

## STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

THOMAS A. SZLEZÁK \*<sup>1</sup>

### STRUTTURA E FINALITÀ DEI DIALOGHI PLATONICI

#### CHE COSA SIGNIFICA « VENIRE IN SOCCORSO AL DISCORSO »? \*\*

La critica di Platone alla scrittura nelle ultime pagine del *Fedro* (274 b-278 e) fa parte oggi dei più famosi testi filosofici dell'antichità. Meno noto è, invece, che questo testo ruota attorno ad un concetto che permette di descrivere la struttura dei dialoghi platonici come anche di qualificare lo scopo che lo stesso Platone si è prefisso nella sua attività di scrittore. Questo concetto è il  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ , il « venire in soccorso al discorso »<sup>1</sup>.

Per dimostrare che il « soccorso » per il logos ha veramente la funzione di un concetto chiave è necessario che ci richiamiamo alla memoria la critica alla scrittura nei suoi più importanti momenti concettuali.

#### 1. La finalità della critica della scrittura

Si tratta in Platone del « decoro » o « convenienza » della scrittura ( $\epsilon\acute{\upsilon}\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon\alpha\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\varsigma$ , 274 b 6). Immediatamente dopo aver nominato questo ultimo importante tema del dialogo vengono chiarite due cose (274 b9 - c3).

\* Università di Würzburg; a partire dal 1990 Università di Tubinga.

Il Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica ha già pubblicato l'opera maggiore di TH. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Introduzione e trad. it. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1989 (1990<sup>2</sup>). Questo saggio che ora pubblichiamo presenta, in una lucida e nuova ottica, le idee centrali dell'interpretazione di Platone proposta da Szlezák.

\*\* Questo saggio è stato presentato al II Symposium Platonicum, nel settembre 1989 in Perugia. Una stesura abbreviata del tedesco originario verrà successivamente pubblicata negli « Atti » del II Symposium Platonicum (a cura di Livio Rossetti, Perugia). Per la traduzione italiana del testo integrale qui presentata, l'autore ringrazia cordialmente Bruno Centrone, dell'Università di Roma.

<sup>1</sup> Nel *Fedro* compare l'espressione, impiegata per 5 volte (275 e 5, 276 a 6, c 9, 277 a 1, 278 c 5), nella forma  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  ( $\beta\omicron\eta\theta\eta\sigma\alpha\iota$ ,  $\acute{\alpha}\mu\upsilon\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\alpha}\mu\upsilon\nu\alpha\iota$ )  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}$  o  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\tau\iota\varsigma$ , in cui  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}$  ( $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\tau\iota\varsigma$ ) si riferisce sempre a  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ ); perciò nel testo si è scelta la forma più chiara,  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ , che Platone adopera in altri dialoghi (*Prot.* 341 d 8  $\tau\acute{\omega}\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , *Phd.* 88 e  $\acute{\epsilon}\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ , *Leggi.* 891 a 6-7  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\varsigma$ ).

Primo: il discorrere e l'agire riguardo ai logoi devono essere misurati sulla base di questo criterio, se essi sono « per piacere a Dio » (274 b9 - c4). Ciò significa che il decoro del rapporto con i logoi non deve essere determinato secondo le opinioni comuni (ἀνθρώπινα δοξάσματα, 274 c 3), ma deve solo orientarsi verso la cosa stessa, verso la « verità su un qualunque oggetto » (cfr. τὸ ἀληθὲς ἐκάστων πέρι, 277 b 5). Questa realtà è infatti ciò a cui tende la filosofia; la sua aspirazione si rivolge però alle cose « divine » del « luogo sopraceleste »<sup>2</sup>. Quindi il rapporto pratico e teoretico dell'uomo con il logos è « per piacere a Dio » se ciò è conforme a quelle « cose divine » alle quali Dio deve il suo esser divino (πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεὸς ἐστίν, 249 c 6). L'idea che il logos debba piacere a Dio, idea che introduce la critica della scrittura, ha una sua corrispondenza alla fine: chi conosce e realizza il giusto uso del logos deve essere chiamato con un nome mediante il quale venga distinto da Dio, che solo è saggio (σοφός), ma che, nello stesso tempo, lo connetta a lui. Questo nome è φιλόσοφος (278 c4 - d6).

Secondo: è rimarchevole che il problema riguardante il decoro della scrittura (γραφὴ 274 b6) debba essere affrontato nell'ambito dell'essere gradito a Dio, del parlare e dell'agire riguardo ai logoi (λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων, 274 b 9), quindi non soltanto rispetto ai discorsi *scritti*. Che con ciò Platone intenda ampliare il tema (e che non si tratti soltanto di un'elissi facilmente integrabile) viene mostrato in primo luogo, come vedremo subito, dal ragionamento del paragrafo seguente come anche da una riformulazione riassuntiva del tema del « decoro » della scrittura: la domanda è, così leggiamo un po' più avanti (277 d 1-2), a quali condizioni l'uso *orale* e *scritto* del discorso è « bello » o « vergognoso » (καλὸν ἢ αἰσχρόν)<sup>3</sup>.

Come finalità della critica della scrittura risulta dunque che Platone vuole qui assegnare allo scrivere inteso come un agire concernente il logos (cfr. 274 b 9-10 λόγων πέρι πράττων) il suo posto nell'ambito dei rapporti con il logos in generale; l'orientamento per questa importante definizione del posto dello scrivere è dato dalla sfera del divino e dall'ambito delle idee (da cui l'uomo riceve in generale la possibilità di parlare e pensare, 266 b 4-5).

## 2. Partizione e andamento concettuale della critica della scrittura

Questo scopo è raggiunto da Platone in tre doppi stadi alla fine di ognuno dei quali compare l'espressione βοηθεῖν τῷ λόγῳ.

In primo luogo egli presenta una storia della scoperta della scrittura (1a) e un'interpretazione della storia (1b), poi un paragone per l'uso

<sup>2</sup> Il « veritiero essere », che l'anima scorge nell'ὑπερουράνιος τόπος (*Phdr.* 247 c ss.), si chiama anche semplicemente τὸ θεῖον 249 d 1; altri luoghi, in cui si parla della « divinità » dell'ambito delle idee, sono ad es. *Repubblica* 611 e, *Phd.* 80 a, *Th.* 176 e.

<sup>3</sup> *Fedro* 277 d 1-2 τί δ' αὐτὸ περὶ τοῦ καλοῦ ἢ αἰσχροῦ εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν.

del logos da parte del sapiente (2a) e, di nuovo, l'interpretazione del paragone (2b); segue in terzo luogo, un riassunto dei risultati in relazione alle regole d'arte e al decoro dei discorsi (3a), che alla fine sfocia nell'esortazione a Fedro di comunicare a Lisia le conoscenze ottenute, in particolare la differenza tra il filosofo e i non-filosofi a seconda del loro rapporto con la scrittura (3b).

Nei ragionamenti che seguono si sviluppano in particolare i tre stadi che con l'aiuto del concetto del  $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\iota\nu$  rivelano il carattere vivo, la fondatezza dialettica e la fecondità del contenuto, ed infine la grande importanza e l'alto rango dei logoi orali del filosofo rispetto ai suoi discorsi scritti.

1a) La storia della scoperta della scrittura da parte del dio egiziano Theuth narra delle alte aspettative che lo scopritore ripose nella scrittura e del rigetto del suo ottimismo da parte del re Thamus: la scrittura non renderà gli uomini saggi ma desterà in essi soltanto l'apparenza della saggezza (274 c 5 - 275 b 2). 1b) L'analisi conferma lo scetticismo del re; sarebbe errato aspettarsi qualcosa di chiaro e sicuro da una esposizione scritta. La scrittura non può scegliersi i propri destinatari, né tacere dove sarebbe necessario, né rispondere a domande, né difendersi da attacchi; essa non ha altra risorsa d'aiuto che il proprio autore. Tutto ciò può tuttavia farlo il logos « migliore e più abile », il « logos vivente ed animato », quel discorso che colui che è saggio scrive oralmente « nell'anima di chi impara » (275 b 3 - 276 a 9).

