

Queste 'lezioni' rispondono all'esigenza di fornire ad un pubblico più vasto memoria agile e tempestiva dei singoli contributi avutisi all'interno del lavoro culturale e di ricerca che ha luogo nell'Istituto Suor Orsola Benincasa.

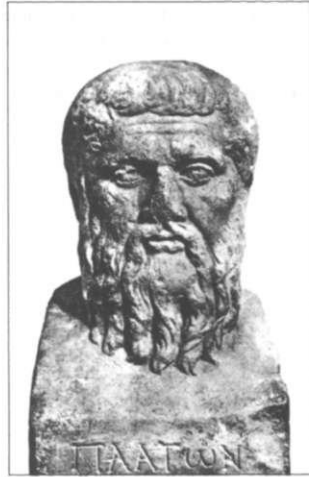
LEZIONI
COLLANA DIRETTA DA ANTONIO VILLANI

VERSO UNA NUOVA IMMAGINE
DI PLATONE

A cura di Giovanni Reale

9





THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

ORALITÀ E SCRITTURA
DELLA FILOSOFIA
IL NUOVO PARADIGMA
NELL'INTERPRETAZIONE
DI PLATONE

TRADUZIONE
DI
NICOLETTA SCOTTI

ISTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA
NAPOLI



ISBN 88-7771-023-3

© BY ISTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA

80135 NAPOLI 10 VIA SUOR ORSOLA
PROGETTO GRAFICO DI SERGIO PROZZILLO

ORALITÀ E SCRITTURA
DELLA FILOSOFIA
IL NUOVO PARADIGMA
NELL'INTERPRETAZIONE
DI PLATONE

Questo ha di terribile la
scrittura, simile, per la
verità, alla pittura.
Infatti, le creature della
pittura ti stanno di fronte
come se fossero vive, ma
se domandi loro
qualcosa, se ne restano
zitte, chiuse in un solenne
silenzio; e così fanno
anche i discorsi.

Fedro, 275 D 4-8

L'impiego della scrittura nella filosofia antecedente a Platone

Presso i Greci furono in uso fin dai tempi più antichi scritti dal contenuto filosofico. Se si fa iniziare la filosofia con Esiodo, subito al principio si trova un libro a tutt'oggi conservatoci, la *Teogonia*. Se invece, seguendo Aristotele (*Metafisica*, A 3, 983 b 20), si pone l'origine dalla speculazione greca intorno all'*arché* con Talete, anche in questo caso non si dovrà attendere a lungo una messa per iscritto. È vero che di Talete i Greci dell'età più tarda non possedevano ormai più alcuno scritto, ma ne avevano perlomeno del suo più giovane conterraneo Anassimandro di Mileto. A partire circa dalla metà del VI secolo a.c., possediamo testimonianze attestanti che tutti i pensatori più ragguardevoli del periodo preplatonico si sono serviti anche della forma scritta per fissare l'esposizione del pro-

prio pensiero (all'infuori di due eccezioni che ci riserviamo di menzionare più avanti). Personalità del tutto differenti fra loro, come Empedocle, Eraclito, Senofane, Anassagora, produssero opere di varia forma – poemi dottrinali, testi in prosa, detti aforistici – che avevano probabilmente anche scopi del tutto diversi le une dalle altre. Il loro elemento comune consiste, invece, nel fatto di non considerare problematico – per quanto ci è dato di saperne – l'uso della scrittura finalizzato alla comunicazione del sapere filosofico. Per il resto, possiamo concludere che in questo periodo il fissare in forma scritta i pensieri filosofici si andò affiancando all'esposizione orale con funzioni di completamento e di sostegno¹.

Nei dialoghi di Platone si trovano esempi istruttivi di questa convivenza aproblematica di oralità e scrittura.

Nel *Parmenide* si racconta della volta in cui Zenone di Elea declamò in pubblico ad Atene il suo scritto in difesa di Parmenide, cosa che si verificava, fra l'altro, non per la prima volta (127 C-D). Dopo la lettura, ha luogo una discussione con l'autore. In un primo momento

¹ Delle riflessioni degne di nota sul ruolo svolto dalla scrittura presso i Presocratici si trovano in: H. THESLEFF, *Presocratic Publicity*, in «*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*», 54 (1990), pp. 110-121 (= AA.VV., *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, ed. by S.T. Teodorsson).

viene dunque posto al centro il testo ben fissato, ma non come libro nelle mani del lettore, bensì come modello dell'esposizione personale dell'autore, il quale, dopo la lettura, può sganciarsi dal suo testo per cimentarsi con la reazione spontanea degli ascoltatori.

Una volta che il testo sia stato messo per iscritto, può venir letto naturalmente anche in assenza dell'autore. Apparentemente la situazione resta la stessa: uno legge, la cerchia degli interessati lo sta ad ascoltare, da ultimo si potrebbe dar inizio a una discussione. Fu così che Socrate, come egli stesso racconta nel *Fedone* (97 B ss.), udì una volta qualcuno che leggeva in pubblico il libro di Anassagora, e questo sembra essere stato per lui il primo incontro con la filosofia del Nus di quest'ultimo. Ad ogni modo, Platone non fa qui raccontare a Socrate di alcuna discussione che abbia avuto luogo intorno a questo tema affascinante. Al contrario, il testo in quanto tale guadagna in importanza proprio dall'assenza dell'autore: Socrate si procura il libro, e diventa lettore della filosofia anassagorea del Nus (*Fedone*, 98 B). E questo passaggio alla mera lettura, in cui il lettore si ritrova solo con il testo, viene trattato comunque da Platone come fatto del tutto normale e privo di problemi, proprio come siamo portati a fare oggi anche noi.

Queste due scene di lettura in pubblico che troviamo nel *Parmenide* e nel *Fedone* hanno in comune il fatto di mostrare l'incontro avvenuto parecchio tempo prima con la filosofia del v secolo in un contesto di passaggio dall'oralità alla scrittura. A partire da esse, non si arriverebbe mai a supporre che Platone potesse valutare in modo problematico l'impiego della scrittura per la filosofia del suo tempo. Ma è ben noto che l'ha fatto.

Platone valuta problematicamente l'impiego della scrittura

Nella famosa critica della scrittura contenuta nel *Fedro* (274 B - 278 E) leggiamo, fra l'altro, quanto segue: attraverso l'uso della scrittura non si acquista la saggezza, ma solo l'apparenza e la presunzione della saggezza (275 A-B). Qualsiasi scritto ha la grave carenza di dire sempre e soltanto la medesima cosa, di non poter rispondere alle domande e di aver bisogno dell'aiuto dell'autore per difendersi (275 D-E). Nessun logos scritto è degno di essere preso troppo sul serio (277 E). Un autore merita l'appellativo di «filosofo» solo a patto di disporre di cose di maggior valore rispetto a quelle che ha messo per iscritto, e di essere in grado di provare l'inferiorità del suo scritto mediante la presa di posizione orale (278 C-E).

Soprattutto l'ultimo punto è sconcertante. «Filosofo» è, per Platone, la connotazione più alta cui un uomo possa aspirare. Questa forma suprema dell'essere uomo – cfr. *Fedro* 249 c: solo il filosofo ha la prospettiva di divenire «compiuto» – viene dunque qui definita mediante una delimitazione del sapere del filosofo da quello che è contenuto nei suoi scritti: il filosofo deve, proprio in quanto filosofo, possedere un vantaggio rispetto alla sua opera scritta, egli deve poterla superare oralmente mediante «cose di maggior valore».

— A buon diritto si è intesa questa definizione dei rapporti fra oralità e scrittura per il filosofo nei termini di una svalutazione dei dialoghi. Ma, poiché non fa piacere veder sminuite queste opere così eccelse sia dal punto di vista filosofico che letterario, si è cercato o di escludere i dialoghi dal giudizio generale pronunciato sullo scritto, oppure di addossare a una certa linea interpretativa questa svalutazione, intesa come una sorta di sacrilegio perpetrato ai danni di Platone.

Entrambe queste reazioni di difesa sono errate e inutili, come si può facilmente mostrare.

Platone parla della carenza della scrittura (*γραφῆ*) in modo del tutto generale – sarebbe pertanto un puro arbitrio interpretativo il sostenere che un preciso tipo di scrittura (cui nel testo non si fa cenno) non debba cadere,

per volere dell'autore, sotto il giudizio da lui formulato in modo generale. Alcuni interpreti intendevano certo dire che, qualora si volesse riferire il giudizio sullo scritto anche agli stessi dialoghi di Platone, si cadrebbe in contraddizione. Infatti Platone, nella critica della scrittura, «condannerebbe» lo scrivere, attività da lui stesso esercitata per tutta la vita; pertanto, con la sua critica egli non può aver di mira anche la propria opera, tanto più che una critica scritta dello scrivere negherebbe se medesima. Su questo punto va detto, innanzitutto, che una contraddizione fra teoria e prassi in un filosofo non costituisce ancora una ragione per raddrizzare una teoria da lui peraltro chiaramente espressa; in secondo luogo bisogna poi dire – e questo è il punto più importante – che qui non ci troviamo davanti ad alcuna contraddizione: infatti Platone non condanna assolutamente lo scrivere del filosofo, ma si limita soltanto a indicarlo come inferiore; se poi questo venga fatto per iscritto o oralmente, la posizione che ne deriva è del tutto incontraddittoria.

Ma, per ciò che riguarda la svalutazione degli scritti del filosofo rispetto alle sue «cose di maggior valore» affidate all'oralità – che ovviamente vanno riferite al contenuto, e quindi stanno a indicare «argomenti

e fondazioni di maggior valore»² – essa 1
esprime senz'altro la valutazione propria di
Platone, che non dovrebbe venire manipolata
a scopi polemici, ma interpretata possibil-
mente senza emozionalità. Non dimentichiamo
che alla svalutazione che Platone fa
dei suoi dialoghi corrisponde al tempo stesso
la rivalutazione della sua filosofia orale.

Le ragioni della problematizzazione della scrittura

Volgiamoci ora alle ragioni che Platone
può avere avuto per rendere problematico il
rapporto del filosofo con la scrittura, che
fino ad allora non lo era stato. Interroghia-
moci dapprima sulle ragioni che si possono
rinvenire al di fuori della critica dello scritto.

Abbiamo sopra ricordato come vi siano
due famose eccezioni alla regola secondo cui
i filosofi ci hanno lasciato degli scritti: allude-
vamo naturalmente a Socrate e a Pitagora.

² Questo non risulta soltanto dai pensieri espressi nella
critica della scrittura, ma anche dal contesto complessivo
del dialogo: τιμώτερα (*Fedro*, 278 D 8) non significa chiara-
mente altro che πλείονος ἄξια (235 B 5, 236 B 2), βελτίω (235 D
6), μείζω (234 E 3 e 279 A 8): in tutti questi passi è in gioco il
significato filosofico del contenuto. Gli interpreti che non
si sono accorti di questa relazione in quanto non hanno af-
ferrato la connessione teoretica del dialogo, sono inclini a
ritenere che i τιμώτερα che contraddistinguono il filosofo
vadano messi in relazione con l'attività del discutere (indi-
pendentemente dal rango occupato dagli oggetti ivi trat-
tati).

