

# Socrate, questo sconosciuto

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

Mentre la prima rivista polacca di filosofia antica inizia le pubblicazioni, è per me un onore e una sfida riprendere, sulle sue pagine, il tema Socrate e fare ancora un tentativo per capire chi realmente egli fu. Quaranta anni di studi sull'argomento mi hanno, invero, fornito molteplici stimoli e strumenti per indagare e cercar di capire qualcosa intorno a un personaggio comunemente ritenuto sfuggente come pochi. In questo contributo, partendo dalle considerazioni proposte in un altro articolo recente<sup>1</sup>, provo a individuare due facce del personaggio: da un lato il suo dialogare e il senso che questo suo dialogare poté avere nell'orizzonte delle invenzioni letterarie del V secolo, dall'altro le potenti innovazioni di cui Socrate sembra essere stato portatore nel campo dello stile di vita, dell'ottimismo etico e dell'impegno. Il titolo del mio scritto è provocatorio, ma quantomeno aderisce alla convinzione che la sua figura abbia bisogno di essere profondamente ripensata.

## 1. Mettere Socrate in prospettiva

1.1. — Nel caso di Socrate, una lunga — e discutibile — tradizione storiografica ha indirizzato innumerevoli interpreti a ricercare delle dottrine<sup>2</sup>, come se avessimo a che fare con un qualunque autore di trattati *Peri Physeos*, ma chi può mai seriamente pretendere che Socrate sia stato un mero propugnatore di dottrine? Il fatto, ben noto, che i suoi allievi abbiano coltivato con tanta passione il genere dialogico e si siano dedicati a rappresentarci un personaggio che agisce, che pilota la conversazione, che ottiene di esercitare una grande influenza sugli altri mediante scambi di idee apparentemente improvvisati

---

<sup>1</sup> Si tratta di Rossetti 2010 (in effetti, alcuni passaggi vengono qui ripresi *verbatim*).

<sup>2</sup> Tra i molti testi rappresentativi di una simile impostazione posso forse ricordare Santas 1979, Vlastos 1991, Benson 1992, Karasmanis 2004 e Judson — Karasmanis 2006.

non dovrebbe forse invitare a pensare che abbiamo a che fare con un personaggio dotato di assai scarsa attitudine ad esprimere il meglio di sé in alcune dottrine formalmente enunciate? Del resto, non è forse lo stesso Platone che ‘si nasconde’ tanto volentieri dietro allo stesso Socrate e ad altri personaggi dei suoi dialoghi? In queste condizioni è pur sempre agevole individuare, nei dialoghi platonici, dei nuclei dottrinali che non possono non essere ricondotti a Platone, ma sulla precisa determinazione di questi nuclei dottrinali grava l’irrisolta difficoltà del raccordo tra di loro, data la presenza, ben nota, di sistematici scarti tra dialogo e dialogo: scarti che furono verosimilmente introdotti di proposito, e che rendono arduo ogni tentativo di identificare con precisione gli insegnamenti platonici. In effetti, per Platone come per Socrate e per altri, vale il principio secondo cui l’esigenza di fissare in qualche modo le proprie idee, se uno intende insegnare delle dottrine assumendone la paternità, dovrebbe (avrebbe dovuto) tradursi in una ricerca, da effettuarsi a cura dei diretti interessati, di modi plausibili con cui significare la paternità delle proprie idee e tutelarle dal rischio dell’alterazione progressiva. Questo, naturalmente, non in nome di un principio astratto che abbia la pretesa di avere valore universale, ma perché il contesto è dato da Atene, dove avevano scritto Senofonte e Tucidide<sup>3</sup>, i tragici e i comici, e dove si scrissero opere (le storie di Erodoto) in cui compare non meno di mille volte il pronome *egō* oppure il verbo alla prima persona singolare. Mi sembra, anzi, doveroso aggiungere — sembra una ovvietà — che Atene, a sua volta, fa parte di quell’Ellade dove già Omero faceva molto spazio alla soggettività (a partire dall’*egō* che compare già al v. 26, canto I, dell’*Iliade*), dove la firma sui vasi è attestata fin dal VII secolo (mentre in ambiente mesopotamico — e altrove — continuava a vigere il più rigoroso anonimato), dove è iniziata molto per tempo la preservazione del ricordo degli arconti eponimi, così come dei campioni olimpici, nonché l’interesse per i *prōtoi heurētai* (quando altrove si ricordavano, semmai, i sovrani), dove i poeti volentieri cantano in prima persona, dove si pubblicarono non meno di quindici scritti *Peri Physeos* caratterizzati da evidente cura nel fissare il proprio pensiero, dove Eraclito ha saputo fare riferimento, in tono più o meno polemico, a non meno di dieci personalità (poeti, intellettuali ed altri contemporanei) e dove Erodoto è stato capace di delineare la prima, memorabile “storia della critica” nel caso della discussione sulle piene periodiche del Nilo (II 20—23). Ricordare questi dati universalmente noti serve appunto a fornire una prima premessa per argomentare che anche Socrate, se avesse desiderato identificare con qualche precisione il suo insegnamento, molto probabilmente l’avrebbe fatto perché la cultura del suo tempo gli indicava molti modi per farlo.

Osservo inoltre — ed è un’altra ovvietà di cui debbo forse scusarmi — che, indipendentemente dall’eventualità che il testo sia corredato da *sphragis*, la scrittura è una risorsa così duttile e, al tempo stesso, così complessa da favorire molte forme di riconoscimento della “mano” di chi scrive e dell’eventuale intervento di un’altra “mano”. Senonché il nostro filosofo si è completamente disinteressato della fissazione e salvaguardia delle

---

<sup>3</sup> Ricordo le diciannove occorrenze della notissima clausola: «finiva così il \* anno di questa guerra di cui Tucidide ha composto e scritto (*xunegraphen*) la storia».

sue proprie dottrine. Se in cima ai pensieri di Socrate ci fossero state la teoria — faccio solo un esempio — dell'unità delle virtù e la teoria dell'intellettualismo etico, come spiegare la sua estrema trascuratezza, il suo non fare nulla, proprio nulla, allo scopo di identificare con ragionevole precisione il proprio pensiero e proteggerlo da possibili contraffazioni? Da una così evidente negligenza, per giunta nella cornice di una società già ampiamente educata a 'firmare' composizioni e teorie, non dovrebbe scaturire una indicazione su ciò che per Socrate era davvero importante, su ciò che gli altri apprezzavano o detestavano in lui, e a maggior ragione sugli insegnamenti, se fossero stati così importanti per lui? A mio sommo modo di vedere, abbiamo qui un indizio potentissimo (oserei dire: irresistibile) per pensare che lo stesso Socrate, oltre a confessare volentieri di non avere idee precise su determinati argomenti, fosse decisamente refrattario a configurare la sua eredità come corpo dottrinale.

1.2. — Un'altra circostanza andrebbe ora chiamata in causa, la natura degli opuscoli — o dei brevi testi — paradossali che vennero prodotti da quasi tutti i sofisti e anche da qualche altro loro contemporaneo. Questi intellettuali innovarono rispetto ai molti autori di trattati *Peri Physeos* per il fatto di profondere energie anche nella ideazione di scritti brevi e intensi, dai quali fosse estremamente difficile estrarre il punto di vista dell'autore. Essi infatti si proposero di dimostrare tesi manifestamente assurde o, in alternativa, di delineare situazioni complesse dalle quali *non* emergesse una conclusione univoca ed esplicita<sup>4</sup>. Qui mi basti fare due esempi: il *Peri tou me ontos* di Gorgia e le *Tetralogie* di Antifonte. Il primo ha preteso di dimostrarci, *i.a.*, che nulla esiste e di comunicarci — con successo — che ogni tentativo di comunicazione è destinato al fallimento; il secondo ci ha proposto tesi e antitesi (accusa e difesa), rilancio della tesi e rilancio dell'antitesi per poi fermarsi. In ambedue i casi il lettore è lasciato nella più totale perplessità in quanto tutto lascia pensare che, ben diversamente da ciò che accade nel caso degli enigmi, semplicemente non ci sia una risposta univoca che gli autori di questi ed altri testi consimili sarebbero stati disposti ad approvare.

