109
 452e 8-9: 103
 453a 5-6: 99, 116n., 128
 453b 5 - 454b 4: 99
 454b 4-8: 99, 108, 191
 454d 2 - 455a 7:
 454d-e: 100, 111
 455a 3-7: 100
 455b 2 - 455d 5: 102
 455d 6 - 456a 3: 102
 456a 4-6: 142
 456a 8-9: 104, 111
 456a 8 - 457c 3: 104, 107
 456c 4-6: 104
 457a 1: 105
 457c 4 - 458b 3: 104
 457e 4-5: 105, 121, 122
 458d 7 - e 2: 151n.
 458e 3 - 459a 3: 117
 458e 5: 108
 458e 8 - 461 b 2:
 459a 4-5: 110
 459a 9 - c 2: 110
 459c 1: 111
 459d 1 - 460a 4: 112-113
 460b 1-6: 35 n., 108
 460b 8 - c 8: 108
 460c 1-8: 136, 148
 460e 4 - 461a 1: 106, 108, 113
 461d 6-7: 94n., 119
 461e 4: 119
 462b 3-5: 119
 462b 6 - c 4: 119n., 120
 462c: 120, 127-128
 462d 10 - c 2: 122
 462e 6 - 463a 4: 122
 463b 5: 119 n.
 463d 2: 95, 123, 126
 463d 4: 125
 463e 5: 122
 464a 4-7: 124
 464a 8-9: 128
 464b 2 - 466a 4: 123

- 464b: 124, 125
 464c 3 - d 3: 129n.
 464d 4 - e 2: 125
 464e1 - 465a 6: 125, 129, 132
 465a: 124, 132
 465b 2-7: 125
 465c: 125
 465e 1- 466a 4: 123
 466a 5 - 468e 5: 135
 466a 5 - d 3: 135
 466e 9 - 467a 6: 135
 468c 5: 135, 149
 468d 4: 135
 466e 12 - 468e 5: 141
 473e 4-6: 144
 480a 1-2: 142
 480e 1: 134
 481c 3: 141
 481c 4 - 482c 3: 140
 482c 3 - 486d 1: 142, 156
 482d 4: 144
 483a 1: 144
 483b 4-5: 143, 145
 483d 3-5: 143
 483e 3: 145
 484c 3: 142, 144
 484c 8 - d2: 145
 484d 4-5: 142
 485d 5-6: 145
 486a 1-3: 145, 163
 486b 5 - d 2: 145
 490a 6-8: 143
 484c 3: 142
 484d 4-5: 142
 491d 8 - e 1: 147, 154
 494c 2 - 499e 6: 147
 495a - 500a: 132n.
 497b 5-10: 150
 499e: 138, 149
 500a 4-9: 133, 149, 154
 500a 8 - c 9: 150-151, 156, 158, 193, 203
 500c 4: 94
 502d 5-8: 151
 502e 3-5: 151
 503a: 152-154
 503a 4 - 517a 7: 154
 503d 7 - e 1: 158
 504d 1-3: 154
 511b - c: 201
 511c: 197
 517a 6: 151
 519b 2 - c 2: 155
 521d 6-8: 15, 92, 95,
 521d 6 - e 2: 19, 157-158, 163

Hipp. Ma. 304a - b: 201

Hipp. Min. 365d - 369b: 20
 369b - d: 79n.

Ion. 531b - 533d: 20

Lach. 180b: 49
 184e - 185e: 20
 190b 3-6: 49
 192d - 193d: 20
 195a - c: 20
 199c 7 - d 1: 38

Leg. I, 650b 6-9: 15
 IV, 721a: 18

Lys. 218b 1-3: 178

Men. 70b: 139
 78b 5: 139
 80d: 139
 87b; 168
 95c 1-7: 97n.