Per quanto diversi fossero questi pensatori, Platone aveva una certa affinità con entrambi. Il critico domandare di Socrate si protrae nei dialoghi, dalle prime fino alle ultime opere, come pure la sua urbanità e la sua ironia. Pitagora e i suoi seguaci poi, che congiunsero l'indagine scientifica con un indirizzo di vita regolato in modo moralmente rigido e con l'esercizio del potere politico, vanno sicuramente annoverati fra quegli stimoli tratti dalla realtà storica che condussero Platone a formulare l'utopia di uno stato ideale retto da filosofi educati nella matematica. Il contatto personale e protrattosi per vari anni che Platone ebbe con Socrate è storicamente accertato, mentre, in concomitanza con i suoi viaggi in Sicilia, egli fece la conoscenza dei Pitagorici dell'Italia meridionale, particolarmente di Archita di Taranto³. È pur vero che non saremmo mai in grado di fornire prove documentarie su di un influsso proveniente dall'esterno e spiegabile in termini biografici riguardo alla valutazione che Platone diede dei rapporti fra oralità e scrittura. Ciononostante, è plausibile supporre che Platone, più scriveva e più diventava cosciente della sua diversità rispetto al filosofare esclusivamente in forma orale di Socrate, e che la vita e il filosofare in comune all'in-

³ Cfr. *Lettera VII*, 338 C-D, 339 D, 350 D.

terno dell'Accademia gli fornirono lo spunto anche per riflettere intorno al comportamento tenuto dai Pitagorici nella comunicazione, i quali originariamente avevano adottato un'estrema riservatezza⁴.

Ciononostante, tralasciamo le supposizioni circa gli impulsi provenienti dalla storia della filosofia. Lo sfondo più adatto per la critica della scrittura viene delineato nei dialoghi stessi, i quali lasciano intravedere parecchie modalità in cui il commercio con la filosofia scritta (o con la «saggezza» prefilosofica) può rimanere indietro rispetto alle aspettative che erano state riposte in essa.

Così, nello *Ione*, Platone fa vedere come i rapsodi, malgrado abbiano continuamente a che fare con i testi di Omero, considerato dai Greci come l'uomo più saggio, non per questo diventano saggi. Gli ammiratori e i seguaci di Eraclito di Efeso vengono indotti dallo studio delle sue profonde sentenze ad una pratica di comunicazione che non contribuisce certo a incentivare nei loro interlocutori una comprensione filosofica, e solleva piuttosto il sospetto che essi vogliano circondarsi di una profondità e di una comprensione soltanto apparenti (*Teeteto*, 179 E - 180 A; cfr. *Cratilo*, 383 B - 384 A). Ma anche Socrate,

⁴ L'atteggiamento di Platone va comunque distinto nettamente dalla segretezza pitagorica, cfr. *infra*, pp. 10 s.

lettore del tutto privo di pretese ma proprio per questo tanto più critico, non è andato molto avanti con il libro di Anassagora – il libro fa difetto proprio in quanto libro, in quanto non sa rispondere alle domande (anche se nel citato passo di *Fedone*, 98 B non si fa parola di questa motivazione, essa ricorre frequentemente in Platone quale critica mossa al libro già a partire da *Protagora*, 329 A). Nel *Fedro*, il personaggio da cui il dialogo prende il titolo viene raffigurato come un ammiratore entusiasta dei logoi scritti al quale, malgrado questa preferenza – o forse proprio in virtù di essa – manca del tutto la capacità di interrogare criticamente la sapienza fissata per iscritto.

Ciò che questi esempi vogliono mostrare, viene riassunto in maniera esemplare nel breve mito che leggiamo all'inizio della critica della scrittura: la scrittura viene smisuratamente sopravvalutata fin dal tempo di Theuth, il dio egizio che la inventò. Di per sé presa, essa è sterile, e non produce un'autentica comprensione, bensì al massimo una conoscenza superficiale di molte cose (*Fedro*, 274 E - 275 B).

La scrittura è poi anche sterile per il fatto di potere soltanto ripetere il proprio annuncio con le stesse parole, senza saper rispondere alle domande. E ciò che dice, lo dice a tutti, anche a coloro a cui non dovrebbe: la

scrittura non sa tacere nei casi in cui sarebbe opportuno farlo (*Fedro*, 275 D-E).

Questo passo rende chiaro che Platone – contrariamente alla posizione tenuta da noi moderni nei riguardi della scrittura – non reputa augurabile il rendere accessibili a chiunque in modo indiscriminato le proprie convinzioni filosofiche. Perché no? Perché, se chi riceve è inadatto, incombe il pericolo del fraintendimento, e dal fraintendimento possono derivare un'ostilità e un disprezzo ingiustificati verso la filosofia, contro i quali la scrittura non è in grado di difendersi. Per questo motivo, il filosofo (il «sapiente», 276 A 8), deve preoccuparsi di tenere sotto controllo la situazione di comunicazione: egli deve e può scegliersi la persona cui rivolgersi, e può stabilire da solo quanto comunicarle, e all'occorrenza tacere, perché è chiaro che per Platone ci sono degli uomini al cui cospetto è meglio tacere (276 A 6-7).

Impegnarsi con un testo senza avere la possibilità di porre domande all'autore rimane un'operazione incerta e arbitraria: ecco ciò che ci vuol chiaramente far vedere l'interpretazione esemplare di una poesia di Simonide nel *Protagora* (342 A - 347 A). L'interpretazione di testi (poetici) è simile a un parlare per mezzo di voci estranee (347 C-E). Socrate, pertanto, propone di smetterla con simili cose, e passa a interrogare direttamente Protagora,

il quale aveva poco prima esposto la propria opinione riguardo alla possibilità di insegnare l'*areté*. Egli, però, non si sofferma a chiedere questo o quel dettaglio, ma – facendo un lungo giro che deve portarlo all'unità delle virtù – richiede i fondamenti della concezione di *areté* sostenuta da Protagora. Egli domanda dunque proprio quello che la relazione di Protagora non conteneva (e tale relazione sta a rappresentare il *libro* che Protagora scrisse sulla condizione originaria dell'umanità, Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως⁵). Socrate però, al contrario, là dove offre personalmente uno sviluppo di pensiero costruttivo, si astiene dal fornire indizi sui fondamenti ultimativi della propria concezione, rimandando piuttosto quanto concerne il punto fondamentale a un'altra occasione (357 B).

Questo comportamento è tipico per tutti i dialoghi. La discussione non viene mai protratta fino a rivelare i suoi fondamenti ultimi (o Principi, ἀρχαί). In questo modo viene a porsi la domanda: il libro del filosofo deve forse tentare di fornire una giustificazione ultimativa delle domande che vengono in esso poste?

⁵ Il titolo è confermato da DIOGENE LAERZIO, 9, 55 (= DK 80 A 1). Il fatto che il « mito » del Protagora in Platone (*Protagora*, 320 c ss.) riproduca, almeno a grandi linee, il contenuto di questo libro, non viene contestato dagli interpreti.

Se questa fosse la convinzione di Platone, perché allora i dialoghi continuano a ripetere che essi non lo fanno? Ci scontriamo forse qui con una discrepanza fra esigenza e realtà del dialogo platonico?

Sarebbe proprio questa la conclusione cui si dovrebbe giungere, se ci si muovesse solo nell'ambito del paradigma tradizionale. Il nuovo paradigma libera invece Platone dall'impressione che i dialoghi non adempiano (o che non possano adempiere) a ciò cui in realtà aspirano (o dovrebbero aspirare).

I dialoghi non intendono essere opere autarchiche

L'interpretazione di Platone ha richiesto un nuovo paradigma, perché il vecchio, istituito da Friedrich Schleiermacher all'inizio dell'Ottocento, non è stato in grado di interpretare in modo adeguato l'autovalutazione dei dialoghi, né di integrarla in una comprensione complessiva.

I dialoghi lasciano trasparire con estrema chiarezza il fatto di non essere stati concepiti come opere autarchiche che contengano già in se medesime tutti gli strumenti concettuali atti a risolvere le questioni poste in ciascuna di esse. I dialoghi rimandano piuttosto al di là di se stessi, e precisamente ciascuno di per sé preso, mediante i cosiddetti «passi d'omissione» - come pure tutti insieme nel loro

complesso –, nella misura in cui proprio i dialoghi che si spingono su posizioni più avanzate dal punto di vista concettuale rimandano a qualcosa che ancora manca. In perfetto accordo con questo fatto, anche la critica della scrittura postula in senso generale che gli scritti del filosofo, sullo sfondo delle sue «cose di maggior valore», cioè della sua filosofia orale, debbano rivelarsi come inferiori. In contrapposizione a ciò, Schleiermacher ha diffuso un'interpretazione che doveva permettere proprio di interpretare i dialoghi come opere autarchiche.

L'opposizione fra l'approccio schleiermacheriano e l'autovalutazione che i testi platonici offrono di se stessi è quanto mai radicale; qualsiasi tentativo di equipararle o di celare la loro diversità è destinato a fallire.

Pertanto, il nuovo paradigma non è semplicemente la negazione del vecchio. L'approccio dello Schleiermacher non deve venire respinto in blocco. Occorre, invece, tentare di sviluppare gli elementi autenticamente platonici in esso contenuti; una volta fatto ciò con tutta la consequenzialità necessaria (cosa che tanto Schleiermacher che i suoi seguaci hanno evitato di fare fino ad oggi), ne seguirà automaticamente l'eliminazione degli elementi non platonici e più specificamente moderni. Il nuovo paradigma è il più comprensivo: esso è in grado di integrare

nel proprio schema interpretativo, senza cadere in contraddizione, lo schleiermacherismo ripulito delle sue intemperanze e dei suoi fraintendimenti⁶. Il vecchio paradigma, al contrario, in quanto è più ristretto rimane irrimediabilmente legato al rifiuto dogmatico di una dottrina orale dei Principi di Platone.

L'impostazione di Friedrich Schleiermacher

Per rendere pienamente comprensibile questa affermazione, è necessario tratteggiare brevemente l'ermeneutica platonica schleiermacheriana. Con sicurezza istintiva, Schleiermacher scelse il punto di partenza corretto⁷, vale a dire la critica della scrittura contenuta nel *Fedro*, e in essa, in particolare, la nota-
zione contenuta nel mito «egizio» dell'invenzione della scrittura, secondo cui la scrittura, appunto mediante i suoi segni estranei, farebbe ricordare all'anima «dall'esterno» ciò che deve esserle comunicato, ragione per cui l'anima non arriva a ricordare e dunque a comprendere «dall'interno» e mediante se

⁶ Ciò è mostrato già da K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984 (soprattutto i capitoli II e III, pp. 55-76 e 77-101).