2a) Come un contadino di buon senso non seminerà in un giardino di Adone quei semi da cui si aspetta un prodotto, anche il dialettico non affiderà seriamente la sua semenza alla scrittura che non può aiutare se stessa (276 b 1 - c 10). 2b) Egli si può rivolgere alla scrittura come ad un gioco che può procurare a sé e agli altri dei sussidi mnemonici, ma sviluppa seriamente la sua arte dialettica soltanto in una discussione con un partner che lui stesso si è scelto e nella cui anima « pianta » il logos che sia in grado di aiutare se stesso e lui (il « piantatore ») e non rimanga improduttivo (276 d 1 - 277 a 5)<sup>4</sup>.

3a) Il terzo doppio stadio ritorna a un punto precedente alla critica della scrittura, ricapitolando così il risultato della precedente sezione: un logos può essere conforme alle regole d'arte soltanto se si basa sulla conoscenza dialettica, cioè delle idee delle cose di cui esso tratta, nonché sulla conoscenza dell'anima alla quale si rivolge. Dopo di che si riassumono i risultati conseguiti nella critica della scrittura: degno di grande serietà è tra i logoi sia scritti che parlati, di qualsiasi tipo essi siano, soltanto quel logos parlato che da un dialettico viene scritto nell'anima di chi impara; soltanto qui si forma qualcosa di chiaro e com-

<sup>4</sup> Il passaggio dal paragone alla spiegazione è fluttuante (si potrebbe far cominciare la sezione 2 b già a 276 c 7). È riconoscibile la stessa struttura del primo doppio stadio: ad un passo narrativo o metaforico segue l'analisi concettuale.

pleto; ciò che è scritto, al contrario, serve nel migliore dei casi a colui che è saggio come aiuto per la memoria (277 a 6 - 278 b 6). 3b) Fedro deve ora comunicare a Lisia il seguente risultato: un autore deve essere chiamato φιλόσοφος soltanto se, quando ha composto il suo scritto, era a conoscenza della verità sul suo oggetto ed era anche in possesso della facoltà di aiutarsi (εἰ μὲν εἰδώς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκεν ταῦτα καὶ ἔχων βοηθεῖν, 278 c 4-5). Un filosofo di questo genere può dimostrare, quando lui stesso interviene oralmente (λέγων αὐτός, c 6), nell'elenchos, in aiuto del suo scritto, che quanto ha scritto è di rango inferiore (δυνατός τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι, c 6-7), poiché egli dispone di qualcosa di maggior valore di ciò che lui stesso ha composto. Chi non ha a disposizione qualcosa del genere (ὁ μὴ ἔχων τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν, d 8-9) è solo un poeta o uno scrittore di discorsi oppure un legislatore (278 b 7 - e4).

### 3. Alcune osservazioni sul testo

Non c'è nessun dubbio sul fatto che l'incapacità di aiutarsi costituisca per Platone il difetto cardinale della scrittura. Esso si riferisce alla scrittura *tout court* (γραφῆ), cioè necessariamente a *tutto* ciò che viene trasmesso tramite la scrittura. Anche i logoi scritti del filosofo o del dialettico sono incapaci di soccorrersi (ἀδύνατοι αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, 276 c 8), per cui egli deve venire anche personalmente in loro aiuto (λέγων αὐτός, 278 c 6).

L'uso ripetuto del motivo conduttore βοηθεῖν αὐτῶ (sc. τῶ λόγῳ) nei tre stadi 1b, 2a, b e 3b rende chiaro questo concetto secondo i seguenti punti:

1) Il soccorso può essere fornito soltanto oralmente;  
 2) il soccorso è collegato alla scelta personale del partner (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, 276 c 6) e con la possibilità di tacere (276 a 6-7, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ);

3) il soccorso è legato al « sapere »: soltanto il logos del « sapiente » si può aiutare (276 a 8), soltanto l'εἰδώς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει è allo stesso tempo ἔχων βοηθεῖν (278 c 4-5); ciò che qui è considerato il sapere è la conoscenza articolata secondo il metodo della dihairesis (277 b 5-6), la conoscenza del dialettico, che μετ' ἐπιστήμης « pianta », μετ' ἐπιστήμης « scrive nell'anima », perché egli è il δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχων (276 c 3);

4) mentre il logos soccorritore è sempre orale, il logos che viene aiutato può essere esso stesso orale (1b, 2b) o anche scritto; il sapiente che si mostra (3b) come filosofo nel terzo stadio, proprio in quanto βοηθός del suo scritto, è conosciuto dal lettore sin dal paragrafo precedente come colui che porta con sé, dall'ambito in cui egli filosofa seriamente<sup>5</sup>, la capacità del βοηθεῖν;

<sup>5</sup> Il tentativo di G.J. de Vries (*Helping the Writings*, « Mus. Helv. », 36, 1979, p. 61) di distinguere due diverse modalità del soccorso, non ha nessun riscontro nel testo.

5) i logoi soccorritori portano da ultimo alla eudaimonia possibile all'uomo (277a).

In base ai punti 3, 4, 5 non c'è da meravigliarsi del fatto che il filosofo sia per Platone uno che nel corso dell'elenchos orale fa ricorso a τιμιώτερα, dunque a cose di più alto rango, e che attraverso un tale aiuto si trova nella condizione di dimostrare le sue esposizioni scritte come φαῦλα. Data infatti la forte accentuazione della differenza tra « gioco » e « serietà » e data la chiara connessione tra l'aiuto orale e la dialettica (che sola ha la capacità di rendere accessibile la verità) sarebbe strano che fosse vero il contrario, e cioè che gli scritti redatti per gioco fossero dello stesso rango dell'aiuto fondato dialetticamente, dal quale gli scritti in linea di principio restano dipendenti e dal quale soltanto c'è da aspettarsi « qualcosa di chiaro e sicuro », qualcosa di « evidente e completo »<sup>6</sup>.

La crescente chiarezza nell'elaborazione del concetto di βοηθεῖν nel suo rapporto con l'oralità, la dialettica e con il concetto di τιμιώτερα culmina alla fine in ciò, che la capacità d'aiuto nell'ultimo paragrafo può servire alla definizione del filosofo. Il filosofo è tra gli uomini quello più vicino a Dio, perché la sua capacità di portare soccorso al logos lo conduce alla eudaimonia. Ogni spiegazione del βοηθεῖν τῷ λόγῳ che non ponga attenzione all'inscindibile rapporto di questo concetto con quello platonico di filosofia, deve essere considerata insufficiente.

#### 4. La spiegazione di Gregory Vlastos

La spiegazione di Gregory Vlastos<sup>7</sup> ha avuto grande credito. Per lui il platonico βοηθεῖν τῷ λόγῳ non è altro che ciò che ogni autore anche oggi fa quando si deve confrontare, con domande critiche, con il suo lettore (o uditore). Egli prova « to vindicate [his] statements against stupid or malicious misunderstanding, to refute sophisticated objections to them, to reinforce them by showing how they follow from strong premises or have illuminating implications » (653/395). Questa difesa risulterebbe da una discussione ed esattamente in questa attività (« activity », 654/397), il discutere dialettico, consisterebbero quei τιμιώτερα (cfr. « more valuable », ibid.) che contrassegnano il filosofo secondo Platone. τιμιώτερα non significherebbe il contenuto dell'argomento soccorritore (653/396), poiché se permettessimo ciò allora il filosofo platonico avrebbe due classi di oggetti, « two sets of objects » (654/397), l'uno per il libro, l'altro per la discussione, e ciò sarebbe assurdo. Il solo concetto del soccorso lo escluderebbe, poiché colui che aiuta cambierebbe oggetto, passerebbe a qualcosa come « a more exalted topic, like metaphysics »: « if [a man]

<sup>6</sup> 275 c 6 σαφές καὶ βέβαιον 278 a 4 ἐναργές καὶ τέλειον.

<sup>7</sup> « Gnomon » 35, 1963, 652-655 (rist. in: *Platonic Studies*, 1973, 394-398; le successive citazioni da Vlastos danno prima la pagina in « Gnomon », 35, poi quella della ristampa).

had been writing about politics, he would be expected to go into an *elenchus concerning politics* » (653/396; corsivo in Vlastos). D'altronde la posizione che Vlastos trova espressa nella critica della scrittura, cioè « the vast methodological superiority of oral to written discourse claimed by Plato » è, secondo il suo personale giudizio, « probably false » (ibid.).

La spiegazione di Vlastos ha il grande vantaggio di esprimere la nostra personale esperienza, il nostro « common sense ».

