PREMESSA

COME LEGGERE IL «PROTAGORA»?

1. LE DIFFICOLTÀ DEL «PROTAGORA» E LA FORMA DIALOGICA

Strane sorprese accompagnano la lettura del *Protagora*: un'ambientazione che richiama un'antica commedia di Eupoli, un mito raccontato da un sofista, uno stupefacente duello esegetico intorno a un'ode di Simonide, una tesi edonistica che appare estranea al pensiero platonico ... di tutto questo non c'è traccia in nessun altro dialogo di Platone¹. Inoltre, le argomentazioni sembrano deboli se non sofistiche, e hanno spesso creato imbarazzo nei lettori, che si trovano di fronte un'immagine sconcertante di Socrate².

L'approccio a simili problemi è inevitabilmente condizionato da una serie di assunti che ogni lettore dei dialoghi in modo più o meno consapevole porta con sé. Se è vero che ogni grande pensatore genera diverse scuole di interpretazione, nel caso di Platone il dissenso fra gli interpreti è più radicale, «non si limita a differenze di giudizio o valutazione ma concerne l'essenza stessa del Platonismo»³. Come leggere uno scrittore

¹ Per l'ambientazione 'comica', vd. in part. *infra*, I.2. I dialoghi di Platone abbondano di miti, ma nessun altro è pronunciato da un sofista (cfr. p.e. la rassegna offerta in Moors 1982, p. 59 ss.). Sull'argomentazione edonistica (*Prot.* 351b ss.) si è scritto moltissimo (vd. p.e. Giannantoni 1994, con bibliografia). Non meno strana è apparsa l'esegesi socratica dell'*Encomio a Scopa* di Simonide, interpretata per lo più come un'ironica imitazione dei metodi sofistiche (vd. *infra*, Appendici, 3).

² Per il carattere 'eristico' dell'interrogare socratico nel *Protagora*, vd. *infra*, III, IV e V.

³ Tigerstedt 1977, p. 13.

elusivo e proteiforme come Platone⁴, che non parla mai in prima persona⁵, critica l'uso della scrittura, si 'nasconde' dietro alla mitografia, non esita a contraddirsi e a confutare le sue proprie dottrine⁶? Platone fu ostile all'interpretazione dei testi scritti, e la sua opposizione stroncò sul nascere l'ermeneutica greca, che per opera dei sofisti muoveva allora i primi passi⁷; eppure, per ironia della sorte, proprio i dialoghi pongono un problema formidabile di interpretazione, tanto che la storia dell'ermeneutica – si pensi a Schleiermacher e Gadamer – ha trovato nell'opera di Platone un termine di confronto fondamentale⁸.

Che cos'è un dialogo platonico? Quali sono i suoi intenti? Quali i destinatari? Queste domande, che già stimolarono i commentatori antichi⁹, sono tanto più attuali perché l'abitudine inveterata di leggere i dialoghi di Platone alla stregua di trattati è oggetto di critiche sempre più radicali¹⁰. Il problema è formidabile, e rischia di condurre lontano da quella concretezza cui dovrebbe tendere un saggio di interpretazione dedicato a un singolo dialogo. Mi limiterò dunque ad alcune considerazioni, il cui scopo principale sarà quello di chiarire con quali pregiudizi mi accosto all'opera platonica, di offrire una rappresentazione per quanto possibile icastica e viva dei principi che hanno guidato la ricerca¹¹.

⁴ Platone è definito πολύφωνος da Ario Didimo (in Stob. *Ecl.* 55.5 ss.), uno spunto che Annas 1999 sviluppa nell'ipotesi che «Plato might write in different ways for different audiences» (p. 17).

⁵ Se non nelle *Lettere*, Platone si serve della mediazione «opaca» del dialogo letterario (cfr. p.e. Kahn 1981). Ciò non esclude, naturalmente, che talora Platone si rivolga direttamente al lettore fra le righe dei dialoghi (cfr. p.e. Sedley 1995, pp. 4-8).

⁶ Un ottimo orientamento su questi problemi offre Merlan 1947.

⁷ Cfr. in proposito Most 1986.

⁸ Cfr. le osservazioni di Szlezák 1991, p. 24 ss. L'importanza di Platone è fondamentale sia per l'ermeneutica filosofica in senso stretto, sia per l'ermeneutica filologica (per questa distinzione, cfr. Palmer 1981). Più in generale, è anche attraverso Platone che Heidegger, Gadamer, Leo Strauss, Derrida e altri si sono interrogati sul significato della filosofia (oggi si parla perfino di un Platone 'postmoderno', qualunque cosa ciò voglia dire; cfr. Shankman 1994 e Zuckert 1996).

⁹ Ecco l'*incipit* della *Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους* di Albino (IV sec. d.C.): «Ὅτι τῷ μέλλοντι ἐντεύξεσθαι τοῖς Πλάτωνος διαλόγοις προσήκει πρότερον ἐπίστασθαι αὐτὸ τοῦτο, τί ποτέ ἐστὶν ὁ διάλογος (in Hermann 1938, I, p. 147).

¹⁰ Si pensi solo agli esoterici di Tubinga, agli oralisti che, sulle orme di E. Heidegger, inquadrano Platone nel passaggio epocale fra oralità e scrittura, o ancora ai fautori di un Platone problematico e aperto, nelle cui opere, come disse Cicerone, *nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur* (*Academica*, 1.46; sull'interpretazione scettica, e le sue radici nell'Accademia di Arcesilao, cfr. p.e. Annas 1992).

¹¹ Che si vorrebbe però 'oggettiva': la speranza è che gli esiti non risultino predefiniti, e che principi e pregiudizi agiscano piuttosto come ipotesi produttive, che la ricerca deve mettere alla prova. Cfr. Brandt 1984, trad. it. 1998, p. 84.

Secondo una graziosa e antica tradizione, in punto di morte Platone sognò di mutarsi in un cigno, che volando e fuggendo faceva impazzire i suoi esegeti-cacciatori¹². La storia delle interpretazioni che si muovono lungo paradigmi ermeneutici 'globali' – dai Neoplatonici fino ai giorni nostri – somiglia proprio a una caccia e costituisce un monito severo contro l'«errore teleologico», che consiste «nel postulare l'esistenza sin dagli inizi del tempo, per così dire, dei valori di chi scrive [...] e nell'esaminare poi i pensieri e le azioni di chi ci ha preceduto come se essi si muovessero, o avrebbero dovuto muoversi, nella direzione della realizzazione di tali valori»¹³. Certo, questa considerazione è perfino benevola: nel caso di Platone si assiste ancora oggi al dispiegarsi di vere e proprie «strategie di appropriazione»¹⁴ da parte di cacciatori bramosi di ghermire il cigno, imbalsamarlo e infine esporlo nella bacheca dei precursori illustri o alla gogna dei nemici storici. Nel *Protagora*, tuttavia, Platone stesso sembra deprecare questa forma di appropriazione. La furibonda discussione intorno al carne di Simonide offre un ironico esempio di proiezione sul passato di concetti moderni: se il linguista Prodicò, con adamantina sicumera, dipinge Simonide come un esperto di problemi linguistici (341c), Socrate stesso, prima di bocciare come arbitraria qualunque pratica esegetica, non esita a fare del poeta un convinto assertore dei propri paradossi etici (in part. 345d-e)¹⁵.

Platone, proprio perché completamente alieno da qualunque preoccupazione di fedeltà storica¹⁶, conosceva bene l'«errore teleologico», ed è certamente anche per questo che non compose trattati e scelse, come scrittore, l'anonimità, ben consapevole della sorte cui vanno incontro i documenti muti, gli scritti che presumono di comunicare conoscenze, ma vanno poi soggetti a interpretazioni sempre diverse e mai verificabili (cfr. *Prot.* 347c ss.)¹⁷. Ci si può quindi chiedere quale statuto comunica-

¹² Olympiod. *In Alcib. II* 1566.

¹³ Finley 1980, trad. it. 1981, p. 12. Si sono avvicinati nel tempo «le Platon hégélien de Bosanquet, le Platon néo-kantien de Natorp, le Platon husserlien de Ritter, le Platon phénoménologue de Gadamer, le Platon existentialiste de Friedländer [...] le Platon analyste de Gosling» (Lafrance 1986, p. 286). E la lista è tutt'altro che completa.