⁷ Nell'«Introduzione» alla sua traduzione di Platone del 1804: *Platons Werke*, von F. Schleiermacher. Ersten Theiles erster Band, Berlin 1804 (1855³), pp. 5-36. (Ristampato in K. GAISER (Hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, pp. 1-32).

stessa (275 A). Con questa affermazione Platone vuole postulare che la comprensione autentica sia un'attività che sgorga dall'intimo della stessa anima. Ora, secondo Schleiermacher, l'esposizione in forma dialogica non sarebbe altro che uno stratagemma ideato da Platone, diretto allo scopo di destare e guidare l'attività autonoma dell'anima anche nel lettore, il quale, in un primo tempo, recepisce in modo soltanto passivo. Questo sarebbe reso possibile dalla tecnica della comunicazione indiretta, in cui non si comunica a chiare lettere in forma di risultato ciò che si ha effettivamente in mente, ma lo si lascia soltanto trasparire tra le righe come una soluzione non dichiarata, in modo tale che il lettore attento e che si è lasciato coinvolgere dalla sequenza di ragionamenti svolti nel dialogo, debba elaborarla in maniera personale. Mediante la forma dell'esposizione indiretta, a Platone sarebbe dunque riuscito di evitare, nella misura del possibile, la carenza dello scritto. Il dialogo scritto diverrebbe così, rispetto al risultato cui si tende, cioè ridestare l'attività autonoma dell'anima razionale, in pratica equivalente al dialogo orale. Da questa posizione si deriva, collateralmente, che non sarà più necessario trattenere dei contenuti ben precisi dalla messa per iscritto, in quanto, grazie alla comunicazione indiretta, essi risultano sufficientemente al riparo dagli

interventi di quanti li fraintendono o li considerano sfavorevolmente.

La forza di questa impostazione consiste, oltre che nella scelta della critica della scrittura come punto di partenza, nella convinzione indubbiamente corretta che la forma del dialogo in Platone sia qualcosa di assolutamente non secondario rispetto al contenuto. Risulta invece già problematico il tentativo di ascrivere a Platone l'intenzione di voler raggiungere l'effetto del dialogo orale mediante un preciso utilizzo della scrittura. Le debolezze della scrittura sono, per Platone, debolezze di principio, che non si possono rimuovere mediante alcuna modificazione, per quanto ingegnosa, della normale applicazione della scrittura. Per di più, il tentativo di impiegare la forma della comunicazione indiretta come arma da volgere contro una filosofia orale di Platone, è segno esclusivamente di un'errata comprensione del concetto di esoterica (del quale parleremo più estesamente in seguito).

Ma la debolezza più grande dell'impostazione schleiermacheriana consiste nella mancanza di consequenzialità con la quale essa viene perseguita. Un'analisi approfondita della critica della scrittura - che certo non è stata compiuta nell'intera tradizione avviata dallo Schleiermacher - avrebbe potuto far vedere quale sia l'effettivo concetto chiave di

questo testo: voglio dire il concetto di «soccorrere il logos» (βοηθεῖν τῷ λογῷ); esso sta a indicare proprio ciò che la scrittura non sarà mai in grado di fare, e ciò che, anche nel dialogo orale, solo il filosofo sa fare. Questo «soccorso» filosofico indica costantemente, come mostrano innumerevoli esempi contenuti nei dialoghi (su questo punto diremo più avanti), un ricorso a teoremi e mezzi concettuali nuovi, più estensivi e più comprensivi. Se dunque il filosofo, secondo quanto viene affermato in *Fedro* 278 c-d, è di fatto in grado di «soccorrere» i suoi scritti oralmente, questo significa che egli si trova di fatto nella posizione di poter oltrepassare lo scritto riguardo al contenuto, e con questo viene a cadere l'intero tentativo di dimostrare l'autonomia contenutistica dei dialoghi, in quanto ciò che viene comunicato per iscritto è, fin da principio, concepito per essere in futuro completato nell'oralità.

Anche il fatto di aver intuito⁸ che, nel dialogo platonico, la forma è essenziale rispetto al contenuto, non è diventato una traccia da perseguire in modo conseguente nelle analisi concrete. Altrimenti, si sarebbe visto come i dialoghi, che sono dei *drammi* in prosa, manifestino costantemente, nella trama e nel

⁸ F. SCHLEIERMACHER, «Introduzione», in *Platons Werke*, cit., pp. 10 e 14.

modo in cui sono costruiti i personaggi, il fatto di voler mettere in scena solo una forma di fare filosofia strettamente circoscritta a coloro cui ci si rivolge, vale a dire esoterica. È possibile perseguire un'interpretazione di Platone antiesoterica solo a patto di rifiutarsi di considerare i dialoghi *come drammi*.

Compiti dell'interpretazione di Platone

La futura interpretazione di Platone conforme al nuovo paradigma ripercorrerà, in primo luogo, di grado in grado il movimento ascensivo dell'argomentazione che caratterizza i dialoghi, mettendo in rilievo come Platone stesso abbia inteso rimandare la prosecuzione di tale movimento ascensivo al di là dei confini tracciati da ciascun dialogo; in secondo luogo, essa dovrà esaminare le possibilità della prosecuzione dal punto di vista del contenuto, quindi o con argomenti tratti da altri dialoghi – così come le aporie contenute nei dialoghi sulla virtù trovano la loro risposta nel piano sistematico della *Repubblica* – o ricorrendo a strumenti concettuali dalla tradizione platonica indiretta che si impongono in maniera sempre crescente soprattutto nell'interpretazione dei dialoghi tardi. Si dovrà tuttavia guardarsi dall'errore di pensare che Platone intendesse la prosecuzione dell'argomentazione al di là dei dialoghi come un pro-

cedere all'infinito, per natura non concludibile. Anche in questo punto, il nuovo paradigma deve dipendere dalle affermazioni dello stesso Platone, il quale riconosce espressamente un termine e una conclusione all'ascesa ai principi, raggiungibili all'uomo malgrado la sua finitezza⁹.

Come risultato dell'interpretazione che viene condotta in questa linea, c'è da attendersi una maggiore coerenza fra le parti della filosofia platonica. Il nuovo paradigma non presuppone un sistema di Platone, e quindi neppure lo cerca; d'altra parte, esso non è neppure disposto a negare, a partire da dogmi moderni, che il pensiero platonico sia costruito in modo sistematico, nella misura in cui questo fatto possa emergere dall'interpretazione in modo del tutto privo di pregiudizi.

⁹ Cfr. *Repubblica*, 532 E, dove si parla di una «fine del viaggio» (τέλος τῆς πορείας). Karl Albert (*Sul concetto di filosofia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1991), ha mostrato che la convinzione ampiamente diffusa secondo cui il filosofare sia necessariamente un tendere all'infinito, non è platonica, ma rappresenta un fraintendimento moderno di Platone. L'anima che si dedica alla filosofia può benissimo, secondo Platone, pervenire al termine cui aspira: la visione immediata delle Idee; anche il compito di articolare, nella misura del possibile, la conoscenza delle Idee mediante argomentazioni dialettiche, di puntellarla e di assicurarla dal punto di vista concettuale, risulta attuabile; ciò che differenzia l'uomo dal dio non è il non riuscire a raggiungere il fine della conoscenza, ma il fatto che egli, a causa della sua finitezza, non è capace di permanere in esso.

L'interpretazione conforme al nuovo paradigma intende se medesima come la necessaria presa sul serio dei cenni che i dialoghi forniscono proprio riguardo allo stato e alla limitazione della comunicazione filosofica volontariamente operata dal loro autore. Poiché questi cenni sono sufficientemente chiari ed espliciti, è lecito domandarsi come mai questa linea interpretativa così facilmente accessibile e oggettivamente ineludibile non si sia imposta già da prima.

Pregiudizi contro il nuovo paradigma. La differenza fra esoterica e segretezza

La risposta a questa domanda può affermare solo che il paradigma romantico non è altro che un tentativo di trasporre su Platone, senza alcun senso critico, la concezione tipicamente moderna della comunicazione filosofica, e che, di conseguenza, l'accettazione del nuovo paradigma richiede una presa di distanza critica dai pregiudizi diffusi al cui influsso siamo tutti normalmente sottoposti, senza peraltro averne coscienza. E una tale presa di distanza riesce, come è noto, raramente anche nelle scienze a indirizzo storico, le quali dovrebbero ben operare sforzi in tal senso.

Sono soprattutto i concetti di «esoterica» e di «sistema» quelli che riposano da più lungo

tempo su pregiudizi profondamente radicati, ragione per cui agli interpreti è sembrato superfluo esaminare in modo imparziale se e in che misura essi siano applicabili a Platone.

L'esoterica viene equiparata, per lo più in maniera irriflessa, ma a volte anche contro un miglior sapere, alla segretezza. Le «dottrine non scritte» di Platone, di cui Aristotele parla una volta nella *Fisica* (209 b 15), diventano così la dottrina segreta di Platone, ed ecco che il pregiudizio emozionale è già bell'e che confezionato. Lo sdegno è grande: perché mai – ci si domanda – Platone dovrebbe voler tenerci nascosto qualcosa, postulando inconsciamente con tale domanda un Platone più «democratico»? Da questa reazione emozionale alla polemica fuori tema, il passo solitamente è breve.

Qui vale soltanto rilevare in modo spassionato che l'atteggiamento esoterico nei confronti della trasmissione del sapere si differenzia in parecchi punti dalla segretezza, così come essa veniva praticata, ad esempio, dai primi Pitagorici. La segretezza riposa su di un'imposizione: il depositario di un sapere segreto si impegna sotto giuramento a non diffonderlo ulteriormente; se, ciò malgrado, lo fa, allora incombono su di lui le sanzioni da parte del gruppo e la punizione della divinità. La difesa del sapere segreto è finalizzata

alla sicurezza e al mantenimento dell'influsso esercitato dalla comunità che lo detiene.

L'esoterica, al contrario, non è orientata ad alcun interesse di gruppo, ma ad un senso di responsabilità verso l'oggetto della filosofia e a coloro cui ci si rivolge. Per Platone non ha decisamente alcun senso voler comunicare a qualcuno delle prospettive filosofiche per le quali costui non risulti adeguatamente preparato. La mera trasmissione rimarrebbe priva di effetto o, in ogni caso, avrebbe delle conseguenze negative, ad esempio una grande presunzione priva di comprensione effettiva oppure, il che sarebbe forse ancor peggio, la svalutazione e la denigrazione di ciò che non si è adeguatamente compreso. Mediante la metafora dell'azione di cornice del *Carmide*, Platone ha espresso in modo sufficientemente chiaro il fatto che per lui la trasmissione di conoscenze filosofiche senza una preparazione adeguata non ha ragione di sussistere: in questo dialogo, Socrate parla in modo elegantemente scherzoso di un farmaco per il mal di testa di Carmide, che ha portato con sé dalla Tracia; egli potrebbe somministrarlo subito, ma non lo fa, in quanto ha promesso al sacerdote tracio che glielo ha consegnato di non darlo a nessuno la cui anima non sia stata prima sottoposta a incantesimo (*ἐπιφδῆ*); e senza l'incantesimo, a Carmide il farmaco non servirebbe a nulla

(*Carmide*, 155 E, 157 B-C). Non è difficile vedere ciò che Platone vuol dirci servendosi di questa metafora condotta in modo così pieno di umore: la trasmissione delle conoscenze più importanti è vincolata al fatto di essere preceduta da un'adeguata preparazione, con la quale dovremmo certo immaginarci il lungo percorso dell'esercizio al dialogo dialettico e la «conversione» dell'intera anima ad esso congiunta (cfr. *Repubblica*, 518 D, 521 C). Non dobbiamo certo prestar fede a Socrate, allorché egli asserisce scherzosamente (*Carmide*, 157 C 1) di aver giurato al Tracio di non dare a nessuno il suo «farmaco» senza prima aver fatto l'«incantesimo»: tutto il suo comportamento nel dialogo mostra piuttosto che egli fa filosofia a partire da una doppia *responsabilità*: quella verso l'oggetto che gli sta a cuore e quella nei confronti del giovane Carmide, il quale è pronto a consegnargli la propria anima (cfr. *Carmide*, 176 B). Entrambi i lati di questa responsabilità esigono però che Socrate rimanga «esoterico», cioè che comunichi al suo interlocutore solo ciò che questi sia in grado di comprendere, a partire dal livello di conoscenza filosofica di cui al momento dispone¹⁰.