Quale distanza rispetto ai consueti trattati *Peri Physeos*! Accanto a quel tipo di sapere, il V secolo aveva saputo distillare ex nihilo anche un altro tipo di sapere, e precisamente un sapere che nemmeno si potrebbe chiamare propriamente "sapere" in quanto non dà luogo all'identificazione di enunciati che si presume siano veridici. Quella cultura seppe dunque trovare alternative credibili al sapere inteso come insieme di cognizioni più o meno ben raccordate e congruenti, oltre che mediamente competenti! Si tratta di una innovazione assolutamente strepitosa, che è straordinaria anche per l'obiettivo

---

<sup>4</sup> Si delineano, in effetti, due sottoclassi. Un denominatore comune particolarmente vistoso — la contrapposizione di due punti di vista tra i quali l'autore *non* sceglie — abbraccia le *Antilogie* di Protagora e le *Tetralogie* di Antifonte, l'*Elena* e il *Palamede* di Gorgia, l'*Eracle al bivio* di Prodicco, il memorabile dibattito Ateniesi—Meli in Tucidide (V 85—113), l'*Ulisse* e l'*Aiace* di Antistene, e inoltre la generalità degli agoni comici e tragici, ma non anche i *Dissoi logoi* anonimi in quanto l'autore di questi ultimi ha tesi piuttosto precise da sostenere. Ne ho discusso, in particolare, in Rossetti 2008a. Un altro sottogruppo è costituito dai paradossi di Zenone e dal *Peri tou me ontos* di Gorgia, opere in cui l'autore sembra pronunciarsi, ma in realtà si guarda bene dal dare voce alla sua opinione o convinzione. Nel caso di questo secondo gruppo lo schema non è di tipo strettamente antilogico.

difficoltà di dare un nome a ciò che costituisce la specificità di antilogie, agoni drammatici e altri testi paradossali coevi<sup>5</sup>.

Torniamo ora a Socrate. La specificità di questo filone letterario del V secolo è inequivocabile, io credo, nel dimostrare che tanto Socrate quanto i Socratici della prima generazione si sono formati — ed affermati — in un contesto culturale già fortemente segnato dalla ricerca di alternative al sapere che si insegna e alle tesi che si difendono più o meno strenuamente. L'avanguardia culturale dell'epoca, la cerchia dei Sofisti nella quale Socrate potrebbe ben essersi inizialmente riconosciuto (e alla quale fu chiaramente assimilato da Aristofane) è stata caratterizzata proprio da una ricerca nella cui direzione anch'egli si è mosso trovando una sua strada peculiare. Non per nulla l'idea che Socrate si sia distinto da altri maestri per il fatto di evitare l'offerta di un sapere già pronto è familiare alla nostra cultura da tempo memorabile. Questo Socrate che non scrive, che provoca e destabilizza<sup>6</sup>, che si lascia guidare dal *logos* (*Resp.* III 394 d), che mette l'altro in condizione di improvvisare delle risposte mentre egli stesso si dispone ad improvvisare delle domande e dei contro-esempi<sup>7</sup>, è anche quel Socrate che, come ha dimostrato il Roustang in un libro recente, nemmeno i suoi allievi sanno incasellare 'decentemente'<sup>8</sup>.

Osservo inoltre che, a giudicare da come si esprime Alcibiade nel famoso monologo del *Simposio* platonico, una rappresentazione di Socrate in azione e del suo mondo mentale è di buona qualità se riesce a far rivivere una situazione di tensione spirituale o inquietudine e, dunque, a provocare un'effettiva mobilitazione delle energie interiori che non lascia indifferenti nemmeno gli ascoltatori (e, rispettivamente, i lettori). Ora ciò equivale a delineare un tratto identificante, nel senso che abbiamo motivo di dubitare della genuinità della rievocazione di Socrate se *non* prende forma una qualche tensione e quando non viene fuori la componente psicagogica<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Trovo che un nome pertinente sia ravvisabile nella nozione di metacognitività. Sull'argomento posso ricordare, in particolare, Rossetti 2006.

<sup>6</sup> È questa l'idea guida che ispira il mio recente *Le dialogue socratique* (2011).

<sup>7</sup> Ho sviluppato questi temi in particolare nell'introduzione all'*Eutifrone* (1995), che ora costituisce il cap. IV di *Le dialogue socratique*.

<sup>8</sup> Cf. Roustang 2009. In effetti perfino Platone, se da un lato rappresenta l'eccentricità del personaggio con una vivacità unica, dall'altro ne fa il portavoce di teorie che lui non riesce a far sentire come incarnate dal filosofo. Per esempio nel *Simposio* si cercherebbe invano una connessione importante tra la proposta dottrinale (arrivare alle idee attraverso l'amore) e il comportamento del filosofo in guerra (a Potidea) così come a letto (con il bell'Alcibiade). Ugualmente nel primo libro della *Repubblica* le poderose schermaglie con Trasimaco, se paragonate alla vasta costruzione dottrinale che segue, si sciolgono in una sorta di irrilevante prologo o messa in scena. Ma, per l'appunto, è soprattutto in questi passaggi formalmente irrilevanti che la personalità di Socrate salta fuori e diventa semplicemente inconfondibile. Di conseguenza, è come se Platone avesse voluto comunque dare un'idea di chi è stato quell'uomo eccezionale, anche se lo fa solo a margine dei nuclei teorici che gli stavano veramente a cuore, anche se questi excursus che presentavano il filosofo 'in azione' non erano poi tanto funzionali per svolgere e accreditare un determinato giro di pensieri. Analogamente a Senofonte accade di fare affermazioni di carattere generale sulla pietà, la continenza e la sottomissione di Socrate alle leggi ma poi, quando va a 'dimostrare' queste cose, finisce per riferire situazioni in cui l'eccentricità del filosofo salta fuori di nuovo e ottiene non tanto di confermare quanto di smentire le sue affermazioni di carattere generale. E così di seguito. Ogni volta è la rappresentazione di Socrate in azione che puntualmente eccede la descrizione effettuata per mezzo di aggettivi e altre astrazioni. Sottoscrivo, pertanto, a questa chiarificatrice idea di Roustang.

<sup>9</sup> Mi esprimevo all'incirca in questi termini già in Rossetti 1991: 31.