¹⁴ Berti 1989, p. 289.

¹⁵ Come osserva Sier 1998, «Die Gefahren des hermeneutischen Zirkels – in platonischer Sicht das subjektive Pendant der Schriftlichkeit und Unflexibilität des Rezeptionsobjekts – werden in der Antike kaum je so entschieden problematisiert wie hier» (p. 41).

¹⁶ Se «la storiografia greca afferma se stessa attraverso il chiarimento della propria distanza dal mito» (Canfora 1991, p. 5), per Platone, al contrario, questa distanza tendenzialmente non esiste. Cfr. Gaiser 1988 e Arrighetti 1991. Sull'impossibilità di tracciare un confine netto fra *mythos* e *logos* in Platone, vd. Segal 1978, Murray 1999 e Rowe 1999.

¹⁷ L'importanza ermeneutica dell'esegesi simonidea è sottolineata da Most 1995.

tivo avessero i dialoghi di Platone, nati in una temperie culturale e letteraria – la «teatrocrasia» ateniese (*Leg.* 701a) e il proliferare dei *logoi sokratikoi* – in gran parte perduta e difficile da ricostruire¹⁸.

2. I DIALOGHI E LA FUNZIONE PROTRETTICA

Le scuole esegetiche dell'opera platonica possono essere classificate in modi vari; diversi studiosi sono però d'accordo sul fatto che le correnti di interpretazione si collocano da una parte o dall'altra di uno spartiacque fondamentale che le discrimina virtualmente tutte¹⁹: i 'dogmatici' ritengono di poter trarre dai dialoghi un *corpus* di dottrine positive e coerenti, almeno per grandi fasce cronologiche; gli 'scettici' negano questa possibilità. In generale, se un approccio dogmatico difficilmente può spiegare elementi importanti dei dialoghi come miti e cornice dialogica, chi adotta un punto di vista scettico è poi costretto a minimizzare gli aspetti costruttivi e latamente filosofici dell'opera platonica. Che Platone avesse un suo pensiero, e che questo traspaia in qualche misura dai dialoghi, è ben difficile negarlo. Il *Protagora*, mi pare, illustra particolarmente bene questa aporia: è, con il *Simposio* e il *Fedro*, il dialogo più elaborato dal punto di vista letterario e abbonda di discussioni, scene e descrizioni che in nessun modo possono essere ridotte a una collezione di tesi filosofiche. Al tempo stesso, però, il *Protagora* è la fonte principale di conoscenza della più importante dottrina socratica, la celebre 'unità delle virtù'. Per questo dialogo è dunque più che mai necessario trovare una «terza via»²⁰, un filo di Arianna capace di condurre il lettore fuori dal dilemma esegetico in cui rischia di perdersi.

Un importante punto di riferimento ho trovato nei saggi ermeneutici di Konrad Gaiser, l'anima filologica di Tubinga²¹. Nella prima delle relazioni raccolte nel volume *Platone come scrittore filosofico*, Gaiser osserva che, nella storia degli studi platonici, è stata quasi sempre trascurata l'«estetica della ricezione», ossia un approccio secondo il quale «gli scrit-

¹⁸ Cfr. *infra*, I e II.

¹⁹ Cfr. per esempio l'introduzione e la bibliografia in Gonzalez 1995, Corlett 1997, oppure Tigerstedt 1977, p. 102 ss., ma vd. già Schleiermacher 1804, trad. it. 1994, p. 49.

²⁰ Come suona il titolo di una recente collezione di studi platonici (Gonzalez 1995; sul problema lo studioso è tornato nell'introduzione di Gonzalez 1998).

²¹ Egli, tuttavia, si occupò del *Protagora* solo in Gaiser 1959 (cfr. l'indice dei passi commentati a p. 229). In Gaiser 1963, si trova invece solo un breve commento al mito del *Protagora*. Per la posizione di Gaiser all'interno della scuola di Tubinga, cfr. de Vogel 1990, p. 78 ss.

ti di Platone non sono soltanto il prodotto dei suoi problemi e delle sue conoscenze filosofiche, ma anche della sua intenzione di comunicarle e di renderle efficaci»²². Si sottolinea così il carattere essenzialmente protrettico e stimolante dei dialoghi, opere destinate a un pubblico vasto e a una lettura non sistematica. Secondo Gaiser, «nei primi dialoghi Socrate discute con sofisti ed altri avversari e si rivolge ad ascoltatori interessati a problemi relativi all'educazione. Egli alletta giovani e padri che vogliono educare bene i loro figli. Si ha quindi l'impressione che qui Platone voglia attirare l'attenzione sulla sua *paideia* filosofica»²³. Il *Protagora*, che apparve a Werner Jaeger come «la lotta di due mondi opposti per il primato nell'educazione»²⁴, può essere letto come una tenzone per l'anima di Ippocrate, il giovane che Socrate cerca di strappare all'insegnamento sofistico: tutto il dialogo è costruito sull'opposizione fra il modello di virtù socratica, improntato al paradigma delle *technai*, e l'educazione protagorea, figlia della *paideia* tradizionale²⁵. Particolarmente interessante è poi il tentativo di Gaiser di desumere dall'opera platonica una teoria del dialogo letterario sulla scorta di alcuni passi in cui Platone sembra alludere ai propri scritti (le 'autotestimonianze'). La caratterizzazione nel *Simposio* dei *logoi sokratikoi* (ossia – dice Gaiser – dei dialoghi stessi) come incantamento, discorso esteriormente ridicolo ma capace di aprire sublimi profondità (221d ss.); l'affermazione contenuta nel *Fedro* che lo scritto è un gioco bello e piacevole, consistente – come la poesia – nel *μυθολογεῖν* e nel persuadere (per esempio 276b ss.); l'idea, palese nelle *Leggi*, che i dialoghi filosofici siano in concorrenza con la poesia tradizionale (811c ss.; 817b)²⁶: tutti questi elementi suggeriscono che Platone vedeva nei suoi scritti qualcosa di ben diverso da un'esposizione dottrinale²⁷.

²² Gaiser 1984, p. 40. Per l'applicazione ai classici di approcci di studio che privilegiano il destinatario, cfr. il volume preparato dalla rivista «Arethusa» (Pedrick - Rabbinowitz 1986).

²³ *Ivi*, p. 43.

²⁴ Jaeger 1944, trad. it. 1998³, II, p. 179.

²⁵ A prima vista, presenta grandi difficoltà la proposta di considerare il *Protagora* come un'opera protrettica, per la luce non sempre buona in cui Socrate è posto. Ma cfr. *infra*, II.5-7.

²⁶ Idea espressa in modo esplicito soltanto nelle *Leggi* ma, secondo Gaiser, implicita anche nella precedente produzione platonica fin dallo *Ione*.

²⁷ Le indicazioni di Gaiser possono poi essere integrate con l'osservazione che nel *Timeo* e nel *Crizia* Platone si presenta implicitamente come l'erede di Solone, un poeta che, secondo le indicazioni di *Tim.* 21b-d, era potenzialmente superiore a Omero ed Esiodo. Su tutto questo, vd. Tulli 1994. Anche il tema della *ἐπὶ δὴ* nel *Carmide* può essere una riflessione di Platone sui dialoghi come espressione letteraria, una «poesia nuova»: vd. Tulli 1998.

Dopo aver letto il *Gorgia*, un contadino di Corinto – narra un aneddoto – si precipitò ad Atene per conoscere Platone e si fece membro dell'Accademia²⁸. Forse questa storiella, nella sua semplicità, indica come Platone voleva fossero letti i dialoghi (in particolare quelli giovanili): essi devono innescare quel processo di 'conversione' dell'anima che è l'essenza della filosofia, come suggerisce l'allegoria della caverna²⁹. Il sapere – dice Socrate – non si trasmette come un liquido da un recipiente pieno a uno vuoto³⁰, e la lettura dei dialoghi (almeno di quelli socratici) non deve tanto comunicare una serie di dottrine, quanto favorire, anche attraverso il trauma dell'aporia³¹, un cambiamento di vita, un nuovo βίος; questo è in perfetto accordo con quanto Platone dice nella *VII lettera*: nel cosiddetto *excursus* filosofico, la filosofia è fatta consistere non in una serie di dottrine scritte ma nel dialogo fecondo fra discepoli, che accende la scintilla della verità (344b-c)³².