¹⁰ Una fondazione più precisa di queste brevi notazioni sul *Carmide* si possono trovare nel mio libro *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della gio-*

Il fatto che Platone non fosse indifferente al discredito ingiustificato della filosofia risulta da numerosi passi, e anche dal rilievo, contenuto nella critica della scrittura, per cui la scrittura non potrebbe difendersi qualora venisse oltraggiata ingiustamente, e necessiterebbe costantemente di aiuto da parte del suo autore (*Fedro*, 275 E). Neppure ci susciterà meraviglia il fatto che Platone mostri, a tale riguardo, una sensibilità maggiore di quella che saremmo generalmente disposti a riconoscere ai filosofi del giorno d'oggi, se riflettiamo sul fatto che la conoscenza delle Idee è rivolta, secondo lui, a cose «divine» (*Repubblica*, 500 C, 611 E; *Politico*, 269 D, ecc.), che il suo fine è il «farsi simili a Dio» (*Repubblica*, 500 C, 613 B; *Timeo*, 90 D; *Teeteto*, 176 B; *Leggi*, 716 C), e che, di conseguenza, anche il filosofo si è meritato l'appellativo di «divino» (*Repubblica*, 500 D 1; *Sofista*, 216 B 9 - C 2), in quanto è «caro a Dio» (*Timeo*, 53 D 7; cfr. anche *Simpósio*, 212 A 6). Da un pensatore che presenta un tale atteggiamento di fondo nei confronti del proprio oggetto e del proprio operare, non dobbiamo aspettarci che egli, rispetto a una svalutazione ingiustificata, dia a vedere un'indifferenza simile a quella che gli attuali soste-

vinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma, Milano, Vita e Pensiero, 1989², pp. 190-216; (d'ora in poi questo libro verrà citato come *PSF*).

nitore del pensiero deteologizzato si trovano, volenti o nolenti, costretti a documentare.

Questa doppia responsabilità verso gli oggetti cui si rivolge la serietà del filosofo e verso l'anima del partner del dialogo, che egli vuole condurre alla «vera filosofia», esige dal filosofo, nei confronti delle carenze di principio della scrittura, proprio quell'atteggiamento che si poteva già dedurre dal comportamento tenuto da Socrate parlando con il giovane Carmide: là dove viene a mancare la necessaria preparazione, risulta senza scopo anche la trasmissione del «farmaco». Ma, poiché la scrittura può cadere in qualsiasi momento anche in mani inadatte (*Fedro*, 275 E), si impone al filosofo l'obbligo di limitare, nello scrivere, il contenuto di ciò che viene trasmesso.

A questo punto, dovrebbe essere divenuta più chiara la differenza fra esoterica e segretezza¹¹. La segretezza sa sempre di tutela antidemocratica della massa degli incolti, e questo è il motivo per cui il sospetto di segretezza suscita nella nostra epoca delle reazioni così emozionalmente intense. Se però l'esoterico non tiene in serbo le conoscenze di cui dispone perché mosso da egoismo di casta o da interessi di potere, bensì da una responsabi-

¹¹ Su questa distinzione, si troveranno notizie più particolareggiate in *PSF*, pp. 484-488.

lità pedagogica e rivolta ai contenuti, allora si dovrà poter pretendere che la polemica non pertinente contro il nuovo paradigma, risultante dalla confusione fra esoterica e segretezza, venga finalmente archiviata.

Un motivo che rende ulteriormente difficile ai sostenitori del vecchio paradigma l'abbandono di questo espediente demagogico, è costituito dal fatto che, se vorranno fare ciò, in futuro essi dovranno anche rinunciare al sostegno di un pensatore davvero insigne come G.W.F. Hegel. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, questi intese mostrare come l'atteggiamento esoterico sia inconciliabile con quello filosofico¹². Perché, è pur vero che l'uomo dispone di oggetti che può dare ad altri o serbare per sé, ma del tutto diverso è il comportamento che egli tiene nei confronti dei propri pensieri: «è, al contrario, l'idea filosofica a possedere l'uomo»; i filosofi, qualora vogliono esprimersi filosoficamente, devono «regolarsi secondo le proprie idee», e non possono, di conseguenza, «tenersele in tasca».

Tutto ciò suona indubbiamente molto vero e convincente, ma viene relativizzato da quanto Hegel stesso aggiunge subito dopo, al-

¹² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Band 19, Frankfurt am Main 1975, pp. 21 s.

lorché ammette che il filosofo può «parlare con alcuni anche esteriormente». Hegel non ha cercato di mostrare che questo «parlare esteriormente» fosse estraneo a Platone; tantomeno egli si domandò chi potessero essere quegli «alcuni» con i quali egli, in quanto filosofo, avrebbe voluto esprimersi «esteriormente». E, per quanto concerne il fatto che Hegel assicuri come in questo parlare «estriore» l'idea sia tuttavia «sempre contenuta», la domanda decisiva da porsi sarebbe certo in quale misura e con quale esplicitezza venga espressa l'idea del filosofo in questa forma di comunicazione.

A Hegel — come pure agli studiosi di Platone venuti dopo di lui — è palesemente sfuggito il fatto che a queste domande è possibile rispondere partendo dai dialoghi di Platone. Un esempio particolarmente chiaro è offerto dall'*Eutidemo*: qui Socrate dispone evidentemente della teoria platonica dell'anamnesi e del concetto di dialettica, ma tuttavia si astiene dall'esplicitarli e dal chiamarli con il loro nome nel corso dell'argomentazione. Al tempo stesso, egli incita i suoi interlocutori, gli eristi Eutidemo e Dionisodoro, a svelare finalmente le «cose serie» (*σπουδαία*) con cui potrebbero superare il loro «gioco» (*παιδιά*). Contrariamente a Socrate, gli eristi non hanno, come è ovvio, alcun sapere che rimane sullo sfondo, alcuna teoria fondata

più in profondità a cui poter ricorrere. L'azione del dialogo mostra distintamente che Eutidemo e Dionisodoro vanno annoverati fra quegli «alcuni» coi quali il filosofo Socrate deve parlare «esteriormente», poiché essi non sarebbero assolutamente pronti a ricevere la comunicazione delle cose che risultano per lui essenziali. Risulta anche chiaro in che modo il «parlare esteriore» di Socrate contenga tuttavia la sua idea: il modo è solo questo, e cioè che può riconoscerla soltanto colui cui essa sia già nota per altra via. Detto altrimenti: se l'*Eutidemo* fosse l'unica opera di Platone che possediamo, non avremmo alcuna possibilità di ricostruire la sua teoria dell'anamnesi e il suo concetto di dialettica¹³.

Aveva dunque ragione Hegel ad assicurare che anche nel parlare «esteriore» del filosofo «è sempre contenuta l'Idea», solo che egli ha tratto da ciò l'errata conclusione che per il filosofo non si debba poter parlare di riserbo esoterico. In verità, l'*Eutidemo* sembra scritto proprio al fine di mostrare Socrate come l'esoterico in azione. In forme via via differenti (a volte un po' meno chiaramente) questo è quanto ci mostrano anche tutti gli altri dialoghi: la comunicazione filosofica viene spinta

¹³ Sull'interpretazione dell'*Eutidemo* alla luce della critica della scrittura, cfr. *PSF*, pp. 101-120.

solo fin dove essa risulti commisurata alle capacità ricettive dell'interlocutore.

L'altro concetto che suscita al giorno d'oggi un dissenso vivace e carico di emozionalità è quello di sistema. Esso ha senza dubbio più a che fare con la moderna storia della filosofia che con Platone. Il concetto di «sistema» che sta alla base dei grossi progetti sistematici della filosofia moderna fino all'Idealismo tedesco, viene respinto nell'età post-hegeliana con ottime ragioni. Da questo fatto, però, non devono derivare conseguenze di nessun tipo riguardo al giudizio da emettere sulla posizione platonica, come è stato messo in evidenza già un quarto di secolo fa da Klaus Oehler¹⁴: non si tratta qui del concetto filosofico di sistema tipico dell'epoca moderna, ma della concezione al confronto del tutto innocente, secondo cui i differenti aspetti e i risultati parziali di una certa posizione esigono di non restare fra loro incoerenti o addirittura in reciproca contraddizione. Che, intesa in questo senso, la *Repubblica* costituisca un progetto unitario, nel quale la dottrina dell'anima, la teoria dello stato e l'etica vengono sviluppate a partire da

¹⁴ K. OEHLER, *Der entmythologisierte Platon*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 19 (1965), pp. 393-420 (ristampato in: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, hrsg. von H.J. Wippern, Darmstadt 1972, pp. 95-129, di cui le pp. 119-122 trattano del concetto di sistema).

una concezione unitaria - quella cioè di un'unità da realizzarsi a partire da parti costitutivamente differenziantesi - è un fatto che nessun esperto penserà di contestare. Al di sopra dell'intero progetto di quest'opera sta la relazione con l'Idea del Bene. E l'unità «sistemica» che andrebbe applicata al complesso dei dialoghi e alle dottrine non scritte, non è altro che questa unità, non certo priva di sistematicità, della *Repubblica*.