1.3. — Se questa è la cornice, quali che siano le differenze residue tra lui e i Sofisti, come possiamo poi trasformare la ricerca su Socrate nel tentativo di identificare i suoi insegnamenti positivi, le teorie da lui sostenute e gli argomenti con cui egli le avrebbe difese? A me sembra che tutto ciò sia grandemente improbabile, per non dire inverosimile. Troppi indizi invitano a immaginare che l'eredità socratica non sia stata di tipo strettamente dottrinale e che la ricerca non possa in alcun modo concentrarsi sulle sole tracce di alcune dottrine. Questi stessi indizi dissuadono anche dal supporre che, se si riscontrano — come in effetti si riscontrano — divergenze tra le dottrine professate da singoli allievi diretti, allora interviene un ostacolo insormontabile a impedirci di 'risalire' al pensiero del loro comune maestro. Infatti non sarebbe giustificato dire questo, perché la varietà delle dottrine non determina una parallela variazione nei comportamenti rappresentati. Si osserva anzi una significativa alternanza tra rappresentazione del personaggio e offerta di dottrine: la rappresentazione del personaggio che agisce 'in carattere' (primato della situazione, comunicazione spiazzante da parte di Socrate, relativa imprevedibilità delle dichiarazioni di ciascun personaggio) non si presta a far posto alla fissazione di uno o più punti di dottrina e viceversa, per cui quando ha luogo l'una cosa non ha luogo l'altra. Per esempio nel *Fedone* o nel *Simposio* platonici, quando inizia la 'lezione' di Diotima o il tentativo di provare che l'anima è immortale, cessano le schermaglie, si sospende l'*elenchos*, viene meno la stessa *atopia* di Socrate. Per di più la rappresentazione del personaggio che agisce 'in carattere' è tale da rendere Socrate riconoscibile, e riconoscibile perché inconfondibile, mentre tale non è forse mai il personaggio che espone e argomenta opinioni delle quali si professa convinto<sup>10</sup>. In effetti nella varietà dei dialoghi e perfino in non pochi aneddoti<sup>11</sup> ritroviamo un personaggio dai modi di fare caratteristici, uno stile, in definitiva una personalità di Socrate, dotata di nitida identità, che è certamente difficile da descrivere e da etichettare, ma che ha qualcosa di intuitivo e di inconfondibile<sup>12</sup>.

Al riguardo è chiarificante una osservazione scaturita anni fa dall'incontro con il Prof. Juliusz Domański<sup>13</sup>. Si tratta della fondamentale differenza che si osserva nel modo in cui Socrate ci viene presentato a seconda che chi parla di lui abbia o non abbia accesso a qualche dialogo. Se questi *non* ha accesso a nessun dialogo (come è accaduto per secoli nell'occidente di lingua latina durante il Medioevo), parlerà del filosofo *more doxographico*: attribuendogli massime, sentenze, spunti dottrinali fra loro disconnessi, frammenti di un mosaico che l'autore non prova nemmeno a ricomporre. Ma non appena si ebbe accesso ai dialoghi (nella Firenze di fine Quattrocento) il quadro è cambiato e Socrate

<sup>10</sup> In effetti, dai dialoghi non emergono differenze particolarmente vistose finché si tratta di rappresentare il filosofo in azione (dunque i suoi tipici modi di fare). Le differenze si profilano, invece, quando l'attenzione si sposta sulle elaborazioni teoriche associate alla sua figura.

<sup>11</sup> Ricordo che non pochi aneddoti sono riconducibili a dialoghi non pervenuti. Sull'argomento v. *Le dialogue socratique*, cap. I, p. 45—49 e Rossetti 1971, spec. p. 175—187.

<sup>12</sup> Un Socrate alternativo emerge semmai dalle *Nuvole*, mentre il personaggio rimane ampiamente riconoscibile anche negli aneddoti di epoca posteriore (che non di rado recano la traccia di dialoghi non pervenuti).

<sup>13</sup> A Poznań nel 2001, in occasione del convegno che venne organizzato per celebrare i 2400 anni dalla morte di Socrate.

è tornato ad essere, *immediatamente*, un personaggio abbastanza preciso, rappresentabile, mediamente credibile e soprattutto inconfondibile: il personaggio dei dialoghi.

Anche questa circostanza — che non posso non ritenere oltremodo istruttiva — incoraggia a indirizzare la ricerca su Socrate su binari diversi dalla mera identificazione di alcuni punti di dottrina perché Socrate è stato, prima di tutto, un *personaggio*, un personaggio mille volte rappresentato, ma rappresentato quasi sempre in modi riconoscibili. Ciò significa che gli autori di dialoghi socratici si trovarono sostanzialmente d'accordo nell'accreditare la medesima immagine del loro maestro (della sua personalità e dei suoi modi tipici; ripeto che non si può dire la stessa cosa delle sue supposte dottrine), e anche questa circostanza vorrà pur dire qualcosa. Se infatti ci fissiamo sulle dottrine, ci perdiamo, ma le cose cambiano nel modo più netto se ci interessiamo alla personalità del filosofo.

Sussiste dunque un'ampia area di convergenza tra le fonti dalle quali è pur possibile ripartire, e non si tratta delle dottrine attribuite al filosofo, ma di ciò che molteplici fonti narrative ci dicono sul conto di come egli era solito interagire con gli interlocutori e di che cosa sapeva fare con le parole (*things done with words*, per echeggiare il titolo di un famoso libro di John L. Austin). Si delinea, con ciò, una concreta opportunità di attraversare il filtro costituito dall'insieme dei dialoghi<sup>14</sup> e cominciare a capire chi fu veramente Socrate.

## 2. Non solo interazione dialogica

**2.1.** — Partendo da queste premesse è in effetti possibile sviluppare feconde indagini sul valore relazionale del dialogare socratico, sul tipo di situazioni che egli seppe (o che amò) istituire e sull'effetto che i problematici scambi con il filosofo poterono esercitare sugli interlocutori. Avendo dedicato all'argomento un recentissimo volume<sup>15</sup> e ritenendo che la figura di Socrate trascenda perfino la dimensione relazionale della sua personalità culturale, per quanto creativa essa sia, propongo ora di guardare a Socrate da un'ottica completamente differente: in termini di effetti, di influenza esercitata sul modo di pensare dei suoi contemporanei. Infatti, come ho avuto occasione di osservare in precedenti lavori<sup>16</sup>, sussistono concrete opportunità di fare un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* per individuare i non pochi modi in cui Socrate ha verosimilmente esercitato un'influenza di rilievo addirittura sulla forma mentis di generazioni di filosofi, innescando svolte di lungo corso che includono quella a suo tempo individuata da Nietzsche.

In tempi ragionevolmente vicini è stato il Sarri<sup>17</sup> a riprendere le indagini diacroniche volte a stabilire cosa può essere cambiato con il passaggio (cioè per effetto del passaggio)

<sup>14</sup> Rossetti 2004.

<sup>15</sup> Si tratta del già citato *Le dialogue socratique*.

<sup>16</sup> Rossetti 2008b e Idem 2008c.

<sup>17</sup> Sarri 1975.

della meteora Socrate. Indagando sulla nozione di *psychē*, Sarri ha osservato che l'idea del primato dell'anima e della cura dell'anima è così vistosamente assente prima di Socrate quanto è vistosamente presente tra i suoi allievi, quale idea ben assestata e già familiare ai loro occhi. Ne ha quindi dedotto — correttamente, a mio avviso — che, al di fuori di Socrate, non si saprebbe a chi altri attribuire il merito di aver introdotto una simile idea in ambiente attico e di averle conferito credibilità, ottenendo che gli allievi la vivessero e la presentassero come un'idea ormai ben stabilita. In effetti, mentre Democrito in un famoso frammento (peraltro isolato) proponeva di fare l'anima responsabile della cura del corpo, Socrate ha ripetutamente puntato a teorizzare il primato dell'anima sul corpo, la sua maggiore importanza, quindi l'irragionevolezza insita nel preoccuparsi del corpo più che dell'anima. Dopotutto l'immagine che noi abbiamo del corpo di Socrate è l'immagine di un corpo non curato, anzi trascurato, e pertanto comprensibilmente segnato da vistosi inestetismi (in primis il ventre prominente). Ora questa idea di cura (*thērapeia*) non è solo attribuita a Socrate da Platone in un famoso passo dell'*Apologia* connotato dall'iteratività (è in 29 d6 che leggiamo: λέγων οἷάπερ εἴωστα)<sup>18</sup>, non costituisce soltanto l'idea centrale del *Clitofonte* (e, più in generale, di un *logos protreptikos* che svariate fonti associano alla figura di Socrate e a nessun'altra), non trova soltanto un preciso riscontro nella significativa esemplificazione offerta dal *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio<sup>19</sup>, ma ha dalla sua un argomento che trascende l'esplorazione delle testimonianze dirette: la totale assenza di precedenti. Pertanto, non è stravagante ipotizzare che Socrate abbia potuto incidere addirittura sulla mentalità collettiva. Si deve infatti considerare lo straordinario impatto che i dialoghi di Platone e, più in generale, la letteratura socratica antica hanno verosimilmente avuto nell'amplificare ed accreditare alcuni atteggiamenti di base del maestro, anche indipendentemente dai tentativi di tradurli in insegnamenti o dottrine.