Ma già il nostro « common sense » linguistico dovrebbe chiedersi perché la succitata arte di difesa sia da Platone concepita come un τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξάι. Quello che Vlastos descrive, dovrebbe essere in greco espresso in modo migliore attraverso una parafrasi del contrario, all'incirca con τὰ γεγραμμένα καλῶς συγκείμενα ἀποδειξάι. Perché Platone dovrebbe descrivere l'attività del discutere come τιμώτερα ὢν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν e non per esempio invece come τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν? È possibile comparare un'attività (il discutere) con il *prodotto* di un'altra attività (lo scritto come il prodotto dello scrivere) in maniera sensata?

E se ci si è meravigliati a sufficienza delle singolarità linguistiche che questa spiegazione comporta e se ci si pone la questione di che cosa sia qui inteso, bisogna constatare con meraviglia che la difesa descritta da Vlastos, lungi dall'essere una caratteristica distintiva del dialettico platonico, in realtà può essere realizzata da qualsiasi scrittore che sia in qualche misura abile.

Infine: perché dovremmo attribuire a Platone senza necessità un concetto di oralità che noi stessi riteniamo « probably false »? In questo caso sarebbe necessaria un'esegesi che si dimostrasse estremamente convincente dal punto di vista linguistico e del contenuto.

Nonostante i palesi difetti l'ingenua spiegazione di Vlastos del « common sense » è stata di recente accettata esplicitamente da E. Heitsch<sup>8</sup>. Fortunatamente Heitsch formula espressamente quello che in Vlastos era soltanto implicito: il βοηθεῖν τῷ λόγῳ richiesto da Platone può venir realizzato anche da autori di ogni genere (per esempio oratori, poeti, legislatori) che *non* conoscono la filosofia platonica delle idee, poiché è necessaria soltanto una condotta non dogmatica rispetto al proprio libro e non la conoscenza di « oggetti di un certo tipo »<sup>9</sup>. Una seconda precisazione riguarda la fondazione delle proprie opinioni nel « soccorso »: mentre Vlastos ha soltanto detto che l'autore dimostra oralmente come le sue dichiarazioni scritte « follow from strong premises », Heitsch collega non senza ragione questo ulteriore apportare spiegazioni con l'espressione τιμώτερα: dal φιλόσοφος ci si aspetta che egli

<sup>8</sup> E. HEITSCH, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, 1987 (Abh. Mainz 1987/4), pp. 26-50.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 47, cfr. p. 49. Dà una valutazione analoga a quella di Heitsch su questo punto G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, 1987, pp. 205 s.

« trovi motivazioni che siano migliori di quanto egli ha scritto », egli deve saper « dire ancora qualcosa di diverso e di migliore »<sup>10</sup>. In questo modo però i τιμιώτερα sono riferiti al contenuto del soccorso e l'equiparazione compiuta da Vlastos con l'attività del discutere è abbandonata. Ma così si va incontro ad una difficoltà di cui Heitsch non è consapevole, ma che era presente già in Vlastos: l'autore che merita il nome di φιλόσοφος deve, da una parte, essere già durante lo scrivere l'εἰδώς ἢ τὸ ἀληθές ἔχει e l'ἔχων βοηθεῖν<sup>11</sup>, d'altra parte il suo aiuto porta alla luce ancora qualcosa di diverso e di migliore di ciò che è scritto — a questo punto si pone inevitabile la domanda: come si rapporta la capacità di aiutare già originariamente presente rispetto a quelle cose « diverse e migliori » che più tardi verranno effettivamente alla luce?

In altre parole: a quale condizione può un autore, già durante la fase dello scrivere, *sapere*<sup>12</sup> che egli avrà a disposizione qualcosa di migliore dello scritto per poter dare a quest'ultimo una fondazione, quando dovrà sottoporsi all'*elenchos*? Il non affrontare queste domande, come nel caso di Heitsch — significa in definitiva non prendere sul serio la critica della scrittura.

### 5. Metodi filologici al posto dell'intuizione

Se adesso vogliamo procedere oltre dobbiamo abbandonare l'innocente fiducia di Vlastos all'identità fra la nostra personale esperienza e quella di Platone. Invece di insistere sulla (supposta) evidenza di ciò che è detto, dovremmo riflettere sui metodi sicuri per la determinazione del significato delle parole.

Se un termine è oscuro o controverso, il metodo filologico raccomanda da sempre di procedere in tal modo: in primo luogo bisogna analizzare il termine nella sua connessione con altre espressioni che compaiono nello stesso testo; in secondo luogo bisogna cercare altre attestazioni per l'uso del termine presso lo stesso autore, dove sono da analizzare anche evidenti sinonimi, per esempio ἐπικουρεῖν come sinonimo di βοηθεῖν. (Soltanto se non ci sono paralleli o se essi non forniscono alcun aiuto si può provare, in terzo luogo, a conseguire un chiarimento attraverso gli usi linguistici di altri autori).

Abbiamo già iniziato il primo passo (vedi sopra pp. 526-527 e indirettamente pp. 527-529, attraverso la critica a Vlastos); questo tentativo ci ha portato, tra l'altro, a stabilire che il « soccorso » nel senso platonico è qualcosa che è strettamente collegato alla conoscenza della filoso-

<sup>10</sup> E. HEITSCH, *Platon...*, cit., p. 48.

<sup>11</sup> La struttura grammaticale di 278 c 4-7 non permette altre interpretazioni: i participi εἰδώς, ἔχων, ἴων e l'aggettivo δυνατός stanno con il predicato della ipotetica introdotta da εἰ, συνέθηκεν, in rapporto di contemporaneità. Ciò viene bene in luce nelle traduzioni di Fr. Schleiermacher (1804), L. Robin (1933), C.J. Rowe (1986). Anche Heitsch sembra riconoscerlo (cfr. alla nota 12).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 49: quando un autore di filosofia si esprime nello scritto, « so weiß er, ... daß er als Autor... [seinen Text] verbessern muß und kann » (corsivo mio).

fia delle idee e che perciò può riuscire soltanto al dialettico platonico come a colui che è *ἡ εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει*. A questo bisogna soltanto aggiungere che la connessione della denominazione di *φιλόσοφος* con la capacità di conoscere le idee e con la speranza nella eudaimonia non è, nell'ambito del *Fedro*, nuova, ma costituisce piuttosto un punto centrale del grande discorso sull'Eros (247 c ss., particolarmente evidente in 248 d, 249 c, 250 b-c).

D'ora in avanti possiamo intraprendere il secondo passo, cioè la ricerca di paralleli e sinonimi platonici. (Poiché essi sono in numero rilevante e portano a risultati estremamente chiari, il ricorso ad altri autori non è necessario<sup>13</sup>).

## 6. Tre esempi di *βοήθεια* platonica

a) Nel *Fedone*, dopo le obiezioni di Simmia e Cebete all'immortalità dell'anima (84 c-88 b) segue una interruzione del dialogo narrato. Un espediente del genere ha sempre in Platone la funzione di dare grande rilievo a ciò che segue. Echecrate vuole sapere da Fedone come Socrate ha reagito alla crisi del colloquio provocata dagli amici tebani, se era arrabbiato oppure se *πρῶτος ἐβόηθει τῷ λόγῳ καὶ ἰκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς* (88 d 9-e 3). Echecrate pone, quindi, una domanda riguardo all'aspetto umano e argomentativo della reazione di Socrate. Fedone riferisce ancora come Socrate in tutti e due i casi si sia comportato in modo degno di ammirazione. Il suo *βοηθεῖν τῷ λόγῳ* riuscì a soddisfare i critici, cosa che in una seconda interruzione del dialogo narrato — interruzione che, naturalmente, serve ad accentuare di più la prima — viene commentata con approvazione (102 a). Per la confutazione dell'argomento di Cebete Socrate tralascia per il momento (da 96 a) il tema « anima » per esporre una comprensiva teoria del fondamento della generazione e della corruzione (*ὅλων γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύεσθαι*, 95 e 9 - 96 a1); questa teoria porta, come si sa, alla esposizione dell'ipotesi delle idee (99 d ss.), a partire dalla quale può essere trattato il problema dell'anima come un suo caso speciale quasi subordinato (105 b ss.).

Quali caratteristiche di questa parte del colloquio possiamo indicare le seguenti:

1. Il *βοηθεῖν τῷ λόγῳ* coronato da successo viene portato a termine dal conduttore del dialogo (naturalmente non da Simmia o Cebete).