Dal fatto che la filosofia di Platone non sia asistemica, o perlomeno antisistemica, non si deve certo concludere che Platone, nell'ambito proprio delle dottrine non scritte intorno ai principi, fosse meno aperto a ripensamenti, obiezioni e nuove prospettive di quanto non lo fosse nei dialoghi. È certo un pregiudizio troppo semplicistico il ritenere che la malleabilità spirituale e la disponibilità alla messa in discussione vadano subito perse nel momento stesso in cui un pensatore cerchi un legame unificante fra i diversi metodi e ambiti della filosofia. La filosofia orale di Platone non dà assolutamente luogo a un sistema «chiuso», qualora si voglia intendere con esso l'inclinazione a escludere in modo definitivo la critica e la presa in considerazione di nuovi aspetti. Non abbiamo certo bisogno di temere che un Platone interessato a raggiungere un'unità sistemica sia diventato per questo «dogmatico». Purtroppo, si è

frainteso in tal senso il riferimento di Aristotele agli ἄγραφα δόγματα di Platone (*Fisica*, 209 B 15). Pertanto, non è sicuramente superfluo ricordare il fatto che il termine greco δόγμα non ha il significato della parola «dogma» così come noi la usiamo, ma significa semplicemente «opinione, convinzione». Aristotele, nella *Fisica*, si riferisce a «opinioni non scritte» di Platone, non a «dogmi» di un sistema supposto come rigido. Se non si fosse verificato questo fraintendimento linguistico, diffuso ma primitivo, fra ἄγραφα δόγματα e «dogmi non scritti», certo non si sarebbe neppure protratta così a lungo la resistenza irrazionale verso il nuovo paradigma.

Fra i massicci pregiudizi che la nostra epoca ha nutrito contro l'interpretazione esoterica di Platone, va ricordata da ultimo anche la convinzione che la scrittura risulti ultimamente superiore alla comunicazione orale, in virtù della sua chiarezza, della sua precisione e della sua stabilità. Non è il caso di diffondersi ulteriormente su questo punto: chiunque abbia compreso anche solo in minima parte la critica della scrittura, riconoscerà che Platone non condivide questa convinzione dell'età moderna. Quello che importa è questo: avere definitivamente chiaro il fatto che Platone pensava a questo riguardo in modo fundamentalmente diverso rispetto agli ultimi tre secoli a partire dall'Illumini-

simo. Solo quando si sia pronti a riconoscere tale differenza, ci si troverà in grado di comprendere le dichiarazioni contenute nei dialoghi intorno alla loro limitazione tematica, e di valutare così in modo appropriato la tradizione platonica indiretta offertaci da Aristotele, da Teofrasto e da altre fonti.

Dopo aver menzionato i pregiudizi principali contro una nuova interpretazione di Platone, è ormai tempo di domandarci che cosa intendessero essere i dialoghi platonici secondo la volontà del loro autore.

Il dialogo platonico quale «immagine» del filosofare orale

Nella critica della scrittura, Platone parla del discorso vivo e animato del sapiente, di cui il discorso scritto va definito come un'immagine (εἰδωλον) (Fedro, 276 A 8-9). Non si può nutrire alcun dubbio sul tipo di discorso scritto cui si intende qui alludere: il «sapiente» non è per Platone l'esperto in questo o quell'ambito, ma esclusivamente colui che possiede il «sapere» intorno al giusto, al bello e al buono (276 c 3) e che sa impiegare l'«arte della dialettica» (276 E 5-6), dunque il filosofo delle Idee o «dialettico» (cfr. 266 c 1). Il suo discorso viene scritto «col sapere nell'anima dell'allievo», ed è in grado «di portare soccorso a se medesimo», in quanto è in grado di

«parlare e di tacere con chi occorre [parlare e tacere]» (*Fedro*, 276 A 5-8). Di questo tipo di discorso vivo, Platone conosce dunque delle «immagini» scritte: è chiaro che qui egli parla principalmente dei propri dialoghi, come del resto risulta chiaro anche dalla breve allusione specifica che fa al proprio capolavoro, la *Repubblica*, allorché afferma che il sapiente attua il suo «gioco» scritto raccontando «storie sulla giustizia» e su concetti affini (276 E 2-3)¹⁵.

Dobbiamo pertanto intendere i dialoghi come immagini (εἰδῶλα) del filosofare nell'oralità. Questo pensiero riveste grande importanza ai fini dell'ermeneutica dell'opera platonica scritta. Dobbiamo ora chiederci che genere di attività filosofica orale venga in essi raffigurata.

Come prima cosa, salta all'occhio che sussiste sempre un grande dislivello fra lo stadio intellettuale del conduttore del dialogo e quello dei suoi interlocutori. Si tratta dunque, in sostanza, di dialoghi ineguali. A questo riguardo, non ha alcuna importanza che gli interlocutori siano ragazzi o giovani inesperti come nel *Lisia* e nel *Carmide*, o che siano in-

¹⁵ Il fatto che in questa formulazione (δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα) sia presente un richiamo a *Repubblica* 501 E (cfr. 376 D), è stato riconosciuto per primo da W. LUTHER, *Die Schwäche des geschriebenen Logos*, in «Gymnasium», 68 (1961), pp. 536 s.

vece dei corifei della vita spirituale greca, come nel *Protagora* e nel *Gorgia*: «Socrate» riesce sempre a confonderli senza speranza (come nei dialoghi aporetici), oppure a confutarli senza tregua (come nei dialoghi battaglieri della maturità), o ancora a condurli dove vuole lui (come nel *Fedone* e nella *Repubblica*). Anche nei dialoghi tardi, che fanno indossare a figure diverse da «Socrate» i panni del conduttore del dialogo, non c'è nulla di cambiato.

Malgrado le notevoli differenze che sussistono all'interno dell'opera platonica rispetto al grado della riflessione, al tono del discorrere e alla qualità letteraria delle singole opere, c'è un elemento che rimane sempre costante: la concezione di fondo dei personaggi. Sempre, una delle figure del dialogo ha un ampio vantaggio rispetto alle altre; in modo del tutto naturale, finisce con lo spettarle la conduzione del dialogo, anche se altri se n'erano assunti in un primo tempo di prepotenza l'iniziativa. Questa figura che conduce il dialogo, se la vede, solitamente, solo con un partner per volta, cui, com'è ovvio, può subentrarne un altro, il quale a sua volta diventa poi per un buon tratto l'unico interlocutore del personaggio che conduce. Quest'ultimo, poi, conduce il proprio partner in ambiti a lui del tutto nuovi.

Non è certo un caso che questa costella-

zione di personaggi sempre ricorrente corrisponda in pieno alla situazione che viene presupposta nella critica dello scritto. Qui si parla di un «sapiente», il quale possiede l'arte della dialettica; a lui viene contrapposto un «discente» (276 A 5). Bisogna ammettere che i partner dei vari dialoghi non sempre sono pronti a imparare da «Socrate», e alcuni non si ritengono assolutamente dei discepoli, ma piuttosto degli avversari superiori; tuttavia, siccome, che lo vogliano o no, essi devono sempre imparare qualcosa da Socrate, a tutti loro è applicabile la definizione di «discenti». Rispetto a loro, Socrate è il «sapiente», e il fatto che egli continui a far riferimento al proprio «non-sapere» (cfr. ad es. *Fedro*, 235 C, 262 D), non costituisce assolutamente un'obiezione a questo fatto: perché il non-sapere socratico non è una mancanza di conoscenza e un'ignoranza, ma piuttosto la rinuncia a delle giustificazioni di natura intramondana ed empirica, congiunta alla penetrazione di fondo della differenza ontologica che sussiste fra mondo delle Idee e mondo delle apparenze.

A questo si aggiunge il fatto che Socrate, tutte le volte che mette in gioco il suo «non-sapere», introduce al tempo stesso nel discorso anche un nuovo sapere positivo, che egli afferma di aver ricevuto da fonti esterne: così, il suo discorso ispirato sull'eros non è

dovuto a se stesso ma a Pan, alle Ninfe che abitano le rive dell'Ilisso e ai «profeti delle Muse», le cicale che cantano nei platani (*Fedro*, 262 D e 263 D). Ma, soprattutto, Socrate è sempre e inequivocabilmente colui che padroneggia l'arte del condurre il dialogo e che scrive i suoi discorsi direttamente «nelle anime dei discenti». Non può sussistere dubbio alcuno sul fatto che le parole sul «sapiente» e sul suo discorso vivo, dalle quali siamo partiti, vennero formulate tenendo presente il ruolo di Socrate nel *Fedro* e negli altri dialoghi.

I «discenti» sono, ovviamente, molto diversi per quanto concerne la loro prontezza ad imparare e la loro attitudine alla filosofia. Così Callicle, nel *Gorgia*, viene rappresentato come un uomo che le bramosie sfrenate trattengono dall'accettare le cognizioni etiche di Socrate. Ione, Ippia e Eutifrone appaiono nei dialoghi che portano il loro nome come dei personaggi cui la vanità e l'illusione del sapere impediscono di fare progressi nell'uso dei concetti filosofici. Tutte queste figure vengono tratteggiate una per una con estrema vivacità, in virtù di una grande arte della caratterizzazione letteraria. Platone ci lascia percepire come i loro condizionamenti personali costituiscano un fattore essenziale agli effetti del processo conoscitivo che Socrate vorrebbe avviare. Socrate può ben dare

continuamente degli spunti, ma questi non possono essere portati più innanzi di quanto l'inclinazione e il grado di conoscenza del partner non lo permettano. Pertanto, la conclusione della discussione non è mai determinata dalla cosa stessa che è a tema — la quale richiederebbe piuttosto di venire ancora ulteriormente trattata —, ma dai limiti che sono insiti negli stessi partecipanti al dialogo. Questo vale anche e a maggior ragione nel caso in cui i partner risultino dotati di un atteggiamento positivo verso l'oggetto della filosofia e di una certa capacità a porre domande critiche e ad afferrare le distinzioni concettualmente complesse, come accade nel *Fedro* e nella *Repubblica*. Anche questi dialoghi, come tutte le opere di Platone (con pochissime eccezioni), hanno i loro passi d'omissione, vale a dire passi nei quali si afferma esplicitamente che, anche se la spiegazione non è ancor giunta al termine impostole dall'oggetto, tuttavia non è opportuno farla procedere oltre in questo momento e in questa sede.