Ma anche le indagini diacroniche a suo tempo condotte da Kierkegaard e Nietzsche vanno nella stessa direzione. I due si concentrarono proprio sul lato rivoluzionario dell'insegnamento di Socrate e sul formidabile influsso che esso seppe esercitare. Qui mi basti ricordare che il primo ebbe modo di affermare che, mentre lo "stadio estetico" è da interpretare come una forma di disperazione e lo "stadio religioso" è interpretabile come espressione di una concezione tragica dell'esistenza (l'uomo è, sarebbe perduto, se non fosse salvato dalla fede), lo "stadio etico", emblematicamente associabile alla figura di Socrate, è portatore di un eccesso di ottimismo, come se, per riuscire a vivere bene, si richiedesse unicamente un po' di buona volontà. Socrate — così ragionava Kierkegaard — non conobbe l'idea di peccato e questo lo rese sostanzialmente superficiale.

in effetti avrebbe senso aggiungere che Socrate introdusse tra i filosofi e nel costume una tensione etica e, in particolare, delle aspettative sui benefici che tale tensione poteva dare, che non trovano precedenti di sorta nella grecoità anteriore. Quando si dedicava a seminare una punta di inquietudine negli ateniesi dicendo loro "non vi vergognate di curare tanto il vostro corpo, e tanto poco la vostra anima?", egli manifestamente

<sup>18</sup> Per il tema delle testimonianze caratterizzate dall'iteratività non posso che rinviare a Capizzi 1970.

<sup>19</sup> In proposito v. più avanti, sez. 2.3.

confidava di riuscire a intaccare un loro ben stabilito costume, e d'altra parte l'aneddoto di Zopiro, raccontato da Fedone nel dialogo omonimo, è piuttosto eloquente. Zopiro pretendeva di essere un buon fisionomico e, posto di fronte a un ritratto di Socrate, non esitò a dire che, a giudicare dai lineamenti, egli doveva essere un *libidinosus*, più precisamente un παιδεραστός. I socratici lo contestarono animatamente, Alcibiade avrebbe voluto addirittura picchiarlo; Zopiro, a sua volta, allo scopo di chiarire la sua posizione, chiese di incontrare Socrate, di vederlo. Si recarono tutti insieme dal maestro e Zopiro, non appena vide il filosofo, confermò senza esitazioni la sua diagnosi. Ricominciarono le manifestazioni di insofferenza dei socratici, ma il filosofo si sarebbe intromesso con queste parole: πύσασθε εταίροι· εἰμί γαρ, ἐπέχω δέ, *id est* (così traduce Giovanni Cassiano in *Conlationes* XIII 5,3 = fr. 11 Rossetti<sup>20</sup>) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*. "Amici miei, calmatevi, deponete l'ira, perché questo forestiero di nome Zopiro ha proprio ragione. In effetti io sono il tipo d'uomo che lui dice, solo che mi contengo. È per questo motivo che non vi accorgete delle pulsioni che io sistematicamente reprimo".

A conferire immediatezza a quell'ottimismo della volontà al quale Kierkegaard guardava con comprensibile diffidenza sono, in particolare, due o tre aneddoti che riguardano Aristippo. Questi, viaggiando in nave, avrebbe avuto sentore di una congiura volta ad ucciderlo per poterli prendere il molto oro che portava con sé. Allora con grande enfasi Aristippo si sarebbe presentato sulla tolda della nave, vestito dei suoi abiti migliori e con il sacco delle monete d'oro in mano. In un attimo avrebbe preso e gettato il gruzzolo in mare, creando un prevedibile scompiglio tra i marinai. Spiegazione: il denaro lo apprezzo finché mi è utile per vivere ma, se mi deve causare la morte, me ne libero senza pensarci nemmeno un momento<sup>21</sup>! Ci viene altresì riferito che una volta Aristippo si avvicinò a Socrate e altri socratici vestito di una clamide preziosissima. Giunto il momento di sedersi, Socrate lo provocò, sputando sul sedile sul quale il ricco allievo avrebbe dovuto sedersi. Per i presenti fu logico chiedersi che cosa avrebbe fatto Aristippo. Ebbene, questi imperturbabile si sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, volendo mostrare che certamente apprezzava l'abito di gran lusso, ma apprezzava ancora di più la frequentazione del grande Socrate<sup>22</sup>.

Di nuovo, prende forma l'idea che sia tutto sommato facile essere virtuosi ed esercitare un efficiente controllo sulle passioni, e si ammetterà che si tratta di un'idea non documentata per epoche anteriori. Con riferimento a Kierkegaard è dunque pertinente osservare che questi ebbe ragione di ravvisare in Socrate un eccellente esempio dell'eccesso di ottimismo fondato sull'etica.

A sua volta Nietzsche fece di Socrate il campione dell'apollineo in quanto contrapposto al dionisiaco, della razionalità in quanto contrapposta alla spontaneità, del raziocinio in quanto contrapposto alle pulsioni emozionali non filtrate. Filtrare, razionaliz-

---

<sup>20</sup> Per lo *Zopiro* di Fedone si conviene di fare riferimento a Rossetti 1980 perché, sfortunatamente, molte unità testuali rilevanti non sono riportate in SSR.

<sup>21</sup> Le fonti figurano in SSR IV A 50.

<sup>22</sup> Le fonti figurano in SSR IV A 79.

zare, sottoporre a regole e controlli è un comportamento condannabile, argomentava Nietzsche, perché soffoca la libertà, la genuinità, la volontà di potenza (in ultima istanza, è espressione della congiura dei deboli contro i forti). Ora ciò che qui interessa è che Socrate venga considerato responsabile di una svolta di enorme portata, impressa non semplicemente agli ideali di vita, ma alla strutturazione delle dinamiche soggettive, alla fissazione dei valori e dei modelli di comportamento. Sarebbe stato Socrate a inculcare, con grande efficacia, l'idea che non vada bene permettersi qualsiasi libertà, che bisogna sapersi controllare, ed è da allora che l'idea ha messo radici, non senza produrre effetti (anche negativi!) addirittura per millenni.

Anche secondo Nietzsche, dunque, Socrate sarebbe stato portatore di una svolta storica di così grande portata da superare di slancio le perplessità storiografiche intorno alla divergenza tra le fonti. E anche a mio parere è degno di nota il fatto che, invece di indulgiare sulla possibilità di attribuire al filosofo l'intellettualismo etico o la tesi dell'unità delle virtù, ci sia la possibilità di individuare un certo numero di radicali 'modifiche' nella concezione dell'uomo, di autentiche svolte di civiltà da ricondurre al magistero socratico. Non casualmente, dunque, le tesi di Kierkegaard, Nietzsche e Sarri sono vistosamente affini. Se i primi due parlano di un moralismo fin troppo ottimistico, anzi ai limiti dell'ipocrisia, il terzo attribuisce a Socrate un'idea di anima che viene immediatamente impiegata per predicare l'*enkrateia*, il contrario dell'*akrasia*, il controllo di sé e in particolare delle passioni, il rigore nella condotta (non a caso Platone ha teorizzato, per esempio, l'attribuzione del potere politico a chi, in nome della ragione, sa, fra l'altro, tenere a freno desideri e iracondia). Fra le svolte che ognuno dei tre ha proposto di associare alla figura di Socrate è dunque riscontrabile una convergenza di prim'ordine (non segnalata da Sarri), e ne inferisco che su questa strada può ben esserci ancora un percorso da fare, qualcos'altro da scoprire.