<sup>13</sup> Vlastos non ha apportato contributi degni di nota a nessuno dei due problemi. Heitsch afferra chiaramente l'importanza del primo passo, ma la sua trattazione rimane assai incompleta; sorprendentemente egli evita di compiere il secondo passo, ugualmente importante (cit. p. 4), mentre porta da altri autori paralleli, alcuni di poco conto, altri non del tutto appropriati; cfr. la mia recensione in « *Gnomon* », 60, 1988, pp. 390-398, part. 392 s., 396 s. Nel frattempo Heitsch ha pubblicato un ulteriore contributo (*Τιμωτέρα*, « *Hermes* », 117 [1989], pp. 278-287), che nell'interpretazione della critica dello scritto procede in maniera selettiva come il precedente scritto. Poiché Heitsch ancora una volta trascura di spiegare i concetti centrali della critica della scrittura partendo da Platone stesso, e poiché evita di entrare in discussione con le critiche da me mosse, non c'è motivo di prendere qui in considerazione questo contributo, che non contiene alcuna nuova prospettiva.

2. Per poter aiutare il suo primo logos (sull'anima) Socrate parla dapprima di altro (delle idee, etc.). Egli cambia momentaneamente tema (senza per questo perdere di vista l'argomento principale: l'immortalità).

3. Questo nuovo tema riguarda un teorema di più vasta portata, che porta più vicino alla conoscenza dei primi principi. Il modo di procedere basato sull'ipotesi conosce una progressiva ascesa ad un *ἰκανόν* che è evidentemente da intendere come principio (*ἀρχή* 101 de, cfr. 107 b). In quanto il logos che aiuta permette una conoscenza più ampia e meglio fondata è obiettivamente giustificato parlare di una teoria di livello superiore.

b) All'inizio del secondo libro della *Repubblica* leggiamo di un attacco di Glaucone ed Adimanto alla giustizia, che Socrate ha difeso con successo contro Trasimaco nel primo libro. Socrate viene esortato ad aiutare la giustizia (e con essa, naturalmente, anche il suo primo logos in favore della giustizia), ciò che lui stesso riconosce come suo dovere. L'espressione *βοηθεῖν* compare in questo contesto non meno di cinque volte<sup>14</sup>. L'aiuto che Socrate apporta alla giustizia comprende l'argomentazione completa che giunge fino al decimo libro. Per poter conseguire una teoria della giustizia egli modifica l'immediato oggetto del discorso e parla dello stato migliore e dell'anima; e per difendere di nuovo la sua concezione dello stato parla della differenza tra idea e cosa singola della natura ed educazione dei filosofi e, nell'ambito dell'ultimo tema, del « più grande oggetto di insegnamento » in generale (*μέγιστον μάθημα*), cioè dell'idea del Bene che è 'principio di tutto'. Il « soccorso » per la giustizia è dunque una graduale ascesa<sup>15</sup> che porta, se non fino alla conoscenza dell'*ἀρχή* (il cui *τί ἐστιν* non viene preso in considerazione: 506 d-e), almeno, però, in prossimità di quest'ultima. Il Bene stesso è il più alto in grado *tout court* (*μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις*, 509 a 4-5, cfr. b 9), cosicché le esposizioni che tendono ad esso andrebbero giustamente qualificate come *τιμώτερα* rispetto a teorie ed argomenti che hanno per scopo ciò che è di rango inferiore<sup>16</sup>.

c) Notevoli somiglianze con l'aiuto di Socrate alla giustizia nella *Repubblica* mostra l'aiuto dell'Ateniense alla legge contro l'empietà nelle *Leggi*. Già il richiamo quasi identico ad un obbligo di soccorso inteso in senso religioso<sup>17</sup> mostra a sufficienza che i due passi parlano della stessa cosa. L'Ateniense anticipa la critica di parte atea alla legge appena formulata. Questa legge, come tutte le leggi, viene resa nota per iscritto ai cittadini del nuovo stato cretese (891a); l'autore ha già preparato i

<sup>14</sup> *Repubblica* II 362 d 9, 368 b 4, b 7, c 1, c 5.

<sup>15</sup> Cfr. 445 c 5 *ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβιβήκαμεν τοῦ λόγου*.

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, nota 26.

<sup>17</sup> *Leggi* X, 891 a 5-7 ~ *Repubblica* II, 368 b 7-c 1: οὐδὲ ὅσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τοῦτοις τοῖς λόγοις ~ δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ἢ παραγενόμενον δικαιοσύνη κακῆγορου μένη ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν.

suoi argomenti nei colloqui con Clinia e Megillo, e con questi argomenti deve essere difeso ciò che è stato scritto. Qui non si pensa ad una difesa giuridico-politica che naturalmente qualsiasi legislatore, anche quello non filosofico, deve aver pronta. Piuttosto il conduttore del dialogo esita a fare inizio agli *ἐπαμύνοντες λόγοι*<sup>18</sup>, poiché ciò renderebbe indispensabile trascendere la legislazione, *νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν*, 891 d 7. In effetti l'Ateniese abbandona, durante il suo soccorso, il normale livello ed il tema del momento e discute, per poter assicurare una base stabile alla legge contro l'empietà, il concetto di movimento, l'automovimento dell'anima, la priorità dell'anima sul corpo, il ruolo del bene e del male nel cosmo e la guida dell'universo da parte degli dei (891 b-899 c). Anche le *Leggi* (come la *Repubblica*) confermano, dunque, tutte le caratteristiche dell'aiuto che sono state già individuate nel *Fedone*. Inoltre questo testo esprime con esemplare chiarezza che l'aiuto platonico non si può raggiungere « in nessun altro modo » (*μηδαμῆ ἐτέρως*) se non attraverso un *ἐκτὸς βαίνειν*, quindi attraverso un mutamento del tema (891d-e1) e che questa procedura porta sempre più vicino ai *πρῶτα τῶν πάντων* (891 c 2-3 con e 5-6).

La *βοήθεια* platonica è dunque il procedimento seguito dal conduttore del dialogo (il rappresentante del tipo « dialettico »), consistente nel difendere il suo logos sottoposto a critica, tralasciando momentaneamente il tema e procedendo sulla via della conoscenza delle *ἀρχαί* per potere così mostrare in teoremi « di livello superiore » la base stabile del suo originario logos.

7. *La situazione sempre uguale della βοήθεια. Alcuni sinonimi per βοηθεῖν τῷ λόγῳ*

Come espressioni platoniche per il soccorso conosciamo fino ad ora oltre *βοηθεῖν* (*αὐτῷ* oppure *λόγῳ* oppure *τοῖς λόγοις*) anche *ἀμύνειν* / *ἀμύνασθαι* (cfr. *ἐπαμύνοντες λόγοι*) ed *ἐπικουρεῖν* o *ἐπικουρον γίγνεσθαι*<sup>19</sup>. Conoscendo la nota riluttanza di Platone per ogni terminologia stereotipa<sup>20</sup>, ci si aspetterebbe che egli avesse più volte modificato questo concetto chiave della sua critica della scrittura.

Per poter trovare sinonimi bisogna partire da quella che è sempre la stessa situazione di base: viene formulato un logos (« l'anima è immortale », « la giustizia è migliore dell'ingiustizia »), si portano le prime motivazioni — ma il *πατήρ τοῦ λόγου* è sottoposto all'*elenchos*, viene cioè invitato a dimostrare, riconducendo il suo logos ai suoi fondamenti più profondi, che è un *φιλόσοφος*.

<sup>18</sup> Come nell'ascesa nell'aiuto che ha luogo nel secondo libro della *Repubblica* (cfr. *supra*, nota 14), si trova anche qui una quantità di espressioni per indicare l'aiuto: 890 d 4 *ἐπικουρον γίγνεσθαι* (cfr. *Repubblica* 368 c 3 *ἐπικουρεῖν*), 891 a 5-7 (per il testo si veda la nota 17), 891 b 3-4 *ἐπαμύνοντες λόγοι*, b 4-6 *νόμοις...βοηθεῖν*.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, note 1, 14, 17 e 18.

<sup>20</sup> Cfr. *Cha.* 163 d, *Men.* 87 b-c, *Repubblica* 533 e.