Socrate, naturalmente, è a un tempo «il maestro, il paradigma e l'incarnazione della propria filosofia»³³. In proposito, vorrei ricordare che non c'è in Platone il termine «filosofia morale», ma ricorre spesso l'interrogativo socratico: come bisogna vivere (πῶς βιωτέον)? L'unità di vita e filosofia aiuta a capire la scelta della forma dialogica, che permette di rendere visibili i riflessi esistenziali dei pensieri. Nei dialoghi socratici si cercherebbe invano la nozione di metodo (μέθοδος compare solo a partire dai dialoghi della maturità), perché il metodo coincide con il dialogare stesso, con la confutazione socratica³⁴.

A proposito dei dialoghi, Mario Vegetti ha parlato di «apparato persuasivo», in un allestimento letterario capace di raggiungere «livelli di complessità e di raffinatezza che sono pari soltanto alla smisurata ambizione di cui è posto al servizio, e non risultano ancora pienamente esplorati»³⁵. Se lo scopo dei dialoghi è 'convertire' il destinatario a una nuova vita, uno studio letterario dei dialoghi, in particolare di quelli 'socratici',

²⁸ Themistius, *Or.* 23.295c-d. Cfr. Diog. Laert. 2.125 (una simile esperienza è qui attribuita a un soldato di Megara che abbandonò la milizia).

²⁹ Cfr. tutta l'introduzione di Gordon 1999. Il libro offre tra l'altro una fenomenologia della lettura dei dialoghi, per mostrare in che modo il lettore sia chiamato alla filosofia.

³⁰ *Symp.* 175c-d. Sulla rilevanza di questo passo rispetto alla forma dialogica dell'opera platonica richiama l'attenzione Sprague 1967, p. 567.

³¹ Vd. in proposito Rudebush 1989 (e cfr. *infra*, I.1).

³² E più in generale con l'idea antica di filosofia: essere filosofo significava soprattutto condurre una vita particolare (cfr. p.e. Cambiano 1996).

³³ Versényi 1963, p. 147.

³⁴ Cfr. le osservazioni di Vlastos 1983. Che i dialoghi platonici costituiscano lezioni di metodo ha sostenuto Untersteiner 1965.

³⁵ Vegetti 1979, pp. 79-80.

non avrà per oggetto una questione marginale o di poco conto, ma coglierà il cuore dell'opera platonica³⁶. Questo non equivale a dire che Platone è letterato e non filosofo, come per rinfocolare quell'«antica contesa fra poesia e filosofia» di cui si parla nella *Repubblica*³⁷. Significa piuttosto che lo studio delle strategie di comunicazione dei dialoghi è una via d'accesso privilegiata alla loro comprensione³⁸, perché – come affermava il padre dei moderni studi platonici – l'elaborazione letteraria dei dialoghi «non mira soltanto a presentare vivacemente agli altri la propria mente ma anche a sollecitare vivamente e ad elevare, proprio in questo modo, la loro»³⁹.

Per Platone gli scritti – e dunque anche i dialoghi – sono un gioco, una *paidià* (*Phdr.* 276d; 277c), e nella *Repubblica* Socrate qualifica la discussione sulla *politeia* appunto come gioco (536c; 545e); ma come la *paidià* è un elemento fondamentale della *paideia* (*Resp.* 424e, 536d ss.; *Leg.* 797a ss.), così il carattere giocoso della *Repubblica* è in piena armonia con l'importanza delle questioni trattate⁴⁰. Il nesso platonico *paidià-paideia* è un antidoto contro il pericolo di sottovalutare l'impegno filosofico dei dialoghi, che, alla luce di un'interpretazione in chiave letteraria, rischiano di apparire poco più che drammi in prosa⁴¹. Occorre, anche nel quadro di un'interpretazione letteraria di Platone, salvarne la filosofia: in fondo, non sarà un caso se il *Protagora* ha attirato l'attenzione di molti filosofi⁴², ed è comunemente considerato «il primo grande dialogo filosofico di Platone» (Guido Calogero)⁴³.

³⁶ Cfr. in proposito Dalfen 1989.

³⁷ *Resp.* 607b: παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ.

³⁸ Cfr. Gordon 1999, p. 8.

³⁹ Schleiermacher 1804, trad. it. 1994, p. 55 (lievemente modificata). Una stimolante versione contemporanea di questo approccio è costituita dagli studi di C.H. Kahn, i cui frutti sono ora raccolti in un'ampia monografia (Kahn 1996).

⁴⁰ Cfr. Krentz 1983, p. 43. Per la connessione fra gioco ed educazione filosofica, vd. Ardley 1967.

⁴¹ Un caso limite è stato quello di considerare il grandioso edificio della *Repubblica* come uno scherzo non diverso, nella sostanza, dalle divagazioni sul comunismo sessuale nelle *Ecclesiazuse* di Aristofane. Vd. Saxonhouse 1978. Cfr. anche l'interpretazione dei dialoghi come 'gioco' di Freyberg 1997 e di Fendt - Rozema 1998 (dietro al velo del gioco, la *Repubblica* sarebbe un manifesto anarchico). Le *Ecclesiazuse*, comunque, effettivamente mostrano analogie con la *Repubblica*. È questo «One of the most famous puzzles in classical Greek literature» (Murray 1947, pp. 36-38), che fra l'altro ha gettato lo scompiglio fra i *gender studies*, con un Platone ora femminista (p.e. Duvergès Blair 1996 e Ramos Jurado 1999) ora maschilista (p.e. Buchan 1999). Vd. la raccolta di studi in Tuana 1994.

⁴² Gli anglosassoni tendono a vedervi un precorritto di certe tesi di J.S. Mill e di J. Bentham. Cfr. per esempio gli elogi di G. Grote, che fece parte dell'*entourage* di Mill (Grote 1867, p. 78 ss.).

⁴³ Calogero 1937, p. 262.

3. IL PROBLEMA DELLA VERITÀ

Una via per 'salvare' Platone filosofo passa attraverso un confronto positivo con gli studi sistematici, nel tentativo di applicare quella che Gaiser definisce «interpretazione dialettica» dei dialoghi⁴⁴. Per esempio, gli studi di matrice analitica sono di grande utilità sia, in generale, nel momento di isolare e chiarire i problemi proposti dal *Protagora*, sia per affrontare i nodi teoretici più spinosi, come lo statuto della *technè* socratica. Il paradigma delle *technai* è parte integrante della dialettica socratica e si presenta con caratteri costanti nei dialoghi giovanili, di modo che è possibile trarne un disegno coerente. La dialettica socratica, nei dialoghi giovanili, ha dunque come quadro di riferimento la verità (si basa cioè su presupposti epistemologici tratti dalle *technai*), a dispetto delle moderne interpretazioni scettiche e problematiche dell'opera di Platone, che trovano un terreno apparentemente privilegiato nei dialoghi aporetici (si potrebbe infatti essere tentati di credere, con Jaspers, che essi si limitino ad affermare «la necessità di trovare il cammino»⁴⁵). Con la nozione di «interpretazione dialettica» si tocca però anche il nodo più spinoso: come dosare esegesi 'scettica' ed esegesi 'dottrinarie'? Se l'interprete dialettico di Platone vuol davvero portare la barca in salvo, la navigazione fra la «Scilla dello scetticismo e la Cariddi del dogmatismo»⁴⁶ non può ridursi a un compromesso fra le due contrapposte correnti interpretative.