2.2. — Un ulteriore input di rilievo ci viene da un altro libro degli anni settanta, il magistrale *Greek Popular Morality* di sir Kenneth J. Dover. C'è un'idea che quel libro ha imposto in modo molto convincente, l'idea che la Grecia classica abbia sviluppato una grande familiarità con i vizi del volere e svariati altri condizionamenti. Il capitolo più ampio di quel suo libro è per l'appunto il terzo, intitolato "Determinants of moral capacity", e qui si parla dei condizionamenti attribuiti alla natura umana, all'ereditarietà, al sesso, all'età, allo status (ricco/povero, di città/di campagna, libero/schiavo), alle facoltà intellettive e in particolare alla salute mentale, all'intervento divino e infine alla responsabilità morale, con paragrafi su come di responsabilità e vizi del volere si discuteva nei tribunali, sull'errore (*hamartēma*) e altri aspetti.

Bene, questo capitolo è oltremodo convincente, a mio avviso, nel farci capire che gli antichi greci avevano sviluppato una formidabile propensione — direi anzi una diffusa educazione — a riconoscere il peso dei condizionamenti più diversi, per cui l'agente poteva contare su un vasto campionario di possibili circostanze attenuanti alle quali appellarsi quasi in ogni momento. Si rileggano, infatti, gli esordi dell'*Odissea* alla luce della documentazione prodotta dal Dover. Lì, nel contesto del "concilio degli dei", è addirittura Zeus ad esordire affermando che i mortali "ci fanno torto allorché

φάσι κάκ' ἔμμεναι (allorché dicono che i mali vengono a loro da noi dei); infatti, se essi ἄλγ' ἔκουσιν, se a loro accade di soffrire, è per via delle loro stesse prevaricazioni ὑπὲρ μόρων. Ma i mortali θεοὺς αἰτιόωνται, accusano noi, le divinità olimpiche, in mala fede, se la prendono con noi per i loro mali, come se non sapessero che quei mali dipendono, in realtà, dalle loro stesse malefatte". Né il testo omerico rimase un caso isolato. Anche Solone ebbe occasione di scrivere (di cantare) che una delle forme di sconsideratezza deprecabile consiste appunto nell'imputare i propri mali agli dei. Questo stesso prendersela con gli dei in malafede ricompare, di nuovo, nell'*Elena* di Euripide, nelle *Nuvole* di Aristofane, ed anche in Democrito<sup>23</sup>.

Ora è significativo che, come lo stesso Dover ha documentato tra i primi, le denunce della malafede con cui i mortali frequentemente scaricano la responsabilità delle loro azioni sugli dei non ha indotto gli oratori attici dei tempi di Platone ad astenersi dal fare appello a un espediente argomentativo che era stato oggetto di ripetute censure addirittura fin dai tempi di Omero. La circostanza induce a pensare che gli attacchi di Omero, Solone, Aristofane, Euripide e Democrito (ma, forse, anche di altri) non seppero scalfire un costume fin troppo ben stabilito. Dopotutto era lo stesso politeismo ad alimentare la propensione a postulare un intervento divino ogniqualvolta qualcosa appare inspiegabile. Ciò dipende dal fatto che le singole divinità venivano caratterizzate in base al tipo di fenomeni più o meno strani e sorprendenti (non necessariamente spiacevoli) che veniva di volta in volta individuato e per il quale si postulava una causalità sovrumana. A sua volta il termine *pathos* per sua natura evoca l'idea di passività, di cedimento di fronte a una forza preponderante e, di riflesso, incoraggia il rinvio a un qualche principio attivo esterno, magari difficile da identificare e, in ipotesi, irresistibile, che possa essere assimilato ai vizi del volere, ossia trattato come un fattore deresponsabilizzante. Posso del resto ricordare un caso classico: il νικόμαι κακοῖς, "il male mi vince" ammesso dalla Medea di Euripide: "Capisco che quel che mi accingo a fare è male", lei dice, "ma il θυμός è più forte dei miei βουλεύματα" (vv. 1077—1080). Di fronte alla violenza delle emozioni il ragionamento, i consigli e la voce del buon senso soccombono miseramente. Dietro alla diffusa familiarità dei greci con il tema dei vizi del volere c'era dunque il modo ellenico di intendere la religione olimpica.

Chi è invece colui che ha rovesciato, letteralmente rovesciato un simile schema? Colui che seppe dire εἰμί γὰρ, ἐπέχω δέ, *etenim sum, sed contineo*.

Al riguardo mi sembra di poter addurre tre tipi di evidenze.

**2.2.1.** — Consideriamo per un momento alcuni famosi elogi e auto—elogi d'epoca presocratica, elogi nei quali notiamo che manca del tutto l'enfasi sull'*enkrateia*. Un primo esempio ci viene offerto da Euripide nell'*Ippolito* (anno 428). L'eroe è ingiustamente accusato di aver avuto rapporti sessuali con la moglie di suo padre. Dovendo argomentare che egli non ha per nulla ceduto a tentazioni di sorta, Ippolito avrebbe potuto rivendicare di essere un uomo profondamente ἐγκρατής; invece, oltre a professare la sua completa verginità, si limita a rivendicare di essere assennato, controllato, moderato, *sophrōn*

<sup>23</sup> Una rassegna delle fonti figura in Rossetti 1991.

(v. 995; cf. τὸ σῶφρον τοῦμόν al v. 1008). Analogamente, allorché nelle *Supplici* (anno 423 o 422) Adrasto celebra le virtù degli eroi caduti in battaglia contro Creonte re di Tebe, egli ha modo di lodare Capaneo per la sua moderazione, Eteocle perché non è “aggiogato” alle ricchezze (ζευχθεῖς: v. 877), Ippomedonte perché “godeva delle virtù virili” (ἔχαιρε πρὸς τὰνδρεῖον: v. 885), Partenopeo perché “stava attento a non far nulla di male” (ἐφρούρει μηδὲν ἔξαμαρτάνειν: v. 900), Tideo perché pieno di risorse e Meleagro perché uomo di fatti e non di parole.

Come si vede, un embrione di controllo delle passioni salta fuori (non poteva essere diversamente; dopotutto il mito presentava, se non altro, Eracle come modello di serena accettazione del *ponos*), ma è ben lungi dal ricevere una particolare enfasi. Si direbbe anzi che non sia ancora disponibile il concetto o, se si preferisce, il modello etico del controllo da esercitare su passioni, emozioni e pulsioni varie. Né la situazione cambia nel caso del *Palamede* di Gorgia. Nel significativo auto—elogio che figura al § 30, pressoché soltanto l’aggettivo ἀναμάρτητος, lett. “immune da passi falsi”, ha una qualche attitudine a richiamare, sia pure solo vagamente, l’idea di un saldo controllo delle passioni. Del resto già in Omero accade di incontrare il seguente proclama di Euriclea: “tu sai che il mio cuore è saldo e indomabile: sarò come una dura roccia, come un pezzo di ferro” (*Od.* XIX 493 s.).

Vengono dunque esaltate la forza d’animo, il coraggio degli eroi e forme diverse di moderazione e autocontrollo, ma cercheremmo invano qualcosa come il vanto di saper controllare, sottomettere, reprimere le passioni, o la determinazione di un Socrate nel criticare e quasi ridicolizzare chi non sa controllarle, sottometterle e reprimerle. Negli autori del V secolo non incontriamo nemmeno l’idea che questo sia possibile e che la presunzione di ingovernabilità delle passioni (la tesi dell’*acrasia*) sia inattendibile. Ed è significativo che, su questi temi, nemmeno Tucidide e Aristofane abbiano alcunché da dire.