Importante è il fatto che, secondo *Fedro* 278 c-d, i *filosofi* ed i *non-filosofi* devono essere misurati sulla base di questo tipo di elenchos. Bisogna attendersi, dunque, che nei dialoghi siano sottoposti all'elenchos tipi di persone completamente diversi, ma che solo uno di essi, il dialettico, superi la prova. Inoltre è importante il fatto che il dialettico è in grado di trasmettere la capacità di venire in soccorso (*Fedro* 276 s.) — un maestro che non sia stato in grado di far ciò, verrà, proprio per questo, considerato un non-filosofo.

Questo è il caso di Gorgia, il cui discepolo Polo desidera « raddrizzare » il logos del maestro dopo la critica di Socrate (*Gorgia* 462 a 2). Il suo tentativo naufraga, come è anche il caso di Callicle dopo di lui, perché il suo maestro non è un φιλόσοφος nel senso platonico e, conseguentemente, non ha potuto insegnare l'ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον (= βοηθεῖν τῷ λόγῳ)<sup>21</sup>.

La situazione nell'*Ippia maggiore* è un po' meno chiara perché piena di vistosa ironia. Socrate vuole presentare Ippia come un maestro superiore dal quale vuole apprendere, per poter così, dopo una sua supposta sconfitta nel colloquio con un'anonima terza persona, « riprendere il discorso » (286 d 7 ἀναμαχοῦμενος τὸν λόγον). Ciò che Ippia mette a disposizione per la ripresa del dialogo viene anch'esso considerato da Socrate (ironicamente) come « soccorso » (ὅτι μοι δοκεῖς... βοηθεῖν 291 e 5). In realtà l'anonima terza persona è soltanto una trasparente maschera per la voce interiore di Socrate (cfr. soprattutto *Hi.mai* 304 d), che in tal modo anche in questo dialogo risulta il vincitore, non da ultimo grazie al suo trattare vasti temi nell'exkursus che segue all'attacco di Ippia, 300 b ss.

La più acuta ironia caratterizza anche il più breve dialogo con Ippia. Socrate, in preda ad un « attacco » (κατηβολή, *Hi.min* 372 e 1) difende una tesi immorale dalla quale desidera essere guarito da Ippia. L'esortazione μὴ φρονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου, 372 e 6-7 significa nel contesto situazionale del dialogo niente altro che βοηθήσον τῷ σαυτοῦ λόγῳ, poiché Ippia ha già sostenuto la giusta concezione etica — e, se egli la potesse giustificare ancora più a fondo, allora potrebbe anche guarire Socrate dal suo « attacco »; ma Ippia non è un *filosofo* e quindi non ha la capacità né di 'guarire', né di procurare un qualunque soccorso al suo logos.

L'ironico innalzamento dell'avversario è portato all'estremo nell'*Eutidemo*. I due « eristi » Eutidemo e Dionisodoro vengono chiamati in aiuto « come i Dioscuri » (293 a 2). Il loro benefico intervento potrebbe paragonarsi all'attesa « salvezza dell'anima » da parte di Ippia. Poiché Socrate ha già innalzato sarcasticamente gli eristi al grado dei soccorritori Castore e Polluce, ora non parla più di « soccorso », ma addirittura di « salvezza »: δεόμενος τοῖν ξένοιον... σῶσαι ἡμᾶς... ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ

<sup>21</sup> Allo stesso modo Protagora — per noi un pensatore importante — non era per Platone un *filosofo*, ragione per cui la domanda decisiva rivoltagli: εἰ οἶός τ' ἔστι τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν (*Prot.* 341 d 8) riceve, nel corso del dialogo, una risposta in generale negativa.

λόγου (293 a 1-3, ≈ δεόμενος βοηθήσαι τῷ λόγῳ ἡμῶν)<sup>22</sup>. Gli eristi vengono dunque pregati di venire in aiuto ad un logos estraneo: anche questo fa parte delle qualità del dialettico (per quanto e nella misura in cui il logos bisognoso di aiuto lo permette), come mostrano i dialoghi *Cratilo* e *Tee-teto*. Qui Socrate difende sino a un certo punto la posizione di Cratilo (che è presente) o quella di Protagora (che è rappresentato dal proprio discepolo Teodoro); ma, come è tipico, è lo stesso Socrate che deve incaricarsi di portare aiuto agli altri, un aiuto che però non conduce, in ultima analisi, molto lontano. Soltanto la posizione della filosofia delle idee può resistere a qualsiasi elenchos. Il « soccorrere » non dipende per Platone dalla versatilità intellettuale, ma dal giusto punto di vista ontologico.

L'idea che nell'*Ippia maggiore* presenta aspetti comici, secondo la quale Socrate, inferiore nel dialogo, ricerca insegnamento da parte di una persona più sapiente, è stata ribadita da Platone nel *Simposio*, questa volta senza tratti comici. Socrate, che asserisce di essere incorso negli stessi errori di Agatone (*Symp.* 201 e) si è rivolto a Diotima per imparare qualcosa sull'eros. La speranza, questa volta, non è andata delusa. Solo che la veggente di Mantinea Diotima è un personaggio altrettanto fittizio e letterario dell'anonima terza persona dell'*Ippia maggiore*. Di nuovo è dunque Socrate che prosegue la discussione. E inequivocabilmente va, nel suo discorso su Diotima, ben oltre il tema del dialogo sull'eros con Agatone, tratta di cose di maggiore importanza filosofica, che portano più vicino alla conoscenza dell'ἀρχή.

Basti questo riguardo alle situazioni parallele e alle espressioni sinonime<sup>23</sup>. A questo punto dovrebbe essere diventato chiaro che il concetto βοηθεῖν τῷ λόγῳ esprime il principio strutturale del dialogo platonico, che consiste nel mirato innalzamento del livello fondativo in direzione di una fondazione ultimativa che si attua a partire dall'ἀρχή.

## 8. Sul significato di τίμιον

τίμιον è per Platone innanzitutto l'idea del bene stesso<sup>24</sup>. Anche la conoscenza occupa un posto di alto rango prossimo al bene<sup>25</sup>, e ciò, natu-

<sup>22</sup> Ho cercato di mostrare le somiglianze, numerose e sorprendentemente strette, tra la caricatura del filosofo nell'*Eutidemo* e l'immagine del filosofo nella critica della scrittura in: *Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons Euthydemos*, « Antike und Abendland », 26, 1980, pp. 75-89. Il nascondimento del sapere, che Socrate imputa ironicamente ad Eutidemo, è praticato proprio da lui stesso, come mostrano le allusioni alla dottrina dell'anamnesi ed al concetto di dialettica.

<sup>23</sup> Ulteriore materiale ed analisi più dettagliate si trovano in *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985 (versione it. *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1989<sup>2</sup>). (D'ora in poi cit. come PSP o PSF).

<sup>24</sup> *Repubblica* 509 a 4-5 (testo *supra*, p. 531), b 9 πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (sc. τοῦ ἀγαθοῦ). Nello stesso *Fedro* sono τίμια le idee nel loro complesso: 250 b 2; con questo luogo si confronti *Politico* 285 e 4, τοῖς μεγίστοις οὐσι καὶ τιμιωτάτοις (con cui sono intesi τὰ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, 286 a 5-6).

<sup>25</sup> *Repubblica* 508 e 2 - 509 a 4.

ralmente, nella misura in cui essa si dirige verso il principio. In generale la conoscenza è, secondo *Men.* 98 a 7, di rango superiore rispetto alla corretta opinione (τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης), perché essa avvince strettamente, con motivazioni esatte, ciò che l'opinione ha di giusto. L'ultima fondazione deve provenire dall'ἀρχὴ πάντων; l'ascesa verso di essa è però graduata, da un'ipotesi ad una superiore (ἀνωθεν), fino all'ἀνυπόθετον (*Fedone* 101 d-e, *Repubblica* 511 b). La fondazione in generale 'di alto rango' deve, da parte sua, crescere gradualmente in rango, se le riesce di collegare la conoscenza a stati di cose che sono più immediatamente vicini all'ἀρχή, immediatamente nel senso delle « cose che si ricollegano all'origine » (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, *Rep.* 511 b 8). τιμιώτερα ἔχειν significa quindi per il dialettico essere in condizione di giustificare una data esposizione in modo tale che l'avvincere con motivazioni si scelga un punto di riferimento situato più in alto nella serie delle ὑποθέσεις<sup>26</sup>.