Phaed. 67c 7-10: 18
 82d - 83a: 17

- 99c - e: 79n.
- Phaedr.* 259e - 260e: 114
 259e 4-6: 115
 259e 7- 260a 4: 115
 260e 1-2: 115
 260e 2-7: 116
 261a 7: 116
 272d 2 - 273a 2: 117
 273d 3-4: 117
 276a 6-7: 115-116n.
 276e 5: 116
 276e - 277a: 114
- Phil.* 27e: 132n.
 28a 1-3: 132n.
- Pol.* 267d 7: 15
 305c 10: 15
 308d 1: 15
 311b 7 - c 8: 196
- Prot.* 310e 6-7: 27
 311a 6-8: 27
 311a 8 - b2: 32
 311b - 313a: 20
 311b 2-5: 34
 311b 5 - d8: 107n.
 311e: 24, 34
 312a 1-7: 34
 312a 2: 24
 312a 3: 36
 312a 7 - b 4: 36-37, 42, 44
 312b 4: 45
 312b 7 - 314c 2: 33, 38, 42n., 128
 312 b 8 - c 1: 201
 312c: 36, 39
 312d 5-6: 40, 48
 312d 9 - e 4: 40
 313c 4-7: 40
 313 c 4 - 314a 1: 71
 313e 2 - 314a 1: 40
 313d 1 - e 5: 41
 314a 1 - c 2: 41
 315a: 30
 316a: 30
 316b 8 - c 1: 24, 31, 76
 316c 5 - 317c 5: 36
 316d 3 - 317c 5: 78
 317b 3-5: 24
 318a 6-9: 24
 318a - 320c: 20
 318b 3 - 320c 1: 102
 318b 5-8: 24
 318e 5 - 319a 7: 25, 42, 45, 48, 50, 54
 319a 4-5: 15, 45
 319a 8 - 320c 1: 50, 91, 184n.
 319a 8-9: 51, 53, 112
 319a 9-b 1: 51
 319b 3-c 7: 51
 319b 9: 102
 319c 7-8: 51
 319c 8 - e 3: 51-52, 56, 60, 64, 103,
 166, 167
 319e 3 - 320a 3: 49 n.
 320b 4-5: 50, 53
 320b 8 - c 1: 57n., 94
 320c 1 - 328d 2: 55
 320c 2-7: 56
 320c 9 - 322a 2: 57
 322a 6: 77
 322a 2 - 323a 4: 59
 322b 5-8: 15
 323c 8: 56
 323a 8: 67
 323d 6-7: 61
 324d 2 - 326e 5: 64
 325d 7: 62n.
 326c 6 - d 1: 65
 326c 6 - e 1: 62
 326e 6 - 328d 3: 66, 94
 329c 1 - 330b 6: 38

329c 2 - 334c 5: 73, 84
 332d - 334c: 20
 334c 7 - 338e 5: 75
 335d 2-7: 77
 338e 6 - 339a 6: 73
 338e 6 - 348c 4:
 339b 1-3: 73, 76, 80
 339c 2-5: 74, 76, 80
 339c 6 - d9: 76
 340a 6 - c8: 76
 340d 6 - e7: 76
 341c - 343a: 20
 342a 6 - 343b 5: 77, 115n.
 342c 2: 77
 343b 5 - 344b 5: 80
 343d 3-5: 83
 344e 4 - 6: 80
 345b 5: 80
 345c 6-II: 80-81, 83
 345d 3-5: 83, 85, 87
 345e: 134n
 346c 3-II: 82
 347b 8 - 348a 9: 74
 347c - 348a: 79
 349a 3: 86
 349b 1 - d 1: 38, 84
 351e 8 - 359a 1: 82
 351e 9: 85
 352c 3-4: 86
 352b 1 - 358d 4: 134n.
 352b 3-4: 85
 352c: 86, 87
 352c 8 - d3: 86
 352e 2: 87
 353c 6: 87
 354b 1-5: 127
 356c 8 - e 2: 87-88
 356d 4: 87
 357c 2-5: 87
 357c 6 - e 1: 89
 358c 3: 87

360e 8 - 361a 3: 55
 361c 2-6: 55

Resp. IV, 428b-429a: 44
 IV, 440e 5: 148
 IV, 444e: 134
 V, 473c II - d 5: 203
 V, 478e 1-2: 121n.
 VI, 505a 2: 19, 193
 VI, 510c - 511 c: 192
 VI, 511b 4: 21
 VII, 533 b - d: 192

Soph. 219a 8 - c 9: 185n.
 219c: 40n.
 224c-e: 40n.
 231d: 40n.