**2.2.2.** — Malgrado sia disponibile anche un vasto insieme di evidenze dirette, per una volta vorrei affidarmi ad evidenze indirette. La pratica e l’esortazione all’*enkrateia* ha notoriamente impregnato il modello etico delineato da Antistene (e, come sembra da Fedone<sup>24</sup>, nonché importanti tessere dell’etica di Senofonte). Il caso di Platone è un po’ diverso in quanto i modelli da lui utilizzati per dare un’idea della condizione umana fanno ancora ampio spazio all’idea, tradizionale in Grecia, della difficoltà di governare le passioni. Qui mi basti ricordare che l’anima è pensata, da Platone, come prigioniera di un corpo tutt’altro che docile ai suoi comandi, un corpo dal quale anela a liberarsi, o come un auriga impegnato a guidare un cavallo nero e un cavallo bianco che sono poco inclini a lasciarsi guidare: immagini che vanno dunque in altra direzione, verso una rappresentazione molto più sfumata del problema. Non dovremo dunque dire che è stato proprio l’ideale etico dell’*enkrateia* delineato da Socrate a dare il via a una vera e propria cultura del controllo delle passioni? Questa cultura ispirata all’*enkrateia*, che Platone ha nondimeno propagandato e Aristotele sostenuto, ha avuto ulteriore fortuna a partire dal momento in cui si sono affermati stoicismo ed epicureismo, per poi mettere solide

<sup>24</sup> In proposito v. in già segnalato Rossetti 1980.

radici nel Cristianesimo latino (ossia nel Cattolicesimo), al punto che, nell'Europa occidentale, la situazione è progressivamente cambiata solo a partire dall'avvento del Romanticismo, cioè solo in questi ultimi due secoli. Si tratta di una 'logica' che punta a costruire una personalità coesa e coerente, che esercita un controllo sulle scariche emotive non coordinate (un controllo che può essere blando o severo, tollerante o intollerante, ma che comunque è e sa di essere un controllo) ed afferma la sua razionalità, che per incidere sulle normali regole di condotta, stimolando il bisogno di impegnarsi nella *paideia* non meno che il bisogno di governare in particolar modo le emozioni tendenzialmente incontrollabili, abilmente innesca spinte endogene, così da instillare un condizionamento che ricorda la moderna nozione di autostima: la convinzione che non avrebbero potuto stimare se stessi se non avessero esercitato un efficace controllo sulle passioni. Nietzsche ha dunque combattuto Socrate per via di questa logica, da lui ritenuta perversa; in altre parole, per via degli equilibri etici che, secondo lui, Socrate aveva finito per scompaginare. E in effetti Socrate, con il *logos protreptikos*, ha cercato di delineare un tipo di condotta, ispirata al senso di responsabilità e a quello che noi chiamiamo 'impegno', e con ciò stesso si è scontrato con un tipo di condotta nella quale egli intravedeva esattamente il suo contrario: il disimpegno, l'attitudine a non sentirsi responsabili e ad autoassolversi.

2.2.3. — Un ulteriore indizio ci è offerto dalle commedie di Menandro, il cui successo è buon indizio di consonanza con delle attitudini etiche diffuse. Menandro rappresenta persone che sanno vergognarsi di determinate malefatte (come Cnemone), oppure persone generose (come Abrotono), dunque persone che non accampano scuse e non si appellano ai più diversi vizi del volere. Ora, fermo restando che fra il mondo morale di Socrate il mondo morale di Menandro sussistono pur sempre delle considerevoli differenze, come non notare che, dopo il ripetuto invito socratico a vergognarsi e impegnarsi a vivere più rettamente<sup>25</sup>, compare *ora per la prima volta* la rappresentazione di persone che, di propria iniziativa, arrivano a fare qualcosa del genere? Quale migliore conferma, dunque, dell'affermarsi di una cultura etica del tutto dissonante da quella che Socrate ha cercato di scompaginare? Menandro si è accorto di (e ha 'cantato') l'apertura mentale a dei valori etici che, nella società greca, avevano fatto la loro primissima comparsa con Socrate e con l'immagine pubblica del filosofo, così come i suoi allievi la seppero rappresentare e far conoscere. Ciò significa, io credo, che certe idee riuscirono per davvero ad aprirsi una breccia importante nell'opinione pubblica. Menandro costituisce pertanto il testimone di una evoluzione della coscienza collettiva da ricondurre, come ho detto, al figlio di Sofronisco.

2.3. — Le evidenze ora passate in rapida rassegna inducono pertanto a ritenere che Socrate si sia mobilitato per invertire un elemento del costume e della forma mentis prevalente tra i Greci, la cultura dei vizi del volere e delle concause che, col loro inter-

---

<sup>25</sup> Al riguardo mi limiterò a ricordare una frase dell'*Apologia*, "non ti vergogni di occuparti delle ricchezze etc.", una frase del *Lachete*, "Socrate ci sottopone a una sorta di tortura, ma non è un male essere sollecitati a ricordare che cosa di disonesto abbiamo fatto o stiamo facendo", e una frase del *Simposio*, "solo di fronte a lui mi vergogno" (e vengo indotto a riconoscere che non va bene come vivo io): *Apol.* 29 d; sintesi di *Lach.* 187 a-b; sintesi di *Symp.* 216 b.

vento, diminuiscono la rilevanza di colpa e merito. A questa cultura egli sembra aver contrapposto proprio l'invito a non accampare scuse o pretesti, a sentirsi responsabili delle proprie azioni, quindi anche a sentirsi liberi e capaci di agire bene, e così pure capaci di imprimere una svolta alla propria vita. Egli sembra aver amplificato, inoltre, l'imbarazzo, il senso della vergogna, qualcosa come il pentimento per ciò che si è fatto in maniera impulsiva, irriflessa, irresponsabile; talvolta anche la somatizzazione dell'impressione di non poter continuare a vivere come prima. Ciò che si delinea è dunque una speciale attitudine a individuare un *stile di vita*, un modello o dei modelli ai quali ispirare la propria condotta e, ancora una volta, senza prescrivere o vietare comportamenti specifici perché il filosofo investe le sue energie, di preferenza, sulle motivazioni (anche sulle emozioni) che sono capaci di indirizzare la condotta. Si noti che la nozione stessa di stile di vita, o la nozione di *metanoia* sono nuove anche dal punto di vista tipologico: non risulta che ai tempi di Socrate o prima di lui altri avesse saputo e voluto indicare un criterio a cui ispirare la propria condotta. La serie delle innovazioni riconducibili a Socrate sembra dunque includere anche queste nozioni.

Certo, così facendo, Socrate ha finito per opporre semplificazione a semplificazione, unilateralità a unilateralità: ad esempio l'*autarcheia* e l'*enkrateia* all'evocazione di concause delle nostre decisioni, di condizionamenti e di fattori deresponsabilizzanti. Ma è interessante notare che ognuna di queste due dinamiche ha il potere di configurare una compiuta forma mentis, una logica peculiare che tende a proporsi come alternativa a (e incompatibile con) l'altra. Schematicamente possiamo parlare di moralismo e immoralismo (non senza tener presente che non si avrebbe immoralismo se non si avesse moralismo, e viceversa).

Se ne deduce che il nome di Socrate è legato a una svolta davvero epocale (e non univocamente positiva): l'invenzione non solo della filosofia<sup>26</sup>, ma anche della morale, del rigorismo morale e dell'esortazione morale nelle sue varie forme.