Che il comparativo τιμιώτερα indichi un confronto in relazione all'importanza del contenuto, si comprende chiaramente nell'ambito del *Fedro*. Sia prima che dopo la critica della scrittura vengono messi a confronto logoi in primo luogo sotto l'aspetto del contenuto. Fedro esorta Socrate a superare il discorso di Lisia con un discorso sullo stesso tema, che tuttavia contenga πλείονος ἄξια (235 b 5, 236 b 2, cfr. βελτίω 235 d 6), una richiesta che corrisponde alla superiorità di contenuto del primo discorso socratico sull'eros. (Che il secondo discorso di Socrate contenga πλείονος ἄξια rispetto a entrambi i discorsi che precedono, non ha bisogno di venir dimostrato). Nella profezia riguardante la carriera di Isocrate si dice che i suoi logoi attuali non gli saranno più, in futuro, sufficienti, egli si volgerà ἐπὶ μείζω, « a cose più grandi » (279 a 8) — a ciò corrisponde l'evoluzione di Isocrate da logografo ad autore di scritti di formazione e politici. In tutti questi luoghi avremmo potuto trovare anche il comparativo τιμιώτερα, come all'inverso a 278 d 8 potrebbe figurare anche τὸν μὴ ἔχοντα πλείονος ἄξια (ὁ μείζω)<sup>27</sup>.

## 9. Il dialogo scritto può aiutarsi da solo? Le teorie sul dialogo del diciannovesimo e ventesimo secolo

Dopo che il significato di βοηθεῖν τῷ λόγῳ è divenuto per noi chiaro dal contesto della critica della scrittura e da alcuni esempi tratti da altri dialoghi, possiamo adesso rivolgerci alla diffusa concezione secondo

<sup>26</sup> La concezione platonica, secondo cui il rango di un sapere è regolato da quello del suo oggetto — questa concezione è notoriamente a fondamento della dottrina delle idee, cfr. *Repubblica* 474 b - 480 a — viene mantenuta da Aristotele: *De an.* A1, 402 a 1-2 τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἶδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἑτέραν ἐτέρας ἢ κατ' ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι..., *Met.* A 2, 983 a 5-7 ἢ γὰρ θειοτάτη (sc. ἐπιστήμη) καὶ τιμιωτάτη, τοιαύτη δέ... εἴ τις τῶν θείων εἴη, *Met.* E 1, 1026 a 21 καὶ τὴν τιμιωτάτην (sc. φιλοσοφίαν) δεῖ περὶ τὸ τιμιωτάτον γένος εἶναι, cfr. *De part. an.* 644 b 32 τιμιότης τοῦ γνωρίζειν (dalla conoscenza delle τίμαι οὐσαὶ καὶ θεταί, b 25).

<sup>27</sup> Cfr. *PSP*, pp. 28 s. (= *PSF*, pp. 78 s.).

la quale il dialogo scritto di Platone è in grado di aiutare se stesso e quindi è stato destinato a tale scopo dall'autore.

Per prima cosa si deve constatare che non esiste un'affermazione esplicita di Platone in tal senso. Platone innanzitutto non riconosce alla scrittura (alla γραφή) la capacità di soccorrere se stessa e non fa mai — nonostante abbia avuto spazio a sufficienza nelle sette pagine a stampa in cui si svolge la critica della scrittura — neppure il benché minimo accenno al fatto che possa esistere un tipo particolare di logos scritto a cui la critica non risulti applicabile. Oggi, invece, da molte parti vengono esclusi i dialoghi dalla critica della scrittura con le seguenti motivazioni.

« Il dialogo è l'unica forma del libro che sembra superare il libro stesso » (Friedländer)<sup>28</sup>. In quanto imitazione di dialoghi le opere di Platone offrono una comunicazione indiretta, la quale sarebbe in grado di operare simultaneamente su diversi piani di comprensione. Il lettore non esperto di filosofia riconoscerebbe soltanto un senso superficiale e non giungerebbe dunque a quel significato più profondo che è contemporaneamente dato; per questo il dialogo potrebbe tacere nei suoi confronti. Ciò significa anche che sarebbe il libro stesso a scegliersi il suo destinatario, poiché solo al lettore che comprende si potrebbe rivolgere. Ad una successiva lettura si aprono più profondi livelli del dialogo, in modo tale che esso può anche « rispondere a domande » e non dice mai, in nessun caso, la stessa cosa. Il dialogo, infine, potrebbe anche « aiutarsi » o meglio « difendersi », in parte celando il suo senso più profondo (e grazie a questo esso non diventa oggetto di un attacco), in parte in quanto offrirebbe « nuove risposte »<sup>29</sup>.

Nel complesso questa teoria vuole fare del dialogo platonico una forma di scrittura che a differenza di tutte le altre può regolare attivamente il modo della ricezione in quanto stabilisce un "dialogo" tra il lettore ed il testo.

## 10. Origine e caratteristiche delle contemporanee teorie del dialogo

Il primo sostenitore di questa teoria, Friedrich Schleiermacher, ha formulato con disarmante franchezza il suo postulato fondamentale: Platone deve « avere cercato di rendere anche l'insegnamento scritto il più possibile simile a quello superiore (cioè all'insegnamento orale) e ciò gli deve anche essere riuscito »<sup>30</sup>. Ma proprio l'idea che lo scritto

<sup>28</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. I, 1964<sup>3</sup>, p. 177.

<sup>29</sup> Lo schizzo qui presentato vuole fissare i punti più importanti di una concezione del dialogo, il cui nucleo viene oggi accettato dalla maggior parte degli interpreti di Platone (quando si esprimono sulla questione dello *status* letterario e filosofico del dialogo in generale). Non si possono qui trattare sfumature o differenti accentuazioni all'interno della comune impostazione generale. Alcuni esponenti di questa teoria del dialogo sono citati, *infra*, alle note 32 e 33.

<sup>30</sup> F. SCHLEIERMACHER [Übers.], *Platons Werke*, vol. I 1, Berlin 1804 (1855<sup>3</sup>). Cfr. la *Einleitung*, pp. 5-36, cit. p. 15 (rist. della *Einleitung*: K. GAISER [Hrsg.], *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, 1969, pp. 1-32).

possa mai contribuire alla trasmissione della conoscenza nella stessa misura del dialogo viene contestata da Platone nel *Fedro* con vigore. Schleiermacher non ha trovato grande difficoltà nell'interpretazione di questo dialogo: lo ha ritenuto la prima opera di Platone ed ha spiegato le riserve nei confronti della scrittura come semplice insicurezza del giovane autore, poi rapidamente superata<sup>31</sup>. La cronologia di Schleiermacher è oggi abbandonata, ma la teoria che su di essa si basa si è resa autonoma e si è diffusa in diverse varianti. Questa teoria è di casa da generazioni nella letteratura platonica europea e soprattutto tedesca<sup>32</sup>; ultimamente sembra venir riscoperta in ambiente anglosassone<sup>33</sup>.

Un'analisi dei presupposti ermeneutici, politici e filosofici che, non meditati a sufficienza, fanno parte del modello di Schleiermacher, non può qui venir condotta<sup>34</sup>. Basti la considerazione che la moderna metamorfosi dello scritto, che per Platone è passivo e incapace di dare nuove risposte, nel libro-dialogo « attivo », che conduce un colloquio diretto con il lettore, viene resa possibile esclusivamente attraverso *modi di parlare metaforici*. Che infatti il dialogo « taccia » di fronte a chi è incapace di comprendere, è soltanto una metafora per il fatto banale che non ogni lettore comprende tutto; che il dialogo ad ogni nuova lettura offra « nuove risposte » è una metafora per il normale sviluppo di un'interpretazione che ha luogo durante il proseguire dello studio. Infine, che il dialogo possa aiutare se stesso, è un'espressione poetica per l'opi-

<sup>31</sup> *Platons Werke*, I 1, 52 (Introduzione al *Fedro*): la « svalutazione » dello scrivere sarebbe da intendere « als Begeisterung von seiner (sc. Sokrates') Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach noch lernete, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittelbarkeit der Philosophie zu glauben ».