Theaet. 145e 5: 167
 165e 8 - 168c 1: 67
 166d 1 - 167d 4: 68-69, 87
 172c 3 - 177c: 19

Plutarco

Adv. Colot. 1126a: 15

Cim. 15 2: 32 n.

Pseudo Plutarco

Cons. Ap. 33 118E = DK 80 B 9 = LM
 31 P II: 27 n.

Senofonte

Hell. 2.3.34: 78n.

Sesto Empirico

Adv. Math. 7.65-87: 139

Simonide

542 PMG = 260 Poltera: 73-74, 82-83

Solone

Fr. 36, 18-19 West₂ = Arist. *Ath. Pol.*

14, 4: 62

Tucidide

1.70-71: 51n.

1.84.3: 43

3.42.1: 43

6.9.2: 109

Doxai è una collana open-access che mira a promuovere ricerche originali, innovative e specialistiche nell'ambito della storia del pensiero antico greco, romano e cristiano, dai filosofi preplatonici fino alla tarda antichità. Doxai accoglie studi improntati alla metodologia filologica e storico-filosofica riguardanti principalmente traduzioni e commenti di testi antichi, edizioni critiche, monografie e volumi miscellanei. Particolare rilevanza è data ai contributi sulla storiografia filosofica antica.

Tutti i materiali pubblicati nella collana Doxai sono adeguatamente referati (double-blind review). Le lingue ammesse sono l'italiano, il francese, l'inglese, lo spagnolo e il tedesco.

Doxai is an open-access series which aims to promote original, innovative, and specialized research in the history of ancient Greek, Roman, and Christian thought, from the pre-Platonic philosophers to Late Antiquity. Doxai welcomes studies grounded in philological and historical-philosophical methodologies, including translations of and commentaries on ancient texts, critical editions, monographs, and edited collections, with particular attention given to ancient philosophical historiography.

All materials published in the Doxai series undergo thorough peer review (double-blind review). Accepted languages include Italian, French, English, Spanish, and German.

Info: francesco.verde@uniroma1.it

direttore | series editor: Francesco Verde

comitato di direzione | associate editors: Arianna Fermani, Filippo Forcignanò, Angela Longo, Francesca G. Masi, Federico M. Petrucci, Diego Zucca

comitato di redazione | assistant editors: Mariapaola Bergomi, Selene I.S. Brumana, Claudia Lo Casto, Anna Motta, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio, Enrico Piergiacomi, Chiara Rover

comitato scientifico | editorial board: Francesca Romana Berno, Mauro Bonazzi, R. Loredana Cardullo, Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Franco Ferrari, Giovanna R. Giardina, Stefano Maso, Lidia Palumbo, Emidio Spinelli, Daniela P. Taormina, Mauro Tulli, Franco Trabattoni, Marco Zambon

opere pubblicate in collana | published works

1. Tiziano Dorandi, *Et in aliena castra. Dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, a cura di Emidio Spinelli e Francesco Verde
2. Flavia Palmieri, *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica. Speusippo e Senocrate*
3. *Forme materiate. L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica*, a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca
4. *Episteme e Ratio*, a cura di Melania Cassan, Barbara Castellani e Francesca Masi
5. Martin Ferguson Smith, *Urbi et Orbi. The Epicurean Inscription and Prescription of Diogenes of Oinoanda*
6. Martino Pintus, *Politike techne in Platone. Dialogo, pratica filosofica, condotta di vita*

DOXA I

Testi e studi di filosofia antica



Politike techne *in Platone. Dialogo, pratica filosofica, condotta di vita*
di Martino Pintus
prefazione di Diego Zucca

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Giulia Ferri