I passi d'omissione del capolavoro di Platone sono di una chiarezza esemplare¹⁶. L'intera azione della *Repubblica* ci si offre come

¹⁶ Un'analisi più precisa dell'azione, della costruzione e dei passi d'omissione della *Repubblica* è stata da me condotta in *PSF*, pp. 354-415.

un tentativo di trattenerne il filosofo da parte di un gruppo di non filosofi, i quali premono ripetutamente su di lui perché li renda partecipi delle sue convinzioni. Socrate si mostra accondiscendente a queste pressioni, ma solo fino a un certo punto. Già al principio dell'esposizione della teoria della tripartizione dell'anima nel quarto libro, egli dichiara ai suoi interlocutori che i metodi qui impiegati non risultano adeguati a trattare con la dovuta precisione le domande poste sul tappeto; questo sarebbe il compito di un «cammino più lungo» (435 c-d). I partner del dialogo sono disposti a rinunciare a questo cammino più lungo, e ad accontentarsi di un'indagine meno approfondita. E di questa rinuncia Socrate li rammenta nel libro vi, prima di iniziare a parlare dell'Idea del Bene (504 b). Le esplicazioni di Socrate intorno a questo punto supremo della filosofia platonica possono avere inizio solo dopo che la rinuncia al cammino più lungo viene formalmente ripetuta anche per il nuovo tema (506 d 2-6), e a tutti risulta chiaro che qui non va cercata una definizione dell'essenza dell'Idea del Bene, non perché ciò sia in linea di principio impossibile, ma perché questo compito sarebbe troppo grande per «la via attualmente intrapresa» (506 d 8 - e 3). Invece di definire l'essenza dell'Idea del Bene, Socrate ci offre tre immagini e, dopo la prima di esse, egli torna

subito a ribadire che sta tralasciando gran parte di ciò che pertiene all'oggetto, limitandosi a produrre solo ciò che può essere comunicato «al momento attuale» (509 c 5-10). Il significato di tale limitazione era già risultato del tutto chiaro dalle limitazioni precedenti (435 c-D, 504 B, 506 D-E), ma viene spiegato ancora una volta da Platone in maniera quasi superflua nel libro VII. Qui Glaucone esige da Socrate uno schizzo dei generi e dei percorsi della dialettica, al che Socrate gli assicura di essere, per quanto lo riguarda, ben pronto a ciò, ma che sarebbe lui, Glaucone, a non essere più in condizione di seguire un tale ragionamento (533 A 1), ragione per cui se ne deve fare a meno. Da ultimo, nel libro X, viene rammentata ancora una volta l'insufficienza della teoria dell'anima posta alla base del progetto dello stato: solo un'indagine futura, che si dovrebbe orientare alla «filosofia» dell'anima e alla sua parentela col divino e con l'eterno potrebbe svelare la sua «antica natura», cioè la sua vera essenza (611 B - 612 A). Ciò che è stato detto fino a questo momento sull'anima, viene espressamente dichiarato come vero, ma corrisponde pur sempre solo allo stato attuale della ricerca (611 c 6-7); quest'ultimo, poi, non è sufficiente, e deve venir completato e superato dall'indagine futura.

Alla luce della chiarezza esemplare che caratterizza i passi d'omissione della *Repubblica*,

vanno considerati anche i passi corrispondenti contenuti negli altri dialoghi¹⁷. I passi d'omissione non smentiscono i dialoghi: mai essi ne dichiarano il contenuto come falso, anzi, ne affermano espressamente l'esattezza, limitatamente al livello che ciascun dialogo si è prefisso. Essi, però, affermano anche che quanto viene presentato nel dialogo (scritto) non è tutto quello che compete alla cosa di cui si tratta, e che sono necessarie ricerche ulteriori, che attingano ancor più in profondità. La limitazione volontaria della comunicazione filosofica operata dal conduttore del dialogo scaturisce dalla considerazione delle capacità di comprensione proprie dell'interlocutore.

I dialoghi rappresentano dunque tutti senza eccezione il filosofare in modo esoterico: un filosofo esperto, che rappresenta il tipo del dialettico, comunica ad un partner decisamente meno progredito esclusivamente ciò che «al momento» (ἐν τῷ παρόντι) risulta per lui buono.

Si dà soltanto un'eccezione alla regola per cui i dialoghi platonici sono dialoghi fra personaggi di impari livello, e perfino questa ec-

¹⁷ Mi vedo qui costretto a rinunciare a presentare questi passi uno per uno; essi possono essere adeguatamente compresi solo in un'analisi dell'azione e della costruzione del dialogo in questione. Per i dialoghi della giovinezza e della maturità, rimando a *PSF*.

cezione, se osservata attentamente, si rivela essere solo apparente. I partecipanti del Timeo e del Crizia vengono palesemente raffigurati come filosofi di pari rango; uno dopo l'altro, essi devono offrire spiegazioni sugli ambiti dello stato, della natura e della storia, che da parte loro vengono intese chiaramente come spiegazioni di egual peso. Ma chi si aspettasse che in questo convegno di quattro filosofi (o dialettici) le questioni più profonde della filosofia platonica ricevessero una trattazione priva di limiti contenutistici, andrebbe incontro nella lettura a una grossa delusione: in primo luogo, fra questi filosofi non avviene alcun dialogo – è invece uno di loro, nel primo caso Timeo, nel secondo Crizia, a esporre il proprio sapere in un monologo dal sapore di conferenza – e, secondariamente, anche il Timeo contiene dei chiari passi d'omissione (28 c, 48 c, 53 D). È ovvio che essi, in questo caso, non possono venire attribuiti alla scarsa preparazione filosofica dei convenuti; Timeo ricorre allora alla formulazione secondo cui l'essenza del demiurgo non potrebbe venire partecipata da «tutti» (28 c 4-5) – col che risulta infranto l'espedito drammaturgico della comunicazione limitata a tre filosofi molto progrediti: con «tutti» si devono piuttosto intendere tutti i lettori potenziali, altrimenti la formulazione sarebbe priva di senso.

Dunque, nell'unico caso in cui Platone non ci presenta un dialogo fra impari «esotericamente» costruito, vale a dire strettamente indirizzato alle esigenze di colui cui ci si rivolge, ci troviamo dinnanzi a una messaggio per iscritto del monologo di un «sapiente» dall'esito egualmente esoterico, nella quale, parimenti, si verifica una limitazione della comunicazione filosofica. Si parla di principi «ancor più elevati» - «più elevati» di quelli che si danno qui in forma scritta - che «il Dio conosce e, fra gli uomini, colui che a Dio è caro» (53 D 6-7). Il sapere che il filosofo ha dei principi è dunque, in certo qual modo, un sapere «divino» (nella misura in cui l'uomo partecipa a qualcosa che spetta al Dio). Un tale sapere è talmente prezioso e ricco di presupposti, che non può venir abbandonato all'incomprensione della massa insufficientemente preparata: ecco perché esso non è comunicabile «a tutti» (εἰς πάντας, 28 C 4).

Il «soccorso al logos» nella critica della scrittura e nei dialoghi

L'autentico concetto chiave della critica della scrittura è, come già accennato, quello di «soccorso»: costituisce una mancanza essenziale della scrittura il fatto che essa non sia in grado di «portare soccorso» a se medesima in caso di attacco, rimanendo invece

sempre affidata al «soccorso» dell'autore, ed è una caratteristica del dialettico l'essere in grado di piantare nell'«anima adatta» dei logoi che siano capaci di aiutare se medesimi e chi li possiede (*Fedro*, 275 E, 276 E - 277 A); ma non certo tutti gli autori di discorsi scritti sono in grado di «soccorrere» oralmente i propri scritti, dimostrandone in tal modo l'«inferiorità», anzi, solo il dialettico se ne mostra capace: altri tipi di autori non dispongono di «cose di maggior valore» (τιμιώτερα) rispetto a quelle che sono riusciti a stendere faticosamente sulla carta rigirandole di qua e di là (*Fedro*, 278 C 4 - E 2).

Quando siamo pronti a interpretare i dialoghi come «immagini» dei discorsi vivi del «sapiente», e quando il «soccorso» al proprio logos diventa il segno di riconoscimento del «sapiente», allora possiamo anche aspettarci di vedere il compimento di un tale «soccorso» «raffigurato» nei dialoghi.

Proprio qui la critica della scrittura dà prova d'essere la traccia autentica che ci conduce alla comprensione dei dialoghi. E davvero i dialoghi sono pieni di esempi di «soccorso» filosofico. Da un lato, il significato di tale «soccorso» si lascia afferrare adeguatamente solo a patto di avere alle spalle la critica della scrittura, dall'altro gli esempi concreti contribuiscono, da parte loro, a far comprendere con maggior precisione il si-

gnificato delle affermazioni contenute nella critica della scrittura. Attraverso questa reciproca chiarificazione risulta possibile descrivere in modo più preciso la struttura del dialogo platonico e capire meglio il fine che esso si propone.

Nel *Fedone*, Simmia e Cebete formulano delle argomentazioni di peso contro la tesi dell'immortalità dell'anima sostenuta da Socrate (85 E - 88 B); fra gli ascoltatori del racconto di Fedone sorge la domanda di come Socrate abbia potuto difendere il suo logos (88 E 2). Il seguito del racconto mostra che Socrate - contrariamente a quanto forse si aspetterebbero i lettori moderni - non si accinge a ripetere ancora una volta, magari con parole più chiare e migliori, l'argomento già prodotto; egli riparte invece da capo, introduce nel discorso una teoria filosofica nuova, finora inutilizzata, cioè la teoria delle Idee, e torna quindi a considerare il problema dell'immortalità dell'anima servendosi di questa ampia teoria, risolvendolo in un modo tale per cui i due scettici ammettono di non poter opporre nulla alla sua argomentazione (107 A 2-9).

Partendo dalla critica della scrittura possiamo stabilire che, nel caso in questione, la teoria delle Idee e il suo impiego argomentativo alla questione dell'immortalità dell'anima rappresentano quelle « cose di maggior

valore» (τιμιώτερα) alle quali il filosofo deve saper ricorrere nel soccorso orale che presta al proprio logos. Effettivamente, la teoria delle Idee è qualcosa di filosoficamente molto più avanzato degli argomenti abbastanza semplici che vengono usati nella prima parte del dialogo. In secondo luogo, va rilevato che la teoria delle Idee non viene sviluppata *ad hoc* in modo improvvisato per eliminare le difficoltà appena sorte. Socrate ne dispone invece già da tempo – infatti egli attinge molto indietro nella sua biografia intellettuale per spiegare per quale via sia giunto alla dottrina delle Idee (96 A ss.). Questo significa che gli argomenti decisivi che alla fine convincono Simmia e Cebete, erano a disposizione di Socrate fin dall'inizio del dialogo; tuttavia, egli ha tirato fuori questi τιμιώτερα solo nel momento in cui un attacco alla sua tesi ha reso necessario un aiuto ed egli si è convinto che i due giovani scettici sono dei destinatari adatti alla comunicazione di questa teoria significativa e difficile. Il «soccorso» al logos era quindi già presente prima che se ne presentasse la necessità. Questo corrisponde in pieno alla critica della scrittura, nella quale, al passo 278 c. 5, si dichiara che il filosofo, già nel momento in cui mette per iscritto un logos, deve essere capace di venirgli in soccorso mediante un altro logos, questa volta orale (cfr. λέγων

αὐτός, 278 c 6), che faccia sembrare il precedente insignificante. È in questo senso che Socrate supera le prove addotte precedentemente con la prova tratta dalla teoria delle Idee, della quale egli disponeva fin dal principio.

Similmente chiara risulta la situazione che ci si presenta nel secondo libro della *Repubblica*. Nel primo libro, Socrate aveva difeso con successo la giustizia contro Trasimaco; il secondo libro ha inizio con i rinnovati attacchi mossi alla giustizia da parte di Glaucone e Adimanto (358 E - 367 E). Tutti si aspettano ormai che Socrate «venga in aiuto» alla giustizia – e naturalmente anche al primo logos pronunciato in suo favore (368 c) –, ed egli si decide effettivamente a fare ciò. Come già nel *Fedone*, neppure qui il soccorso consiste in una riformulazione degli argomenti precedenti cui si siano apportati dei miglioramenti; anche in questo caso, Socrate fa ricorso a teorie nuove, che sembrano condurre in tutt'altra direzione: egli sviluppa una teoria dello stato, parla della tripartizione dell'anima, cita il principio di non-contraddizione, introduce alla teoria delle Idee e chiarifica l'Idea del Bene servendosi di tre immagini. Non saremo in errore considerando tutta questa dovizia di pensiero come «cose di maggior valore» rispetto al primo logos in favore della giusti-

zia. Il «soccorso al logos» platonico si attua palesemente mediante il ricorso a concetti e teoremi che portano più vicino ai principi, soprattutto al principio del Bene. In virtù della loro vicinanza al Bene, tali principi e teoremi si chiamano τιμιώτερα, in quanto rango e valore (τιμή e πρεσβεία) provengono, ultimamente, dal Bene stesso (cfr. *Repubblica*, 509 A 5, B 9).