<sup>32</sup> Esposizioni rappresentative della *communis opinio* sono state date da Friedländer (*Platon*, cit.) o da H. GUNDBERT, *Der platonische Dialog*, 1968; dello stesso autore, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, 1971; tra i più recenti lavori in questa linea di tradizione sono da citare TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, 1974; D. ROLOFF, *Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos*, 1975; H. MEISSNER, *Der tiefere Logos Platons*, 1978; E. HEITSCH, *Platons Dialoge und Platons Leser. Zum Problem einer Platon-Interpretation*, *RhM*, 131, 1988, pp. 216-238; anche la trattazione, alquanto superficiale, di W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, 1982, 13 ss., di una parte della critica della scrittura, non è lontana da questa direzione.

<sup>33</sup> Un segnale ne fu la traduzione in americano dell'opera di Friedländer su Platone (1958/1969) e prima di tutto la ripresa letterale della concezione del dialogo di Gundert da parte di W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, 1975, pp. 64-65. Prima di Guthrie, tuttavia, già Leo Strauss e i suoi discepoli avevano sostenuto la teoria romantica del dialogo (L. STRAUSS, *The City and Man*, 1964, pp. 50 ss.; ST. ROSEN, *Plato's Symposium*, 1969, XVIII; cfr. recentemente, dello stesso autore, *Platonic Hermeneutics: On the Interpretation of a Platonic Dialogue*, « Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy », 1, 1985, pp. 271-288). L'eredità di Schleiermacher viene proseguita tra gli altri da R. BURGER, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, 1980; CH. L. GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, 1986.

<sup>34</sup> Ha trattato in maniera comprensiva l'ermeneutica schleiermacheriana H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, 1982, pp. 31-149 (cfr. già, dello stesso autore, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, pp. 17 ss., 382-385, 481 s.). Schleiermacher fu durevolmente influenzato dal suo amico Friedrich Schlegel; a questo proposito cfr. H. KRÄMER, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, « Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 62, 1988, pp. 583-621. Una esposizione e una critica delle moderne teorie della forma dialogica (con rassegna della letteratura secondaria moderna sino al 1980) sono state da me date in *PSP*, Anhang I, pp. 331-375 (= *PSF*, pp. 423-462).

nione dell'interprete A, secondo cui l'obiezione dell'interprete B non riguarda l'essenziale, oppure che il dialogo già contiene, in realtà, la risposta a questa obiezione.

Invece queste attraenti metafore provocano due domande: *a)* che cosa si ottiene con l'interpretazione metaforica? *b)* che cosa ha provocato la fuga degli interpreti nella metafora?

*a)* In ogni caso attraverso l'interpretazione metaforica non si ottiene ciò che ci si attendeva. L'opinione corrente è che solo il dialogo deve essere escluso dal verdetto della critica della scrittura (cfr. sopra la citazione di Friedländer). Ma una volta accettata la comprensione metaforica, è facile vedere che anche molte altre forme dell'esposizione scritta « si scelgono da sole il proprio lettore », perché esse « tacciono » nei confronti di chi è inadatto, e che esse rispondono alle domande non sempre allo stesso modo. Chi negherebbe queste qualità (metaforiche) alla lirica di Hölderlin, ai romanzi di Dostojewski o di Umberto Eco, ai drammi di Euripide ed anche alla profonda opera storica di Erodoto<sup>35</sup>? Tutti gli autori che producono questo particolare tipo di opere letterarie « attive » diventerebbero di colpo filosofi e l'intera critica della scrittura perderebbe, di conseguenza, il suo senso critico.

*b)* Nulla nel testo prova che Platone nella critica della scrittura parli, in verità, metaforicamente. Né si presenta alcun problema reale che potrebbe costringerci ad equiparare il dialogo scritto alla parola parlata, andando in tal modo contro il senso della critica di Platone. Già in Schleiermacher la causa della equiparazione era data dalla sua paura di dover riconoscere una filosofia esoterica di Platone — anche se certamente egli ha frainteso l'esoterica, cosa che anche oggi avviene di frequente, in un modo grottesco<sup>36</sup>. Egli pensava inoltre — e anche questa idea è stata ripresa più volte — che esiste una contraddizione tra la condanna della scrittura da parte di Platone e la sua attività di scrittore<sup>37</sup>. Quindi un termine della contraddizione (la condanna) non dovrebbe es-

<sup>35</sup> A ragione interpreti di letteratura hanno descritto una serie di autori mediante concetti che la moderna interpretazione di Platone vorrebbe riservare al dialogo platonico. Ho raccolto alcuni esempi in *PSP*, p. 359 nota 40 (ampliata con altri esempi in *PSF*, p. 448 nota 40).

<sup>36</sup> Il tentativo, completamente fallito, operato da Schleiermacher di una « kritische Sichtung » dei concetti 'esoterico/essoterico' (*Einleitung*, cit., pp. 11 ss.) è stato da me descritto in *PSP*, 364-370 (= *PSF*, pp. 452-457). L'«esoterica», anche oggi, viene volentieri (e spesso in mala fede) equiparata con una « dottrina segreta »; sulla differenza cfr. *infra*, pp. 541-542, e *PSP*, pp. 400-405 (= *PSF*, pp. 484-488).

<sup>37</sup> SCHLEIERMACHER, *Einleitung*, cit., p. 15. Qui, comunque, Schleiermacher parla non tanto di una « contraddizione », quanto piuttosto di una tensione tra il giudizio ed il comportamento di Platone; poiché però egli vorrebbe risolvere la tensione tramite un'attenuazione del giudizio negativo, dalla sua posizione non distano molto quelle di M.M. Mackenzie, che ha diagnosticato una « antinomy » in Platone (« Proc. Camb. Philol. Soc. », 28, 1982, pp. 64-76) e di Ch. L. Griswold, che nella critica della scrittura ha visto un tentativo di proibire lo scrivere di filosofia, cosa che Platone non avrebbe potuto, in quanto autore, pensare (*Style and Philosophy: the Case of Plato's Dialogues*, « The Monist », 63, 1980, pp. 530-546 (« prohibit », p. 532)). Cfr. E. HEITSCH, *RhM*, 131, 1988, p. 216: il comportamento di Platone sembrerebbe « quantomeno inconsequente ».

sere preso sul serio e conseguentemente dovrebbe venir eliminato. Invece Platone non condanna la scrittura ma determina soltanto il suo valore come relativamente scarso<sup>38</sup>.

#### 11. *L'impostazione di Schleiermacher deve essere controllata sul testo di Platone*

Una volta venute a cadere le ragioni dell'interpretazione metaforica, diventa anche chiaro che i modelli del βοηθεῖν τῷ λόγῳ presentati da Platone nei dialoghi escludono, da parte loro, la fuga nelle metafore. La mimesi dialogica di Platone del βοηθεῖν dimostra chiaramente che il « soccorso » non può essere uno strato nascosto dell'originario logos, ma deve appartenere ad un secondo indipendente logos, che esamini lo stesso tema spesso attraverso altri temi, in ogni caso però sempre con nuovi, più avanzati metodi di pensiero. L'ipotesi delle idee è la nuova risposta con la quale Socrate viene in aiuto al suo logos sull'immortalità dell'anima (*Fedone* 88 e), per potere così superare i dubbi di Cebete. Nessuna lettura, per quanto raffinata, delle prove dell'immortalità dell'anima potrebbe, solo a partire da esse, guadagnare il contenuto di *Fedone* 95 b-107 b come il loro significato nascosto e più profondo. Certamente è giusto dire che la prova che si fonda sulla parentela dell'anima con il νοητόν (*Fedone* 78 b-80 b) presuppone la concezione di questo νοητόν come mondo delle idee. Al contrario sarebbe insensata l'affermazione che il teorema presupposto potrebbe anche essere ottenuto nella sua concretezza concettuale e nella sua fondatezza filosofica dal « lettore capace di comprendere » unicamente sulla base della prova stessa, come sua « indiretta comunicazione » — poiché se così fosse, Platone avrebbe potuto benissimo anche rinunciare alla comunicazione dell'aiuto che Socrate ha portato al suo logos. Lo stesso vale per l'affermazione di Socrate nel primo libro della *Repubblica* secondo cui la giustizia è migliore per il giusto stesso e viene esercitata come giusto potere nell'interesse di chi è governato e non di chi governa (*Repubblica* 342 e, 346 e, 349 b-354 a); questa affermazione presuppone la teoria dello stato e dell'anima dei libri II-IV e del concetto di filosofia dei libri V-VII (poiché soltanto il filosofo platonico può esercitare il potere senza un interesse personale<sup>39</sup>); per questo motivo questi teoremi sono stati offerti come « soccorso » per la giustizia (e per la concezione che Socrate ha di essa). Ma sarebbe impossibile per un lettore del primo libro raggiungere la pienezza concettuale dei libri 'soccorritori' II-VII come « profondo livello del significato », che viene dato come una « nuova risposta » ad una nuova lettura.