Questo problema fu colto in tutta la sua gravità da Luigi Stefanini, secondo il quale la filosofia platonica è un inesausto approssimarsi alla verità (una verità oggettiva, che esiste indipendentemente dal soggetto conoscente), continuamente condizionato dai limiti dell'uomo:

Rimane sempre una sproporzione tra la scienza umana e il suo oggetto, col quale si stabilisce un rapporto – irriducibile a quello delle moderne dottrine della conoscenza – che, pur non esprimendo *equazione*, non ha affatto un significato agnostico: rapporto di *verosimiglianza*.⁴⁷

Rimane però da capire come mai i diversi elementi di verosimiglianza offerti dai dialoghi siano così difformi e talora contraddittori. La verosimiglianza di cui parla Stefanini – se è lecito spingersi un po' oltre i suoi intendimenti – può essere interpretata così: i dialoghi sono esempi di comunicazioni filosofiche, che recano in sé immagini simili al vero, ma condizionate sempre dalla materia cangiante nella quale si iscrivono, os-

⁴⁴ Gaiser 1984, p. 37.

⁴⁵ Jaspers 1957, p. 310.

⁴⁶ Tigerstedt 1977, p. 103.

⁴⁷ Stefanini 1949, p. XLVII dell'introduzione.

sia le anime degli interlocutori⁴⁸. Platone non vedeva una vera e propria cesura fra la sua filosofia e quella socratica, che si era espressa nel dialogo quotidiano per le strade e le piazze di Atene, e anzi le ultime parole di Socrate nel *Fedone* – l'enigmatico gallo dedicato ad Asclepio – rappresentano forse per Platone il segno di una investitura diretta da parte del maestro⁴⁹; la formazione di Platone, inoltre, risente indubbiamente della frattura epocale prodotta dalla sofistica, la quale, nell'affermare una filosofia antropocentrica che ha il suo luogo naturale nel linguaggio e nella comunicazione, aveva definitivamente messo fuori campo la pretesa eleatica di una conoscenza immediata e noetica dell'essere, l'idea che il soggetto possa abbracciare l'intelligibile con l'occhio della mente. Si poneva dunque a Platone il problema della «sottrazione dell'intelligibilità dell'essere alla sua mistica solitudine noetica», ossia di una conciliazione fra il *logos* interpersonale di Socrate e dei sofisti «non più vergognoso della sua origine antropo-linguistica» e il *logos* «noetico e translinguistico» degli eleati⁵⁰:

Platone, convertendo l'idea socratica di una funzione meramente regolativa della misura oggettiva del *logos* dialettico in quella di un fondamento eidetico strutturale della ricerca, porrà le condizioni di quella teoria del discorso apofantico, ontologicamente disciplinata e controllata, che nell'*Organon* aristotelico troverà la sua codificazione e giustificazione terminale. (Sainati, p. 83)

Vittorio Sainati ripercorre così il processo che, dalla concezione arcaica secondo la quale la verità è una prerogativa degli oggetti (la verità è per Parmenide attributo esclusivo dell'essere), conduce alla posizione tramandata da Aristotele ai moderni: la verità (o la falsità) risiede nei discorsi, e non nelle cose. In mezzo si trova Platone, che opera una sintesi fra Parmenide e Protagora, e riesce così a intravedere la 'terra promessa' della logica aristotelica, senza tuttavia potervi entrare⁵¹. Ma qual è la sua reale posizione? Dove risiede per lui la verità⁵²?

⁴⁸ Cfr. in proposito le osservazioni di H. Gundert, nella sua monografia dedicata al dialogo platonico (Gundert 1968, p. 28 ss.), e il modo in cui egli spiega il giudizio, apparentemente contraddittorio, che Socrate esprime nei confronti dei grandi retori (p. 39 ss.).

⁴⁹ 118a: τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε. Secondo Most 1993, il gallo donato ad Asclepio è il ringraziamento per la guarigione di Platone, assente per malattia dal carcere dove si consumò l'ultimo giorno della vita del maestro. Socrate, con la preveggenza caratteristica dei morenti, avrebbe previsto la guarigione di Platone, e quest'ultimo avrebbe inteso le sue parole – riportate correttamente sul piano letterale – come una sorta di investitura.

⁵⁰ Sainati 1965.

⁵¹ Traggo la metafora da Most 1999, che se ne serve in un diverso contesto (p. 29).

⁵² Il problema, molto complesso, del concetto di verità in Platone è stato vagliato di recente da Szaif 1996. Anche da uno studio degli usi di ἀλήθης e affini e da un esame

Secondo Martin Heidegger, come è noto, Platone ha commesso il peccato originale di voltare le spalle all'essere⁵³, perché ha contaminato l'immacolata verità parmenidea con il soggettivismo socratico e sofistico, e ha così condotto l'uomo fuori da quella specie di Eden ontologico che Heidegger chiama per esempio, in un corso universitario dedicato a Parmenide, «esperienza Greca dell'Essere»⁵⁴: nella *Repubblica* si troverebbero ancora le tracce della visione arcaica della verità (che Heidegger descrive, con una delle sue etimologie, nei termini di automanifestazione e svelamento: ἀλήθεια = *Unverborgenheit*), ma proprio l'allegoria della caverna, nel porre *aletheia* «sotto il giogo dell'idea» (ossia del vedere, ἰδεῖν, del soggetto), introdurrebbe la nuova, deleteria concezione della verità che ha segnato il corso del pensiero occidentale⁵⁵. L'intuizione etimologica di Heidegger trova, pur con qualche precisazione, autorevoli riscontri filologici⁵⁶; ma la posizione di Platone nella storia della verità è proprio quella che il filosofo tedesco gli attribuisce⁵⁷?

Sainati e Heidegger descrivono il medesimo fenomeno da due angolazioni contrapposte, ma esprimono una posizione per molti versi analo-

approfondito dei diversi problemi legati alla ἀλήθεια in Platone sembra difficile giungere a conclusioni univoche.

⁵³ Cfr. in proposito Di Giovanni 1982. L'interpretazione heideggeriana di Platone è però un fenomeno assai controverso (questa linea interpretativa è p.e. contestata da Bosio 1987). Oltre a ciò, la posizione di Heidegger rispetto al concetto di verità in Platone e Aristotele è mutata considerevolmente nel tempo, di modo che le osservazioni che qui faccio non soltanto comportano una inevitabile semplificazione, ma si riferiscono solo agli anni immediatamente successivi alla famosa *Kehe* di Heidegger. In proposito, si può vedere il denso e circostanziato studio di Berti 1990. La difficoltà della questione è dovuta anche al fatto che non solo – quasi certamente – Heidegger fraintende alcuni luoghi della *Metafisica* sui quali basa la sua interpretazione, ma alcuni altri di questi luoghi sono tuttora controversi e di difficile lettura. Cfr. anche Doz 1990.

⁵⁴ Heidegger 1982, trad. it. 1999.

⁵⁵ Heidegger 1947. Nel corso su Parmenide, Heidegger riassume così la storia della verità: «[...] l'essenza della verità [...] partendo dalla ἀλήθεια e passando per la *veritas* romana giunge alla *adaequatio*, alla *rectitudo* e alla *iustitia* medievali e dunque alla *certitudo* dell'età moderna, cioè alla verità come certezza e validità di sicurezza» (Heidegger 1982, trad. it. 1999, p. 118). Nel corso su Parmenide emerge ancora la posizione ibrida di Platone, da un altro punto di vista: Heidegger sostiene che i miti di Platone, mentre inaugurano la deleteria metafisica occidentale, tuttavia conservano traccia del «pensiero primordiale». Per una critica alle vistose lacune e censure che caratterizzano la storia heideggeriana della metafisica, cfr. Cambiano 1988, in part. p. 28 ss.

⁵⁶ Cfr. per esempio Heitsch 1962 e Germani 1988 (con ulteriore bibliografia).

⁵⁷ Il problema è così intricato che qualcuno è giunto a vedere nei dialoghi un precorrimiento di Heidegger, il quale però avrebbe sfortunatamente misconosciuto la propria affinità con Platone formulando critiche dirette «not against the Plato which emerges from a careful analysis of the dialogues, but against the Plato of the Platonists» (Wolz 1981, p. 13).

ga: per il primo l'opera di Platone rappresenta il felice travaglio da cui nasce la logica aristotelica, per il secondo la posizione platonica è un ibrido che annuncia un processo di decadenza e alienazione. Entrambi, però, sembrano d'accordo su due punti: 1 fra le due concezioni della verità *tertium non datur*; 2 Platone è più vicino ad Aristotele, può essere interpretato in prospettiva aristotelica⁵⁸. Sono questi due radicati luoghi comuni, trasversalmente diffusi presso interpreti per altri versi ben lontani fra loro. Ma se Platone riteneva che la verità potesse risiedere nei discorsi, perché ha criticato tanto duramente la scrittura? Perché ha mostrato un così scarso interesse per la logica formale? Perché ha descritto il pensiero come un dialogo interiore⁵⁹?