Illuminante, da questo punto di vista, è il passo del *De elocutione* (di Ps.—Demetrio Falereo), 296—7, in cui vengono presentati tre modi di proporre la tipica esortazione socratica ad opera degli allievi diretti del maestro.

Nel trattare del medesimo argomento, c'è chi adotta una descrizione accusatrice dicendo: "Gli uomini lasciano in eredità delle ricchezze ai loro figli, ma non ci mettono insieme anche la scienza del servirsene". È così che viene denominata la maniera aristippea di esprimersi. Un altro presenterà la cosa sotto forma di principio, come fa per lo più Senofonte, per esempio in questi termini: "Ai propri figli, invero, non si devono lasciare in eredità soltanto dei beni, ma anche la scienza del servirsene". Invece la maniera più propriamente detta socratica — di cui si sono avvalsi, sembra, soprattutto Eschine e Platone — trasformerebbe l'argomento precedentemente formulato in un una serie di domande di questo tipo:

<sup>26</sup> Nightingale 1995 sostiene che sia stato Platone a 'inventare' la filosofia, ma penso che in realtà sia stato l'intero circolo dei socratici, magari a partire da qualche indicazione del loro comune maestro, ad innamorarsi per primi e in quanto gruppo dell'idea di filosofia e dell'eventualità di qualificarsi come filosofi. Con ciò accenno a un altro argomento sul quale ho appena cominciato a condurre delle indagini specifiche.

- Giovanotto, quante ricchezze ti ha lasciato tuo padre? Molte e difficili da valutare, vero?
- Sì, molte, Socrate.
- E dunque ti ha lasciato anche la scienza del servirsene, vero?

Con ciò stesso ha indirizzato il ragazzo verso l'aporia senza che questi se ne renda conto, gli ha ricordato che è privo di scienza e lo ha esortato a farsi educare, ma con moderazione e garbo, non certo, come si suol dire, alla maniera degli Sciti<sup>27</sup>.

Dopodiché si presume che l'interlocutore provi un leggero senso di smarrimento perché, nel caso, suo padre avrebbe mancato di lasciargli proprio la cosa che ha decisiva importanza, e si sa che anche vasti patrimoni si sono talvolta dissolti proprio perché l'erede non li ha saputi ben amministrare.

La perspicace sintesi di ignoto autore d'epoca ellenistica ha notevoli pregi e la rappresentazione di modi diversi di elaborare e rielaborare il medesimo messaggio ci parla appunto di un tema ricorrente, quello stesso che prende forma nel passo già ricordato dell'*Apologia* platonica. Dal punto di vista della presente indagine, il passo in questione aiuta a capire che Socrate si sentì impegnato a incidere sul comportamento, molto più che a identificare e fissare un oggetto di conoscenza (enunciati e argomenti).

Se ora andiamo per un momento al cosiddetto intellettualismo etico e alla tesi dell'impossibilità dell'*akrasia*, vediamo abbastanza chiaramente che queste sono già delle teorie, degli oggetti di conoscenza. Essi possono prendere forma a condizione che una proposta di condotta sia stata tradotta in enunciati ed argomenti, ma sembra eccessivo presumere che Socrate abbia sia elaborato l'ideale etico sia provveduto egli stesso a tradurre quella proposta pragmatica in dottrina o teoria. È pur vero che la traduzione dell'esortazione socratica in dottrina costituisce una virtualità a portata di mano, ma perché non pensare che questo sia stato piuttosto l'apporto di Platone e di altri socratici? Dinamiche diverse presiedono, infatti, all'insegnamento inteso come esortazione, critica, indicazione di un diverso modo di regolare la condotta ("insegnamento morale") e all'insegnamento inteso come offerta di un sapere ben argomentato, di teorie, di dottrine. Fermo rimane, inoltre, che se Socrate avesse voluto fissare un suo insegnamento, si sarebbe adoperato per farlo e avrebbe trovato il modo di farlo.

---

<sup>27</sup> Il passo, che figura solo in parte in *SSR VI A 31* Giannantoni, suona così: οὕτως καὶ πρᾶγμα ταῦτόν ὁ μὲν τις ἀποφαινόμενος καὶ κατηγορῶν φησιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσιν τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἄριστίππειον λέγεται· ἕτερος δὲ ταῦτο ὑποθετικῶς προσίσεται, καθάπερ Ξενοφῶντος τὰ πολλά, οἷον ὅτι δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολιπεῖν τοῖς ἑαυτῶν παισίν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμην τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν, ὁ μάλιστα δοκοῦσιν ζηλωσαὶ Αἰσχίνης καὶ Πλάτων, μεταρρυθμίσει ἂν τοῦτο τὸ πρᾶγμα τὸ προειρημένον εἰς ἐρώτησιν, ὡδὲ πως, οἷον· ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἢ πολλά τινα καὶ οὐκ εὐαρίθμητα; – πολλά, ὦ Σώκρατες – ἄρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπεν σοι τὴν χρησομένην αὐτοῖς; ἅμα γὰρ καὶ εἰς ἀπορίαν ἔβαλεν τὸν παῖδα λεληθότως, καὶ ἠνέμνησεν ὅτι ἀνεπιστήμων ἐστὶ, καὶ παιδεύεσθαι προετρέψατο· ταῦτα πάντα ἠθικῶς καὶ ἐμμελῶς, καὶ οὐχὶ δὴ τὸ λεγόμενον τοῦτο ἀπὸ Σκυθῶν.

### 3. Considerazioni conclusive

Così comincia a chiudersi il cerchio. Sul conto di Socrate non brancoliamo affatto nel buio. L'orientamento di pensiero da lui inaugurato ci parla di un ethos e di scelte comprensibili, di un modello di vita almeno abbozzato, di una grande capacità di instillare determinati atteggiamenti negli altri, di una speciale (e inedita) attitudine ad incidere sullo stile di vita.

Sarebbe invece eccessivo e, in definitiva, errato attribuire allo stesso Socrate anche la pretesa di individuare dei veri e propri insegnamenti, in altre parole un'offerta di dottrine, teorie, enunciati e argomenti coordinati, che gli si possano ascrivere. È vero che le innovazioni legate al magistero socratico (§ 2) hanno poi dato luogo anche a vere e proprie dottrine, ma si sono trasformate in dottrine grazie a un processo di sedimentazione che non ha prodotto i suoi frutti immediatamente, mentre egli era in vita, bensì — si può presumere — nei decenni successivi e anche nell'ambito di dialoghi ispirati al suo modo, quanto mai creativo, di “far cose con le parole”.

Ritengo, pertanto, che la passione socratica per il dialogo aperto, flessibile, che mette l'altro in creative difficoltà e apre sempre nuove prospettive, sia stata accompagnata dalla elaborazione di orientamenti, di propensione a pensare, di cura nel promuovere la condizione di un determinato modo di pensare, ma senza arrivare immediatamente alla individuazione di opinioni da insegnare, opinioni già irrigidite e configurate come dottrine. È pur vero che flessibilità e irrigidimento non sono posizioni assolute. Anche Socrate, non diversamente da ognuno di noi, probabilmente fu sia un po' flessibile sia un po' rigido, tuttavia il Socrate che ci viene presentato non è un personaggio che rimane fisso su determinate posizioni dottrinali. Semmai, egli rimane fisso nella concezione dei ruoli tra lui e l'interlocutore: per esempio, sembra desiderare che l'interlocutore giochi di rimessa, che si lasci guidare e mettere in difficoltà; non sembra disposto ad accettare una relazione veramente paritetica o che l'iniziativa venga stabilmente presa dal suo interlocutore. Inoltre, come ha acutamente osservato il Kohan<sup>28</sup>, Socrate non ha attitudine a sviluppare un interesse significativo per le opinioni dell'altro e ad ascoltare. Egli tende sempre a prendere l'iniziativa e dirigere l'interscambio, e non ho certo bisogno di richiamare qui le evidenze sul filosofo che fa domande ma spesso si adopera per non dover rispondere. Socrate non è un santo e conosce anche lui dei limiti.