Infine, il fatto che, per portare «soccorso» filosofico, occorra passare al di là del logos originario che necessita di aiuto, e ciò viene detto anche espressamente nel decimo libro delle *Leggi*: in questo caso, è la legge sull'empietà (ἀσέβεια) ad aver bisogno d'aiuto, ma per far ciò è necessario «muovere al di là della legge» (νομοθεσίας ἔκτος βάλειν, *Leggi*, 891 D 7-8). Il soccorso decisivo alla legge proviene poi dalla possibilità di provare che gli dèi si occupano del mondo, e questo, a sua volta, necessita del ricorso a una teoria cosmologica dell'anima universale. È tipico il fatto che il «soccorso» sia già presente, prima ancora che il logos da difendersi venga anche solo assalito: infatti, il conduttore del dialogo sviluppa la propria difesa della legge sull'empietà come risposta a una critica che potrebbe in futuro essere mossa da parte atea. Egli formula dunque la legge sull'empietà come ἔχων βοήθειν (*Fedro*, 278 C 5), come uno che è cioè già fin d'ora in

grado di «soccorrere». Egli metterà ora per iscritto soltanto la legge stessa, mentre la difesa verrà tenuta pronta solo per l'eventualità di un attacco, e certo anche nel caso in cui coloro ai quali ci si rivolge risultino adatti a comprendere adeguatamente la sua esposizione.

Da questi tre esempi, il senso platonico dell'espressione «porgere soccorso al logos» dovrebbe essere emerso con chiarezza. Il «soccorso» inteso da Platone non deve essere scambiato con la comune difesa che anche qualsiasi conferenziere e qualsiasi autore del giorno d'oggi devono essere in grado di produrre: dopo una conferenza, o dopo la pubblicazione di un libro, bisogna fare i conti con la critica, alla quale chi viene criticato si opporrà esponendo ancora una volta i pensieri espressi nella sua relazione o nel suo libro, cercando di formularli in modo possibilmente più chiaro e assicurandoli contro eventuali fraintendimenti. In ogni caso, comunque, la difesa si mantiene entro l'ambito concettuale e il livello intellettuale raggiunti dall'esposizione originaria. L'essenza del soccorso platonico, al contrario, consiste nel *trascendere* il logos originario, il che equivale al tempo stesso a ricondurlo alle sue premesse e ai suoi principi.

Esempi di tale «soccorso» si possono tro-

vare quasi in tutti i dialoghi. In ogni caso, non è detto che si debba trovare sempre la parola «soccorrere»; Platone dispone invece di non poche espressioni sinonime per indicare sempre l'identica situazione di soccorso. Inoltre, va considerato il fatto che il «soccorso» va sempre incontro a fallimento qualora venga indotto ad assumersene l'onere un altro partecipante al dialogo che non sia il conduttore del dialogo; ecco perché né Ippia, né Gorgia, né Protagora sono capaci di soccorrere il proprio logos nei dialoghi che portano il loro nome; col che forniscono la prova di non essere filosofi nel modo inteso da Platone. Anche in questo senso, dunque, i dialoghi rendono chiaro ciò che si intende nella critica della scrittura: infatti, l'assicurazione che soltanto il filosofo sia in grado di venire in soccorso al proprio logos risulta in un primo tempo difficilmente accettabile, ed è stata fraintesa come se Platone avesse voluto dire che chiunque sia in grado di difendere il proprio scritto in un modo qualsiasi, sia perciostesso già filosofo. Al contrario, i dialoghi mostrano che qui si ha in mente una modalità di «soccorso» del tutto particolare, che, effettivamente, risulta accessibile esclusivamente al «filosofo», nel senso in cui lo intendono la filosofia platonica delle Idee e la dialettica.

L'onnipresente situazione di soccorso caratterizza la struttura di base di tutti i dialoghi: si tratta sempre di sottoporre il logos a un test, in modo da vedere se esso sia in grado di fornire o meno una fondazione filosofica, se le basi su cui poggia siano o no in grado di sostenerlo. La situazione di soccorso predispone l'avvio del movimento ascensivo che contraddistingue i dialoghi. Tale movimento ascensivo trova certo sempre una conclusione chiara: in nessun dialogo Platone fa il tentativo di mettere a nudo i fondamenti ultimi della spiegazione; l'ascesa ai principi viene indicata come compito, ma non viene svolta in nessuna delle opere scritte.

Ora, però, noi nei dialoghi leggiamo che il filosofo deve essere per principio in grado di «soccorrere» oralmente i propri scritti. A fronte del risultato che i dialoghi ci offrono, questo può significare solamente che la filosofia orale di Platone superava le sue opere scritte allo stesso modo in cui nei dialoghi i logoi «di soccorso» superano quelli che necessitano di soccorso, facendo cioè ricorso a concetti e teoremi fino ad ora non utilizzati, i quali risultano atti a condurre il pensiero al coglimento dei principi.

I passi d'omissione hanno poi la funzione di indicare di volta in volta il passo in cui il «soccorso» orale avrebbe dovuto suben-

trare a favore del dialogo scritto in questione e, al tempo stesso, di indicare la direzione in cui dovrebbe procedere l'argomentazione «di soccorso». Platone ha, fra l'altro, anche la possibilità di «riprodurre» il «soccorso» a un certo dialogo anche in un dialogo successivo; in questo senso, la teoria dell'anima e della virtù esposte nella *Repubblica* vanno intese come «soccorso» e fondazione dei primi dialoghi sul tema della virtù. Il vantaggio programmatico di cui gode l'oralità, non viene danneggiato da tali stesure scritte di un particolare «soccorso», in quanto anche il dialogo «di soccorso» rimanda a sua volta alla necessità di un ulteriore soccorso orale. Non sussiste alcuna contraddizione fra l'idea platonica di un uso filosofico della scrittura che troviamo nel *Fedro* e la prassi personale da lui esercitata come autore: nessun dialogo mostra di esplicitare i fondamenti ultimativi delle discussioni in esso contenute, tutti rimandano senza ambiguità al di là di se stessi.

Se noi dunque orientiamo la nostra comprensione del «soccorso al logos» ai dialoghi stessi, questo concetto chiave della critica della scrittura ci porta a riconoscere che il significato della filosofia non scritta per Platone risulta saldamente ancorato alla sua opera scritta, e che non deve quindi ve-

nire dedotto in prima istanza dalle testimonianze di Aristotele e di altri autori.

Dal vecchio paradigma al nuovo

Possiamo ormai rivolgerci nuovamente alla teoria del dialogo platonico inaugurata da Friedrich Schleiermacher¹⁸. Dopo aver visto che il rimando al non scritto non solo risulta centrale nella critica della scrittura, ma può anche essere derivato dalla struttura del dialogo stesso, possiamo valutare con chiarezza ancora maggiore quale grave fraintendimento sia stato il volersi servire della comunicazione indiretta contro la filosofia orale. Certo che in Platone c'è una comunicazione indiretta, cioè un parlare per allusioni e rimandi, il cui significato dev'essere decifrato dal lettore in un lavoro mentale personale. Tuttavia, vedere nell'impiego delle allusioni il carattere specifico del rapporto filosofico con la scrittura, non significa solo fraintendere la critica della scrittura, ma anche la stessa comunicazione indiretta.

¹⁸ Per un confronto dettagliato non soltanto con l'«Introduzione» dello Schleiermacher (cfr. nota 7), ma anche e soprattutto con le varianti e gli ulteriori sviluppi dell'impostazione schleiermacheriana nel xx secolo, cfr. *PSF*, pp. 423-462 (Appendice I: «La teoria moderna della forma del dialogo»).

In primo luogo, occorre rilevare che lo stimolare il coinvolgimento intellettuale del lettore mediante una modalità espressiva cifrata e delle allusioni nascoste non costituisce in alcun modo una specificità dell'autore filosofico, ma è invece largamente diffuso nella letteratura greca a partire almeno da Pindaro e da Teognide, e si riscontra anche in Isocrate, contemporaneo di Platone e non certo filosofo. Era pertanto un'impresa mal concepita fin dall'inizio quella tentata dalla teoria postschleiermacheriana del dialogo, che cercava di escludere i dialoghi dalla critica della scrittura, adducendo come pretesto che questa forma sia *l'unica* a non presentare le carenze delle altre forme dello scrivere: il dialogo non continuerebbe a dire sempre la stessa cosa, poiché esso libererebbe a ogni nuova lettura nuovi strati di significato dei molti contenuti nella comunicazione indiretta; il dialogo potrebbe cercarsi da sé i suoi lettori, in quanto esso non verrebbe compreso dai lettori inadatti, e pertanto con questi «tace», mentre con quelli adatti «parla»; e infine il dialogo sarebbe in grado di difendersi da solo, in quanto non offre a chi è inadatto il proprio significato autentico, sottraendosi così al suo attacco.

A prescindere dal fatto che qui, come è ovvio, si tratta di trasformazioni in senso

metaforico di cose che Platone non aveva certo inteso esprimere metaforicamente – così, ad esempio, la «ricerca» del lettore giusto mediante il libro è solo una metafora del fatto che esso verrà studiato a lungo e con attenzione solo da lettori adatti, col che non è certo il libro a svolgere un ruolo attivo, mentre Platone, con la «scelta» dell'anima adatta da parte del dialettico (*Fedro*, 276 E 6) intende, ovviamente, un'attività cosciente del dialettico –, tutto ciò si può dire anche di altri testi fissati per iscritto; se, però, dalla critica della scrittura andassero esclusi altri tipi di opere scritte oltre al dialogo platonico, allora essa perderebbe qualsiasi significato.

In secondo luogo, occorre sottolineare che il decifrare un senso comunicato solo in modo indiretto non potrà mai pervenire al medesimo fine che si propone la comunicazione orale così decisiva per Platone, cioè l'affidabilità e la chiarezza dei risultati (cfr. *Fedro*, 275 C 6 σαφές και βέβαιον, similmente 277 D 8-9, 278 A 4-5): l'interpretazione di un testo rimane incerta finché non si può chiedere all'autore che cosa egli volesse intendere veramente (cfr. *Protagora*, 347 E, e inoltre *Fedro*, 275 C 6). A ciò si deve aggiungere il fatto che la decodificazione di dichiarazioni cifrate costituisce una prestazione puramente intellettuale, il che significa che an-

che lettori intelligenti, ma costitutivamente inadatti alla filosofia (ad esempio tutti quelli spiritualmente affini a Callicle) avrebbero la possibilità di pervenire al «nocciolo autentico» della comunicazione filosofica, che invece avrebbe dovuto rimanere loro precluso in virtù della messa in codice.