4. DIALOGHI E PERSUASIONE

Nei termini della contemporanea semiologia, la caratteristica della comunicazione scritta (e più in generale di qualunque discorso prefissato benché orale⁶⁰: quell'attività che Platone chiama *makrologia*) consiste nel fatto «che la comunicazione è a senso unico; che non è possibile, come nella conversazione, né il controllo della comprensione del destinatario (*feedback*) né l'aggiustamento della comunicazione in rapporto con le sue reazioni [...] il destinatario non può chiedere chiarimenti all'emittente, influenzare il seguito della sua emissione; anche perché l'emittente, una volta perfezionato il messaggio, è di fronte ad esso nella stessa situazione di qualsiasi destinatario»⁶¹. Sono parole che riecheggiano famosi luoghi platonici⁶²; proprio questo carattere della comunicazione 'cristallizzata', del resto, pare cruciale per comprendere la forma dei dialoghi e i modi in cui, per Platone, la verità è accessibile.

⁵⁸ Cfr. Heidegger 1982, trad. it. 1999, secondo il quale in Platone e soprattutto in Aristotele si compierebbe una trasformazione del concetto di verità. Ancora in Aristotele, d'altra parte, ἀλήθεια conserva parte della sua forza, cosa che Heidegger esprime nella maniera più chiara nell'analisi del *De interpretatione*. Vd. su questo l'analisi di Bertuzzi 1991, p. 169 ss. Con il passare degli anni, tuttavia, Heidegger riconosce in Aristotele un ruolo sempre più modesto del concetto «ontologico» di verità (cfr. Bertini 1990).

⁵⁹ *Tht.* 189e-190; *Soph.* 263e. Interrogativi come questi sono alla base delle ricorrenti e ormai frequenti interpretazioni non dottrinali di Platone. Per una breve storia, cfr. Press 1997.

⁶⁰ Che la critica di Platone investa non il discorso scritto in contrapposizione a quello orale ma il discorso fisso (orale o scritto) di contro all'oralità dialettica, mostra per esempio Tulli 1989, pp. 19-23.

⁶¹ Segre 1985, pp. 6 e 35.

⁶² Per esempio *Prot.* 329a; *Phdr.* 275d-e.

Schleiermacher, in un passo illuminante della sua introduzione ai dialoghi, affermava che tutta la filosofia e l'insegnamento di Platone sono sempre stati «un metodo socratico», basato sul «continuo e ininterrotto scambio reciproco e la più profonda penetrazione nell'animo dell'ascoltatore»⁶³. In effetti la risposta più convincente agli interrogativi esposti qui sopra è contenuta nel celebre *excursus* filosofico della *VII lettera*. Il filosofo parla della «debolezza del linguaggio»⁶⁴: «nome» e «definizione», al pari di «immagine» e «conoscenza», non sono in grado di esprimere l'intelligibile, perché, all'anima che ne cerca l'essenza (τὸ ὄν, τὸ τί), offrono sempre «la qualità» (τὸ ποιόν). La verità non può risiedere in nessuno di questi elementi, ma scaturisce piuttosto da una loro tensione reciproca, in uno «sfregamento» (τριβή) che altro non è se non la dialettica, il dialogo vivo fra due persone:

Quando questi singoli elementi vengono faticosamente sfregati gli uni contro gli altri (nomi, definizioni, visioni, sensazioni), e vengono discussi con domande e risposte in discussioni benevole e senza odio, riluce d'un tratto comprensione e intelligenza intorno a ciascuna cosa, chi si sforzi quanto è possibile nei limiti delle capacità umane. (344b)

Questo è il processo della umana conoscenza, e qui sta il nucleo della filosofia platonica, come appare chiaro dalla ripresa – evidente in questo passo – della famosa metafora della scintilla, che Platone adotta per descrivere il raggiungimento dei vertici del sapere filosofico:

Non esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di un insegnamento esprimibile a parole (ῥητόν) come gli altri; solo dopo una lunga frequentazione (συνουσία) e convivenza (συζήτην) intorno alla cosa all'improvviso, come la luce che d'un tratto s'accende da una scintilla di fuoco, nasce nell'anima e si nutre poi di se stesso. (341c-d)

I diversi gradi di penetrazione di cui parla Schleiermacher – se posso ancora una volta sovrainterpretare in qualche misura le parole citate – sono un'approssimazione alla verità, sono passi che preparano l'«incendio» delle anime; la verità infatti non può essere espressa in quanto tale dal discorso, e la luce che risplende nelle anime non può che essere l'adesione dell'anima a una verità che non ha il carattere di una corposa dottrina ma «consta di piccolissime cose» (ἐν βραχυτάτοις κείται); è una verità semplice che non può tuttavia essere racchiusa da alcuna formula (scrit-

⁶³ Schleiermacher 1804, trad. it. 1994, p. 57.

⁶⁴ Per il nesso fra l'*excursus* filosofico della *VII lettera* e la scelta della forma dialogica, cfr. l'equilibrato saggio di Sayre 1988.

ta oppure orale), ma nasce e vive soltanto, grazie all'azione dei *logoi*, nell'anima delle persone. Perciò si può affermare, con Kent Moors, che «Platone si sentì obbligato a scrivere dialoghi perché è soltanto attraverso l'interazione dovuta alla discussione che l'anima dell'uomo si rende manifesta. La persuasione che così si determina è persuasione dell'anima dell'interlocutore, della sua essenza»⁶⁵. La filosofia non può essere trasmessa, come le *technai*, da uno scritto sistematico⁶⁶. Si tratta dunque, come ha argomentato di recente Franco Trabattoni⁶⁷, di una forma di persuasione delle anime: il contraddittorio mondo delle apparenze trova una spiegazione soltanto nell'ipotesi metafisica delle idee, una convinzione dell'anima preliminare a qualunque approfondimento di dottrina.

La rigida alternativa fra un Platone metafisico e dogmatico e il carattere aperto della discussione socratica è superabile se si ammette che, per i limiti della natura terrena, la verità non può essere colta direttamente (ossia noeticamente: è questo un sapere che Platone attribuisce ai soli dei) dall'uomo, ma, attraverso una continua opera di persuasione filosofica (la dialettica), può riemergere, sotto forma di persuasione individuale e dunque in una forma (una luce) sempre originale e diversa, da ogni singola anima, che serba in sé il ricordo lontano del mondo intelligibile: «l'infinita aggiornabilità del procedimento e il carattere inguaribilmente polivalente della teoria, cioè i motivi che sconsigliano al filosofo di fissare per iscritto le sue dottrine, sono il prezzo che la verità deve pagare quando si presenta nella storia»⁶⁸. E la «storia» è fatta di individui che continuamente, in modo sempre nuovo, devono essere persuasi dal filosofo, attraverso un discorso 'erotico', ossia personale e sempre diverso⁶⁹. È questa la ragione filosofica per cui Platone ha scritto dialoghi e non trattati: sulla terra, la verità esiste solo come persuasione individuale, nasce nell'anima grazie alla dialettica, che aderisce alla particolare anima dell'interlocutore. I dialoghi scritti sono immagini ben fatte del processo dialettico da cui, come scintilla, scaturisce questa persuasione, e comunicano con il lettore solo in modo indiretto, mostrandogli quali risultati sono stati raggiunti da due o più persone che hanno preso parte

⁶⁵ Moors 1978, p. 78. Buxton 1982, nel suo studio dedicato alla *πειθώ*, giunge ad affermare che i dialoghi di Platone «are nothing if not attempts to arrive at philosophical truth by *peitho*, one character endeavouring to convince another and, by extension, Plato's audience too» (p. 150).

⁶⁶ Moors 1978, pp. 78-79.

⁶⁷ Vd. Trabattoni 1994, alla cui interpretazione mi rifaccio da vicino nel presente paragrafo.

⁶⁸ *Ivi*, p. 97.