Un ulteriore indizio in tal senso affiora dal poco che sappiamo intorno alle grandi scariche emotive che talvolta portavano Socrate allo stato di trance, come a Potidea e prima di entrare in casa di Callia (come riferisce Platone nel *Simposio*), almeno nel senso di suggerire una propensione del filosofo a vivere e far vivere il dialogo con un massimo di intensità proprio con l'obiettivo di rimettere seriamente in discussione, nei suoi interlocutori, le abitudini di vita e, prima ancora, la propensione a pensare e ragionare in un certo modo. La propensione a dar vita a confronti personali e irripetibili (perché emotivamente intensi, perché profondamente turbatori) non è solo l'oggetto di una

---

<sup>28</sup> Kohan 2009.

preziosa testimonianza di Elio Aristide. Questi riporta anche due o tre frasi manifestamente ricavate dall'epilogo dell'*Alcibiade* di Eschine di Sfetto, epilogo nel corso del quale Socrate affermava tra l'altro:

Quanto a me, se avessi ritenuto di potermi rendere utile grazie a una qualche abilità, mi dovrei riconoscere affetto da autentica follia. Ma io ho creduto che a me fosse stata data una facoltà (o ispirazione) divina riferita ad Alcibiade... Anche molti malati, in effetti, guariscono in virtù di un'abilità umana, altri in virtù di una facoltà divina. Quelli guariti da abilità umana vengono curati dai medici ma, nel caso di quelli guariti per facoltà divina, è il desiderio che li indirizza verso ciò che è giovevole, e magari sentono il bisogno di vomitare, se questo è in grado di giovar loro, oppure di andare a caccia, se è la fatica fisica che può giovar loro<sup>29</sup>.

Eschine rende a meraviglia l'idea dell'intensità di una relazione che arriva a produrre effetti straordinari (in un altro punto, per il quale siamo debitori allo stesso Elio Aristide, il suo Socrate parla addirittura di "latte e miele" tirato su da pozzi dai quali gli altri non riescono a estrarre nemmeno l'acqua) per effetto di qualcosa di impalpabile, ma profondamente diverso dall'abilità e dal ricorso a particolari espedienti (es. alla retorica intesa come una tecnica che si insegna e si apprende). Al tempo stesso questo brano ci dice che Socrate si esplicava essenzialmente nel dialogo, o infinitamente più nell'esercizio del dialogo che non nel tentativo di assestare certe sue intuizioni sul piano concettuale e astrattamente teorico, e poteva raggiungere forme anche alte di coinvolgimento emozionale. Non per nulla altre fonti si parlano perfino di un Socrate in stato di trance<sup>30</sup>!

---

<sup>29</sup> Passo incluso in SSR VI A 50: 'Εγὼ δ' εἰ μὲν τι τεχνῆν ᾧμιεν δύνασθαι ὠφελῆσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἑμαυτοῦ μωρίαν κατεγίνωσκον· νῦν δὲ θεία μοῖρα ᾧμιεν μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην... πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίνονται οἱ μὲν ἀνθρωπίνη τέχνῃ, οἱ δὲ θεία μοῖρα. ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνη τέχνῃ, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπεύμενοι, ὅσοι δὲ θεία μοῖρα, ἐπιθυμία αὐτοὺς ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνήσον· καὶ τότε ἐπεθύμησαν ἑμέσας, ὅποτε αὐτοῖς ἔμελλε συνοίσειν, καὶ τότε κυνηγετήσαι, ὅποτε συνοίσειν ἔμελλε πονήσαι.

<sup>30</sup> Accenno appena, con ciò, a un tema arduo, sul quale, di recente, ha scritto cose significative il Roustang (2009).

## BIBLIOGRAFIA

- BENSON, H., 1992, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford.
- CAPIZZI, A., 1970, *Socrate e i personaggi-filosofi in Platone*, Roma.
- DOVER, K.J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford [trad. ital. Brescia 1983].
- JUDSON L., KARASMANIS V. (eds.), 2006, *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Oxford.
- KARASMANIS, V. (ed.), 2004, *Socrates 2400 Years after his Death*, Delphi.
- KOHAN, W.O., 2009, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires.
- NIGHTINGALE, A.W., 1995, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- ROSSETTI, L., 1971, „Recenti sviluppi della questione socratica”, *Proteus* 2 (6), pp. 161–187 [ripubblicato in tedesco: Idem, 1987, *Neueste Entwicklungen in der sokratische Frage*, in: A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, pp. 391–433.
- ROSSETTI, L., 1980, „Ricerche sui ‘dialoghi socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108, pp. 183–200.
- ROSSETTI, L., 1991, „Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)”, in: *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I, Palermo, pp. 37–53.
- ROSSETTI, L., 2004, “The *Sokratikoi Logoi* as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues”, in: V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 Years Since His Death*, Athens, pp. 81–94.
- ROSSETTI, L., 2006, „Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell’età dei Sofisti”, *Méthexis* 19, pp. 125–138.
- ROSSETTI, L., 2008a, „El ‘drama filosófico’, invención del s. V a.C. (Zenón y los Sofistas)”, *Revista de Filosofía de la Univ. de Costa Rica* 46, pp. 29–38.
- ROSSETTI, L., 2008b, „Socrate enkrates”, *Zbornik Matice srpske za klasicne studije* 10, pp. 65–79.
- ROSSETTI, L., 2008c, „Sócrates y la cultura del autocontrol”, *Limes* 20, pp. 39–52.
- ROSSETTI, L., 2008d, „Savoir imiter c’est connaître: le cas de *Mémorables* III, 8”, in: M. Narcy et A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d’Aix-en-Provence*, Paris, pp. 111–127.
- ROSSETTI, L., 2010, „Socrate ha segnato un’epoca?”, in: C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja et M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, pp. 191–204.
- ROSSETTI, L., 2011, *Le dialogue socratique*, Paris.
- ROUSTANG, F., 2009, *Le secret de Socrate pour changer la vie*, Paris.
- SANTAS, G.X., 1979, *Socrates. Philosophy in Plato’s Early Dialogues*, London.
- SARRI, F., 1975, *Socrate e la genesi storica dell’idea occidentale di anima*, Roma.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.

LIVIO ROSSETTI

/ Perugia /

A B S T R A C T

**The Unknown Socrates**

The first part of the present paper argues against any attempts to find a set of fixed points of a doctrine that could be ascribed to Socrates. The main thesis of the article has it that Socrates was part of a cultural movement that was marked by a tendency to rather raise questions than merely provide answers and boast about having a number of doctrines

or *doxai* of their own. The second part of the paper concentrates on a number of memorable innovations that eventually constituted Greek culture, e.g., the idea that it is possible and desirable to be in full control of oneself and, consequently, to shoulder responsibility for one's deeds rather than merely avoid and deny it. Thus, Socrates and ancient Socratic literature are shown here to be a probable source of numerous ideas that the western civilization has built on for centuries, these being, for instance, the idea of the limits of our powers. Hence, the conclusion of the article is that it would be a serious mistake to exclude Socrates from this major cultural development, even though the thinker did produce neither a theory nor a body of theories.

**KEY WORDS**

*acrasia, elenchos, enkrateia*, philosophy, communication, Kierkegaard, *logos protreptikos*, Menander, Nietzsche, Plato, Socrates, Sophists, Zopyrus