In terzo luogo, non va dimenticato che la comunicazione indiretta non può sostituire quella diretta per il semplice fatto che la decodificazione di allusioni e rimandi può riuscire solo o a chi conosca già la soluzione, oppure a chi abbia effettivamente ricevuto nella comunicazione diretta un solido punto di partenza per le conseguenze da trarsi. Così, ad esempio, le allusioni dell'*Eutidemo*, che conducono alla teoria dell'anamnesi, risultano comprensibili esclusivamente per colui che le abbia già apprese da altri dialoghi – ad esempio dal *Menone* – nei quali essa sia comparsa non solo per cenni. È anche esatto affermare che nella *Repubblica* ci sono molti elementi che inducono a pensare che Platone considerasse l'Uno come essenza del Bene, solo non dobbiamo scordarci che questa spiegazione è stata resa possibile esclusivamente dal fatto che Aristotele nella *Metafisica* afferma con ogni chiarezza che Platone equiparava l'Uno al

Bene (988 A 14, unitamente con 1075 A 35, 1084 A 35 e 1091 B 14).

Il ruolo eminente svolto dalla comunicazione indiretta nella moderna teoria del dialogo corrisponde dunque poco alle intenzioni di Platone. Le dichiarazioni decisive nell'opera platonica non vanno cercate fra le righe, bensì nei risultati rafforzati mediante omologia dei grandi dialoghi. Alle dichiarazioni non ambigue dei dialoghi appartiene però – che questo piaccia o meno al ventesimo secolo che dà retta ai libri – anche quella per cui il fondamento ultimo dei loro risultati rimane riservato all'esposizione orale.

La futura interpretazione di Platone dovrà perciò riconoscere che una comprensione storicamente adeguata del suo pensiero si deve servire di due fonti molto differenti: del dialogo da una parte, e delle tracce e dei resti della dottrina orale dei principi dall'altra. Utilizzare correttamente questa seconda fonte del nostro sapere su Platone non è comunque facile.

Come prima cosa, si rende anche qui necessario superare pregiudizi ampiamente diffusi. Poiché il garante principale della filosofia orale dei principi è Aristotele, ci si ritira molto volentieri dietro al comodo assunto che Aristotele sia un testimone inaffidabile, ragione per cui riguadagnare il Pla-

tone non scritto sarebbe un'impresa disperata. La convinzione dell'inaffidabilità di Aristotele risale soprattutto a due opere di H. Cherniss, nelle quali egli tentò di spiegare come la critica rivolta da Aristotele ai Presocratici e all'Accademia platonica si basi essenzialmente sull'aver frainteso o male interpretato i loro testi¹⁹. Sebbene si sia ormai da tempo riconosciuto che la critica di Cherniss ad Aristotele è piena di esagerazioni e che Aristotele, a prescindere da alcuni punti deboli, è il fondamento più sicuro di cui disponiamo per comprendere la filosofia preplatonica²⁰, ciononostante si è mantenuta l'opinione che, nel caso di Platone e dell'Accademia, non si debba prestar fede alla sua testimonianza. Un primo necessario lavoro preparatorio, consisterà pertanto nel correggere la parzialità e i giudizi errati di Cherniss²¹.

¹⁹ H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935; Id., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore 1944.

²⁰ Cfr. soprattutto W.K.C. GUTHRIE, *Aristotle as an Historian of Philosophy. Some Preliminaries*, in «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 35-41.

²¹ Con questo compito, aveva già cominciato a confrontarsi Sir David Ross, il quale, in *Plato's Theory of Ideas* (1951), fornì un'esposizione della teoria delle Idee unitamente alla teoria dei Numeri Ideali, nota principalmente attraverso Aristotele. Del tutto non influenzato dall'ipercriticismo del Cherniss si mostrò anche H.D. SAFFREY, *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1971² e, accanto a lui, anche C.J. de Vogel, H.J. Krämer e K.

Anche così, Aristotele non rimarrà una fonte di facile impiego. La causa di ciò non risiede in qualche inaudita distorsione o in orrendi fraintendimenti, ma piuttosto nel fatto che Aristotele, da un lato, aveva avuto da sempre una grande dimestichezza con la teoria dei principi professata dagli Accademici - dimestichezza che presuppone anche nel lettore -, dall'altro mostra però scarsa simpatia per essa; da tutto ciò deriva una certa impazienza nel modo di trattarla, per cui il resoconto di essa risulta, in generale, troppo breve, mentre la critica occupa troppo spazio. Il lettore di oggi deve spesso ricostruire la teoria criticata partendo innanzitutto dalle implicazioni contenute nella critica ad essa.

Anche le altre testimonianze sulla filosofia orale di Platone non sono sempre libere da problemi; in parte le loro affermazioni risultano ardue dal punto di vista concettuale, in parte non è possibile accordarle

Gaiser in tutte le loro opere. Per quanto mi riguarda, ho cercato di dimostrare come si possano derivare dal testo della *Metafisica* aristotelica - senza per questo seguirlo alla cieca - alcune informazioni precise sulla teoria dei principi dell'Antica Accademia, nel mio contributo *Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N*, in AA.Vv., *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles (Akten des Zehnten Symposium Aristotelicum)*, hrsgg. von Andreas Graeser, Bern 1987, pp. 45-67.

senz'altro con Aristotele, in parte il loro riferimento a Platone è contestabile.

Purtuttavia, tali difficoltà non devono venire sopravvalutate, e soprattutto non devono servire da pretesto per non dedicare a questi testi uno studio approfondito. Nel loro complesso, le testimonianze indirette della tradizione platonica, malgrado presentino alcuni problemi, costituiscono un *corpus* dossografico di rispettabile precisione e omogeneità. Per qualsiasi altro autore del quale si disponesse di simili testimonianze, la critica si sarebbe servita del vantaggio offerto dalla tradizione, e si sarebbe data da fare per mettere reciprocamente in riferimento le due fonti differenti, perché solo questo modo di procedere rende giustizia a un metodo storico ben sperimentato.

Nel caso di Platone abbiamo dovuto assistere al fatto che quanti hanno affrontato i compiti ineludibili dell'interpretazione di Platone servendosi di una corretta metodologia sono stati ricoperti di dure critiche. Il motivo di ciò risiede in pregiudizi duri a morire, che restano difficili da superare, in quanto derivano dallo spirito della modernità.

Ma ora sembra che l'incantesimo sia rotto. Sempre più studiosi di Platone sono pronti a riconoscere che l'atteggiamento di

Platone nei confronti dell'uso della scrittura non corrisponde a quello del Novecento, e che Aristotele parla non senza ragione di una dottrina platonica dei principi. Sembra essersi aperta la via ad una nuova immagine di Platone, che non considera più i dialoghi come opere autarchiche ma, tenendo fede alla valutazione che essi stessi danno di se medesimi, li considera come gradi di un complesso molto ampio, il cui termine e il cui fondamento posto nei principi avrebbe dovuto rimanere, per espressa volontà di Platone, circoscritto all'ambito dell'oralità, ma che, tuttavia, ci è per fortuna divenuto noto nei suoi tratti fondamentali grazie agli allievi, e soprattutto al più grande di essi.

INDICE

L'impiego della scrittura
nella filosofia antecedente a Platone

11

Platone valuta problematicamente l'impiego
della scrittura

14

Le ragioni della problematizzazione
della scrittura

17

I dialoghi non intendono essere opere
autarchiche

23

L'impostazione di Friedrich Schleiermacher

25

Compiti dell'interpretazione di Platone

29

Pregiudizi contro il nuovo paradigma.
La differenza fra esoterica e segretezza

31

Il dialogo platonico quale «immagine»
del filosofare orale

43

Il «soccorso al logos» nella critica
della scrittura e nei dialoghi

53

Dal vecchio paradigma al nuovo

63

LEZIONI

Verso una nuova immagine di Platone

WERNER BEIERWALTES Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone

ENRICO BERTI Le dottrine non scritte «intorno al bene» nelle testimonianze di Aristotele

MICHAEL ERLER I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico

HANS KRÄMER Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone

MAURIZIO MIGLIORI Il *Parmenide* e le dottrine non scritte di Platone

GIANCARLO MOVIA Il *Sofista* e le dottrine non scritte di Platone

GIOVANNI REALE Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella *Repubblica* e nel *Filebo*

GIOVANNI REALE I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone

Nella stessa collana

- P. ALATRI D'Annunzio mito e realtà
L. ANCESCHI La poetica di Gracian in Europa
R. ASSUNTO Leopardi e la nuova Atlantide
E. BERTI Analitica e dialettica nel pensiero antico
W. BINNI Pensiero e poesia nell'ultimo Leopardi
L. BLASUCCI Sopra il ritratto di una bella donna
C. BO Gabriele D'Annunzio
E. BONORA Ancora sulla lettera a Marco Coen
V. CAPPELLETTI La storia della scienza come dialettica di paradigmi
A. DEL NOCE Secolarizzazione e crisi della modernità
D. DE ROBERTIS L'edizione Starita
G. DE ROSA La vita religiosa nel Seicento nel regno
U. DOTTI Dal diario alla poesia. Un'elegia duecentesca dell'Alcyone
E. GARIN Da un secolo all'altro
P. GIBELLINI «Alcione»: quasi un diario
M. GUGLIELMINETTI Tristano. L'inquisitore e il rogo
D. ISELLA Ancora sulla struttura di «Satura»
R. KOSELLECK Accelerazione e secolarizzazione
G. LONARDI Montale, Zanella e la "colpa" moderna
A.M. MUTTERLE La prosa delle Vergini delle rocce
E. PARATORE Aspetti della personalità letteraria del D'Annunzio
L. PAREYSON Heidegger: la libertà e il nulla
L. PELLICANI Secolarizzazione e rivoluzione. Marx e la morte di Dio
G. PETROCCHI Il tramonto della luna
G. PETROCCHI La Leda senza cigno
L. PICCIONI "Le Sepolcrali". Dimensioni dell'alterità
R. SIRRI Il seme degli esuli napoletani nelle opere giovanili del Manzoni
R. SIRRI Sopra un basso rilievo antico sepolcrale
V. STRADA Incontro con Pasternak
F. ULIVI La maschera senza il volto
F. ULIVI Linee per un ritratto di Manzoni
A. VILLANI Le chiavi del postmoderno. Un dialogo a distanza
A. VILLANI Pasquale Stanislao Mancini meridionalista d'Europa
O. ZECCHINO Il problema penale nelle lettere di Mancini a Mamiani

FINITO DI STAMPARE NEL SETTEMBRE 1991
NELLE OFFICINE DELL'ARTE TIPOGRAFICA
PER CONTO
DELL'ISTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA
IN OCCASIONE DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
Verso una nuova immagine di Platone
NAPOLI, 7-8-9 OTTOBRE 1991