⁶⁹ Ovvero basato sulla conoscenza diretta dell'anima del discente; il filosofo infatti – ed è questa la più importante lezione del *Fedro* – è al tempo stesso dialettico e retore.

a un'indagine dialettica. Della verità stessa, tuttavia, ossia di quella luce interiore e individuale di cui parla Platone, nulla può trasparire in un dialogo scritto.

La trasformazione epocale del concetto di verità recupera il suo anello centrale: per Platone, diversamente da Parmenide ma anche da Aristotele, il luogo della verità non sono gli oggetti né i discorsi «immobili»; la verità, grazie allo «sfregamento» dei *logoi* dialettici, cioè attraverso la comunicazione amorosa fra maestro e allievo, si accende e germoglia (riprendo le metafore – rispettivamente – della *VII lettera* e del *Fedro*) nell'anima umana, capace così di cogliere *indirettamente* il vero. Non bisognerà dunque pensare alla noesi parmenidea. Platone non è un «campione di contemplazioni solitarie»⁷⁰: cogliere la verità non significa aprire l'occhio dell'intelletto al mondo metafisico, ma persuadersi, al termine del processo dialettico interpersonale, che quel mondo esiste, è il fondamento del mondo sensibile e dovrebbe essere la bussola dell'agire morale⁷¹. I dialoghi, dunque, inscenano il processo di adesione che deve portare allo sprigionamento di una persuasione interiore, ma questa è possibile soltanto nel dialogo vivo: il contadino di Corinto ricordato sopra non cercò di procurarsi altri libri di Platone, ma si precipitò senz'altro ad Atene per conoscere *direttamente* il maestro⁷².

Naturalmente, il riconoscimento del carattere persuasivo dei dialoghi (nella comunicazione diretta fra Socrate e l'interlocutore e nella comunicazione indiretta fra Platone e i lettori) non deve indurre a negare i contenuti dottrinali delle opere di Platone; tuttavia – come afferma Gadamer in un contesto interpretativo in parte diverso – non bisogna mai dimenticare che i dialoghi sono «una rappresentazione protrettica di un particolare modo di essere del filosofare, che [...] nell'attuazione rappresentante e rappresentata solo indirettamente comprende qualcosa di simile a un contenuto dottrinale»⁷³. Dalle conversazioni inscenate nei dialoghi, legate alla natura particolare degli interlocutori che vi prendono parte, è certo possibile, come in un complicato gioco di specchi, risa-

⁷⁰ Cavarero 1999, p. 327. L'autrice parla di una metafisica «in opposizione alla voce» (*ibidem*). Ma il ricorso platonico a metafore visive non deve ingannare. Come osserva Scolnicov 1990, «no sensible metaphors can fully explain non-sensible realities. Accordingly, one finds that Plato shifts his metaphors and analogies, thus forcing us to recognise the insufficiency of any description of ideal realities in sensible terms» (p. 12).

⁷¹ Vd. Trabattoni 1994, in part. p. 225 ss.

⁷² La non conclusività delle argomentazioni e i «passi di omissione» studiati da Szlezák, in quest'ottica, sono un continuo avvertimento che per ogni singolo lettore è possibile, attraverso un contatto diretto e personale con il filosofo, una diversa forma di persuasione dialettica. Vd. Trabattoni 1994.

⁷³ Gadamer 1931, trad. it. 1983, pp. 8-9 (lievemente modificata).

lire a uno stampo, ossia ricostruire posizioni storicamente sostenute da Platone: certe opere dottrinali, come gli studi sulla filosofia morale platonica di Terence Irwin, compiono questo lavoro con mirabile rigore⁷⁴. È tuttavia possibile che la loro interpretazione non esaurisca la questione, e anzi, probabilmente, non ne tocchi il cuore⁷⁵. Astraendo dal contesto dialettico e protrettico da cui traspaiono le dottrine di Platone, costoro ne propongono una proiezione sul piano dottrinale che, come ogni proiezione che pretenda di ridurre a piatta figura un corpo vivo⁷⁶, comporta necessariamente una deformazione; ma, quel che è peggio, l'immagine che così si ricava, al pari di una fotografia, 'ruba l'anima' al dialogo platonico, perché gli sottrae il suo innato carattere di comunicazione individuale, sovrapponendogli un concetto di verità profondamente estraneo⁷⁷.

Quali siano le conseguenze di questi assunti per l'interpretazione del *Protagora*, si vedrà nel corso della ricerca. Per ora basti dire che i contenuti dottrinali del dialogo dovranno essere presi in esame soltanto in subordine all'aspetto persuasivo e protrettico del dialogo. Platone, da opposte sponde ideologiche, è stato spesso dipinto come un uomo della tradizione oligarchica rivolto al passato, che sogna una città ideale per difendere i privilegi della sua classe dalle minacce della democrazia radicale⁷⁸. Ma i dialoghi socratici sono piuttosto uno strumento di lotta e di trasformazione del mondo⁷⁹. Le due domande fondamentali che occorre porsi sa-

⁷⁴ Vd. soprattutto Irwin 1977 e 1995. Il metodo di Irwin, naturalmente, corre il rischio di ogni interpretazione sistematica: larghe porzioni del testo platonico sono lasciate da parte, perché considerate non significative (cfr. in proposito p.e. Roochnik 1988).

⁷⁵ Lo stesso Irwin, recentemente, ha mostrato una certa apertura nei confronti di approcci 'letterari' a Platone. Vd. Irwin 1996, dove è recensita la monografia platonica di R.B. Rutherford, intitolata, significativamente, *The art of Plato* (Rutherford 1995).

⁷⁶ Gadamer 1931, trad. it. 1983, p. 10. Il primo a operare questa proiezione è stato naturalmente proprio Aristotele, impegnato in uno smontaggio del sapere platonico che ne salva quasi tutti i materiali ma ne tradisce quasi tutte le intenzioni. Vd. le belle pagine di Vegetti 1979, p. 81 ss.

⁷⁷ Szlezák 1999 impiega l'immagine in un diverso contesto interpretativo: il dialogo platonico stesso è come una fotografia: «Dreidimensionales kann sie zwar abbilden, als Bild ist sie selbst aber notwendig zweidimensional» (p. 262).

⁷⁸ Nella prima metà del secolo, in una temperie engelsiana, molti studiosi marxisti (p.e. Winspear 1940, e cfr. Tschudow 1994 sul Platone 'sovietico') dimenticarono – malgrado le precisazioni di Lukács 1922 – la specificità del mondo antico, che Marx (p.e. 1867, trad. it. 1965, p. 83 nota 33) individua nell'assenza del capitalismo e nel primato della politica, e interpretarono Platone alla luce di un incongruo conflitto di classe (su tutto ciò, vd. Lanza - Vegetti 1975, Vegetti 1977, Rose 1992). È un Platone che per certi versi ricorda il Platone reazionario caro a Leo Strauss e ai suoi allievi (su cui vd. p.e. Burnyeat 1985 e Ferrari 1997).

⁷⁹ Cfr. per esempio Sini 1994, p. 55. Nietzsche, in un suo corso universitario, addirittura definì Platone un «agitatore politico, che vuole sovvertire il mondo intero e che,

ranno dunque: «In che modo Socrate cerca di persuadere Protagora?»; «In che modo Platone cerca di convertire il lettore alla filosofia?».

5. PERSUASIONE ED ELABORAZIONE LETTERARIA

Nei dialoghi giovanili Socrate si confronta in modo diretto e talora violento con le diverse forme della cultura tradizionale e sofistica, nel tentativo di purificare le anime degli interlocutori da una *paideia* che Platone riteneva esiziale⁸⁰. L'ambientazione del dialogo nel mondo corrotto della *polis* è un aspetto fondamentale per l'interpretazione, come può forse chiarire un'altra metafora platonica, quella del Glauco marino nella *Repubblica*. Dopo aver sottolineato che la vita umana è breve di fronte alla difficoltà di un *logos* che affronta l'immortalità dell'anima (608c), Socrate sviluppa un argomento volto a mostrare che l'anima è imperitura (608d-611b)⁸¹. Egli dice poi che questo e altri *logoi* costringono ad ammettere l'immortalità dell'anima, ma rileva anche – e sembra riferirsi a tutti i *logoi* che formano la *Repubblica* – che la ricerca sin qui condotta ha preso in esame l'anima soltanto nella sua condizione terrena, mentre essa apparirebbe nella sua luce vera soltanto se contemplata nella sua purezza (καθαρόν, 611c); Socrate dice ancora:

Ora, intorno ad essa, abbiamo detto cose vere, come nel momento presente ci sono sembrate; ma certo l'abbiamo vista in una condizione di degrado, come quelli che, guardando il Glauco marino, non più facilmente ne scorgerebbero l'originaria natura, perché le antiche membra del suo corpo in parte sono spezzate, in parte consunte e nell'insieme sono deturpate dai flutti, e corpi estranei vi sono cresciuti sopra: ostriche, alghe e pietre; così, ben lontano dalla sua originaria natura, assomiglia piuttosto a una qualche strana bestia. Allo stesso modo, anche la nostra anima ci appare deturpata da innumerevoli mali. (611c-d)

tra l'altro e sempre in vista di questo scopo, si serve della scrittura» (Nietzsche 1871-1872, trad. it. 1991, p. 41).

⁸⁰ Ogni dialogo esplora e mette alla prova un certo *milieu* culturale. Cfr. Buccellato 1963, pp. 527-560. Un'analisi simile è in seguito applicata al *Lachete* e al *Liside* (Buccellato 1967 e 1968). In generale, lo sfondo storico pare decisivo per l'interpretazione dei dialoghi giovanili (cfr. p.e. De Romilly 1980, soprattutto per il *Lachete*).

⁸¹ Questo passo è valorizzato da Erler 1987, trad. it. 1991, per mostrare come le aporie della ricerca – e fra queste soprattutto quelle dei dialoghi giovanili – siano risolvibili solo se, rivolgendo gli occhi alle Idee, si abbandona la prospettiva mondana degli interlocutori di Socrate (vd. p. 409 ss.).

Le difficoltà della ricerca appaiono strettamente connesse alla condizione di decadimento dell'anima umana, e sono le difficoltà stesse della filosofia: nel prosieguo del passo, Socrate ricorda che, per quanto è stato possibile, si sono messe in luce soltanto le «affezioni e le forme» che l'anima assume «nella vita umana» (612a), cosa che ricorda da vicino i limiti della ricerca di cui Platone parla nella *Lettera VII*. La verità indubbiamente esiste, ma in questa vita l'uomo, creatura effimera, può coglierne la luce solo di lontano, rifratta nei mille specchi deformanti che formano il mondo sensibile (fra cui – mediazione necessaria – il linguaggio), può solo persuadersi che il contraddittorio mondo sensibile richiede una spiegazione metafisica.

L'idea delle incrostazioni di salsedine ha una particolare importanza nell'immaginario platonico: nel *Fedone* l'impurità dell'acqua di mare (cfr. il ricorrere di *καθαρός* e derivati, 109b ss.) simboleggia proprio il mondo visibile e impuro in contrapposizione a quello puro, invisibile e noetico, secondo un rapporto analogico che prelude all'allegoria della caverna⁸². Come la luce del sole non si manifesta ai nostri sensi nello spazio vuoto, ma solo quando attraversa un corpo, così la verità può rendersi manifesta solo attraverso queste impurità, o meglio attraverso il confronto fra l'interlocutore e Socrate che, come il filosofo che torna nella caverna, in queste impurità si cala per combatterle: lo scopo dell'*elenchos* socratico, secondo quanto emerge nel *Sofista*, è proprio quello di «purificare» (*καθαίρειν*), per quanto è possibile, l'interlocutore⁸³. Ecco allora che nel *Fedro*, quando si accinge a confutare la falsità dei valori che hanno ispirato i primi due discorsi enunciati nel dialogo, Socrate desidera «lavare con un discorso d'acqua dolce la fama (o l'udito, a seconda di come si intenda ἀκοή) incrostata di salsedine»⁸⁴. Nessuno stupore, dunque, che il confronto dialettico sia spesso raffigurato come una difficile traversata marina (talora con una assimilazione fra mare e aporia)⁸⁵, che la condizione di decadimento dell'anima umana, oppressa dal corpo materiale, sia paragonata nel *Fedro* alla vita di un'ostrica incatenata al guscio e priva della «luce pura» (*καθαρά*, 250c) o che, nel *Timeo*, le creature marine occupino gradi più bassi dell'essere, giacché «la quarta specie, l'acquiati-

⁸² I sistemi metaforici dell'Adè e del mare hanno una funzione analoga. La cosa emerge nel modo più chiaro in *Phdo.* 109a-d, dove i due sistemi si sovrappongono. Cfr. in proposito Gaiser 1985.

⁸³ È la «sostanza nobile» (230c ss.), che adombra il metodo socratico (cfr. *infra*, V.3).

⁸⁴ 243d. Questa e alcune altre metafore marine di Platone sono menzionate in Kofman 1983, la cui lettura, ispirata a Derrida 1972, non è sempre perspicua. Si veda anche Etienne 1993.

⁸⁵ Cfr. per esempio *Resp.* 453d-e e *Phdo.* 85d ss. Per l'assimilazione mare-aporìa, cfr. Kofman 1983, pp. 11-13.

ca, deriva dai più stolti e più ignoranti di tutti, che gli dèi [...] non credero nemmeno degni della respirazione pura (καθαρά)» (92a-b)⁸⁶.

La particolare elaborazione letteraria del *Protagora* e in generale di tutti i dialoghi socratici, che offrono al lettore ricchi quadri della vita materiale e spirituale di Atene, è dovuta a questo: è rappresentata plasticamente la «salsedine» della *polis* nel momento in cui Socrate cerca di rimuoverla, di operare la catarsi elenctica⁸⁷. La dialettica socratica – come del resto la retorica filosofica delineata nel *Fedro* – muove sempre dalla soggettività degli interlocutori, ossia dalla «impurità» (ricorda Ernst Cassirer che «in Platone l'espressione καθαρόν ha sempre il significato sistematico di delimitare l'essenza oggettiva di contro alla parvenza meramente soggettiva»)⁸⁸. L'inferno pulsante e grottesco della *polis* e della *doxa*, tramite la purificazione dall'errore, è il punto di partenza, il primo gradino del percorso dialettico, la «via che porta in alto»⁸⁹; persuadere è purificare, nella consapevolezza, però, che su questa terra la verità si manifesta solo indirettamente nel dialogo, nelle «cose vere» – come dice il passo della *Repubblica* citato sopra – «come nel momento presente ci sono sembrate»⁹⁰.

⁸⁶ Traduzione di C. Giarratano, lievemente modificata. Nelle *Leggi*, infine, la vicinanza del mare è detta «veramente salata e amara» (705a ss.): Platone propone una vera e propria «messa sotto accusa della navigazione» (Momigliano 1987, p. 134). Osservazioni simili si trovano in Luccioni 1959. È stato anche giustamente osservato che la rappresentazione luciferina di Atlantide deve molto alla vocazione imperialistica di Atene (Brumbaugh 1989, p. 117).

⁸⁷ «Was diese Dialoge bestimmt, ist der Kampf in allen Spielformen, von der Feindschaft bis zum liebenden Ringen, die erste Stufe des Weges also, noch ganz in der Welt der Doxa, dort wo Sokrates allemal erst anfängt. Kein Wunder, dass dort die Szenerie am reichsten, die Elenktik, Ironie und Aporie am provozierendsten ist, kein Wunder auch, dass die Wahrheit, auf die doch jeder Dialog verweist, in der Aporie verborgen bleibt und nur dort offen zutage tritt, wo es nicht um das immer fragliche Was sondern um die immer eindeutige Lebensentscheidung geht» (Gundert 1968, p. 44). Cfr. anche Müller 1988: l'ambientazione dei dialoghi, dai giovanili a quelli della maturità e poi della vecchiaia, segna un progressivo allontanamento dalla *polis*, con un percorso che, dal tribunale di Atene (*Apologia*) e dai luoghi più caratteristici della *polis* (ginnasi, la casa di Callia, quella di Cefalo, l'agorà) finisce nelle campagne di Creta (*Leggi*) e nei luoghi indefiniti dei grandi dialoghi dialettici (vd. in part. lo schema di p. 408).

⁸⁸ Cassirer 1924, trad. it. 1998. Sia la dialettica che la retorica filosofica sembrano avere il compito di indirizzare l'interlocutore all'idea, di indurlo alla purificazione e alla reminiscenza.

⁸⁹ *Resp.* 621c: τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα. Credo che questa immagine presuponga la 'strada' imboccata da Parmenide e da Pindaro, che si caratterizza proprio per la purezza (κέλευθος καθαρά in Pind. *Ol.* 6.23; *Isth.* 5.22; cfr. Parm. 1.27). Cfr., su Parmenide e Pindaro, D'Alessio 1995 (e su καθαρός la nota 33, con bibliografia).

⁹⁰ L'aporeticità dei dialoghi giovanili, come ha sostenuto M. Erler, sembra connessa proprio con l'incapacità degli interlocutori di adottare una prospettiva noetica, extra-sensibile, e quindi di staccarsi dall'universo instabile e cangiante della *polis*. Cfr. Erler 1994.

Ma «la via che porta in alto» è anzitutto interdetta dai sofisti, talvolta paragonati a mostri acquatici: nell'*Eutidemo* sono menzionati Proteo, l'Idra e Carcino, il gambero gigante, nel *Simposio* Gorgia, con un gioco di parole, è assimilato a una Gorgone⁹¹. Il primo compito di Socrate, nell'Oceano impuro della *polis*, è quello di neutralizzare i mostri che vi sguazzano (e questo potrebbe spiegare la celebre immagine del *Menone*, dove l'allievo di Gorgia paragona Socrate a una murena)⁹². Sul filo di questa pervasiva metafora marina, si può allora osservare che nel *Protagora*, attraverso una serie di allusioni omeriche, Socrate è paragonato a Odisseo⁹³. Di Odisseo, questo Socrate conserva un tratto particolare, quello di «mettere alla prova» (πειράσθαι), con accorte menzogne, chi gli sta di fronte⁹⁴; l'abilità nel «mettere alla prova» gli interlocutori – la cosa emerge facilmente da un esame delle occorrenze platoniche – è un *habitus* dialettico che il Socrate del *Protagora* condivide con i sofisti⁹⁵. Questo Socrate odissiaco è molto lontano dall'immagine del filosofo contemplante che cade nel pozzo. Nel *Sofista*, come accennavo, Platone stesso definisce parzialmente il metodo socratico una «nobile sofistica»; si vedrà come questo aspetto dell'agire socratico sia funzionale alla purificazione dalla più tenace salsedine, quella del massimo teorico della 'caverna' democratica: il sofista Protagora. A mo' di conclusione, ricordo, con Senofonte, che Socrate «ottenne il consenso degli ascoltatori in misura molto maggiore di chiunque altro [...]». Diceva anche che Omero

⁹¹ *Euthd.* 288d, 297c-d; *Symp.* 198c. Le Gorgoni, tradizionalmente, erano collocate nell'isola Sarpedone dell'Oceano (*Kypria*, fr. 23; Ferecide, FGrH 3 F11), e il loro legame con il mare emerge per esempio da un frammento di Sofocle (TrGF 163). Esiodo le pone oltre l'Oceano (*Theog.* 274 ss.), e Medusa, la Gorgone mortale, «mates with Poseidon (assuming that Kyanochaites is here, as elsewhere, an epithet of the sea god)» (Gantz 1993, p. 20). A Proteo vengono assimilati anche Eutifrone (*Euthphr.* 15d) e Ione (*Ion*, 541e).

⁹² Il carattere preliminare di questo compito è evidente nella *Repubblica*, con la cesura fra I e II libro (cfr. Gill 1996, p. 289).

⁹³ *Od.* 11.601 e 582, citati in 315b-c. Questa eroizzazione di Socrate non è sorprendente: anche i poeti – si pensi a Pindaro e Aristofane – tendevano a presentare se stessi come eroi al servizio della comunità. Cfr. in generale Lefkowitz 1978 e, per Aristofane, Mastromarco 1989: nelle parabasi delle *Vespe* e della *Pace* il poeta presenta se stesso come un Eracle che, per il bene della città, combatte un sudicio mostro (Cleone).

⁹⁴ Cfr. *Od.* 24.216, 238, 240. In 23.181 è Penelope che mette alla prova Odisseo. Su questo tema nell'*Odisea*, cfr. per esempio Havelock 1978, p. 164 ss.

⁹⁵ La pratica di «mettere alla prova» (ἀποπειράσθαι) l'interlocutore, nei dialoghi, è attribuita, a quanto pare, ai sofisti, nonché alla squallida figura di Meleto (*Tht.* 154e; *Apol.* 27e; il passo del *Teeteto* sottolinea molto chiaramente come il «mettere alla prova» gli interlocutori rifletta le abitudini non di Socrate ma dei sofisti). Nel *Protagora* è invece Socrate a mettere alla prova l'interlocutore (*Prot.* 311b; 341d) e a ritenerne ammissibile la pratica (349c).

aveva attribuito ad Odisseo la qualifica di retore infallibile perché era in grado di condurre i discorsi attraverso le opinioni degli uomini» (*Mem.* 4.6.15). La confutazione di Protagora si concluderà però nel segno di una «tecnica di misurazione», dunque nel segno della matematica, che si caratterizza, agli occhi di Platone, proprio per la «purezza» e per la capacità di trarre l'«occhio dell'anima» fuori dal «fango barbarico» della *polis* corrotta ⁹⁶.

6. PERSUASIONE DUPLICE: PLATONE E IL SUO PUBBLICO, SOCRATE E I SOFISTI

«La lieve colomba mentre nel suo facile volo fende l'aria, di cui sente la resistenza, potrebbe figurarsi di riuscire a ciò molto meglio ancora nello spazio privo di aria». Questa splendida similitudine condensa la critica di Kant – pur temperata da grande ammirazione – alla filosofia platonica, colpevole di aver abbandonato «il mondo dei sensi» in favore di un folle volo «nello spazio vuoto dell'intelletto puro» ⁹⁷. La presente ricerca muoverà invece dal presupposto che la filosofia di Platone e la dialettica socratica – forse non per caso simboleggiate dal meno aereo cigno piuttosto che dalla «lieve colomba» – non lascino mai del tutto il mondo sensibile. L'Iperuranio e le Idee sono preclusi all'uomo incarnato, e fungono piuttosto da idea limite, da punto di riferimento etico per l'uomo buono; questi, attraverso la lettura dei dialoghi e soprattutto con la pratica viva della dialettica, deve persuadersi dell'esistenza di un mondo ultrasensibile per intraprendere un cammino di purificazione – adombrato nei dialoghi – che solo l'anima disincarnata potrà veramente concludere.

Come leggere dunque il *Protagora*? La considerazione del dialogo platonico come luogo e strumento di persuasione e purificazione richiede che l'attenzione sia rivolta anzitutto ai modi della comunicazione fra autore e destinatario («In che modo Platone cerca di persuadere il lettore alla filosofia?»), e poi fra il protagonista e gli altri personaggi («In che modo Socrate cerca di persuadere Protagora?»). La ricerca prenderà dunque le mosse da un'analisi letteraria del dialogo per poi risalire – lungo la via di purificazione segnata da Socrate – fino ai problemi filosofici che stanno a monte del dialogo. Cercherò così di confermare l'acutezza del famoso giudizio di Schleiermacher: nei dialoghi «forma e con-

⁹⁶ Vd. rispettivamente *Phil.* 55c ss. (dove ricorrono più volte *καθαρός* e derivati) e *Resp.* 533c-d, con le osservazioni svolte *infra*, VI.6.

⁹⁷ Kant 1787², par. 3 della *Einleitung*.

tenuto sono inseparabili e ogni asserzione deve essere compresa solo nella sua collocazione, con i legami e le limitazioni in cui Platone l'ha esposta»⁹⁸.

⁹⁸ Schleiermacher 1804, trad. it. 1994, p. 55. Schleiermacher, come rileva Krämer 1982, pp. 35-36, lasciò questo programma largamente incompiuto.