<sup>38</sup> Cfr. C.J. ROWE, *The Argument and Structure of Plato's Phaedrus*, PCPS, 32, 1986, pp. 144 s.

<sup>39</sup> Si confronti l'anticipazione del governo dei filosofi nel libro I, 347 a-d.

## 12. βοηθεῖν orale e i passi che si trattengono dall'esprimersi

Parlando egli stesso, λέγων αὐτός (*Fedro* 278 c 6) il filosofo può aiutare il suo scritto nell'elenchos: non c'è alcuna ragione per non accettare letteralmente queste parole di Socrate. Il contesto della critica della scrittura rende chiaro che questa prosecuzione orale dell'argomentazione non può significare la normale continuazione del discorso allo stesso livello, cosa di cui tutti sono capaci, poiché soltanto l'εἰδώς ἢ τὸ ἀληθές ἔχει, quindi il filosofo delle idee o il dialettico in senso platonico è in grado di produrre *questo* soccorso<sup>40</sup>. E grazie alla filosofia delle idee è in grado di introdurre τιμιώτερα per il soccorso, fatto che viene già illustrato attraverso i dialoghi: come la tesi dell'immortalità dell'anima viene sorretta e fondata per mezzo dell'ipotesi delle idee come il τιμιώτερον che le sta dietro e che è adatto al soccorso; e come anche la tesi dell'utilità della giustizia viene fondata per mezzo della teoria dello stato e dell'anima nonché per mezzo della filosofia delle idee e della teoria del bene, così il filosofo platonico deve sapere fondare ogni suo scritto per mezzo di esposizioni orali di teorie che portano più vicino all'ἀρχή (lo specifico τιμιον) di quanto non possa fare lo scritto da spiegare.

La nostra tesi che i dialoghi *scritti* spiegano che cosa sia inteso con βοηθεῖν potrebbe essere considerata contraddittoria: il « soccorso » è *ex hypothesi* orale, e non scritto. La contraddizione viene a cadere se ci si chiarisce che i dialoghi offrono unicamente *modelli* scritti, *illustrazioni* mimetiche del procedimento inteso da Platone. Il dialogo scritto come εἰδωλον, immagine (*Fedro* 276 a 9) del discorso vivo è esso stesso un libro che ha anche bisogno di aiuto.

Ma qui non sorge la minaccia di un *regressus in infinitum*? Il soccorso al dialogo A porta il dialogo B, il soccorso a B porta C, e così via senza fine<sup>41</sup>? Questa obiezione trascura il fatto che secondo la critica della scrittura il filosofo è in grado ed è in condizione (δυνατός/ἔχων βοηθεῖν, 278 c) di aiutarsi, ma che non è obbligato a farlo in ogni caso; proprio lui ha la libertà del λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, di parlare e di tacere nei confronti di coloro con cui si deve far ciò (276 a 6).

E anche questa qualità del filosofo — che è essenziale per la concezione platonica della trasmissione della conoscenza — è nei dialoghi rappresentata regolarmente: il conduttore del dialogo limita sempre la portata filosofica del colloquio nel rimandare ad ulteriori questioni che sono essenziali per il dialogo in questione ma che però non devono essere analizzate in questo luogo.

La concezione platonica della trasmissione filosofica della conoscenza è quindi esente da contraddizioni.

Un giudizio « chiaro e sicuro » può essere prodotto solo dal filosofare orale con un interlocutore ricercato personalmente e adatto. Ciò no-

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, pp. 526-527 e 529-530 (concetto di φιλόσοφος del discorso sull'eros).

<sup>41</sup> Temeva un regresso all'infinito G.J. de Vries (*Helping...*, cit., p. 61).

nostante il dialettico può servirsi della scrittura; solo che egli deve, già durante lo scrivere, tenere pronti, come soccorso a ciò che scrive, quei teoremi di più ampia portata che permettono una fondazione più radicale; questi teoremi, in quanto necessario soccorso, non possono far parte del logos appena messo per iscritto, ma piuttosto rendono il filosofo, quando questi sia nella necessità di portare il soccorso, capace di « mostrare lo scritto come qualcosa di minor valore ». Che però in un dato caso egli voglia veramente prestare il suo aiuto, per la qual cosa è preparato, dipende dalla sua libera scelta: diversamente dal libro che anche contro il desiderio dell'autore può essere letto, non si può costringere il filosofo al λέγειν οἷς μὴ δεῖ (cfr. *Fedro* 275 e 3).

In questo senso ogni dialogo di Platone allude, nei passi in cui Platone si trattiene dal dire tutto, a τιμιώτερα che sono già pronti. E in questo senso Socrate può amichevolmente respingere la « costrizione » dei fratelli Glaucone ed Adimanto a dire qualcosa di più riguardo al bene e alla dialettica: συχνά γε ἀπολείπω (*Repubblica* 509 c7), οἶμαι καὶ πολὺ (sc. παραλείψω, 509 c 9) e soprattutto 533 a 1: οὐκέτ' ὧ φίλε Γλαύκων, οἷος τ' ἔσθι ἀκολουθεῖν « Non sarai più, mio caro Glaucone, in grado di seguirmi »<sup>42</sup>.

### 13. Che cosa significa veramente la critica della scrittura

Ora possiamo ritornare al punto focale della critica della scrittura (cfr. sopra, p. 529): a quale condizione può un autore *sapere* che egli sarà sempre in grado di superare, dal punto di vista del contenuto, il suo scritto?

Soltanto a condizione che sin dall'inizio egli non lasci entrare nella scrittura tutto ciò che ha pronto per la fondazione. Si potrebbe negare che tutti gli scritti di Platone soddisfino questa condizione solo se si potessero espungere tutti i passi in cui Platone si trattiene dall'esprimersi sulle fondazioni ulteriori — passi che sono da lui usati regolarmente e consapevolmente.

Ci dobbiamo ancora una volta chiedere: perché Platone ha volutamente limitato la portata filosofica dei suoi logoi scritti? Doveva nascondere una filosofia segreta? Certamente no. Ma il suo scetticismo

<sup>42</sup> La continuazione del καὶ πολὺ citato sopra suona così: ὅμως δέ, ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω, 509 b 9-10. Qui l'ὅμως mostra che la constatazione appena fatta, per cui Socrate « (sc. tralascierà) anche molto », non viene eliminata dalla successiva assicurazione che non tralascierà volontariamente ciò « che al momento presente è possibile »: la promessa di completezza è sottoposta in seguito ad una limitazione radicale. Il senso di questa limitazione risulta da 435 c d in connessione con 504 b, 506 b-e e prima di tutto 533 a (per il testo vedi *supra*): la questione, ricca di presupposti, del bene non può essere, con i metodi che vengono impiegati nel dialogo (435 d) e innanzi tutto di fronte a quei particolari interlocutori, la cui comprensione filosofica è limitata (507 a 2 e soprattutto 533 a1), affrontata adeguatamente; per questo Socrate tace riguardo all'essenza (τί ἐστιν) del Bene (506 d e) ed all'immagine più esatta della dialettica. Cfr. PSP, pp. 303-325 (= PSF, pp. 390-414). I numerosi passi della *Repubblica* in cui non viene detto tutto possono essere compresi solo nel loro contesto reciproco e nella loro relazione all'azione dialogica; alla sua consueta analisi che li considera isolatamente (cfr. ad es. W. WIELAND, *Platon...*, cit., p. 48) sfugge necessariamente il loro senso.

verso le possibilità della scrittura come mezzo per l'acquisizione della conoscenza, che così chiaramente possiamo ricavare dalla critica della scrittura, lo portò alla convinzione che ci sono cose che non sono in alcun modo segrete (ἀπόρρητα), ma che sarebbe insensato comunicare prematuramente ad ascoltatori e lettori non sufficientemente preparati e che perciò devono essere tralasciate; queste cose le ha chiamate ἀπόρρητα.

La differenza tra ἀπόρρητα e ἀπρόρρητα è di fondamentale importanza per la comprensione dell'atteggiamento di Platone verso la scrittura. Nonostante che questa distinzione sia molto semplice essa è stata per lo più non compresa: dal tempo di Schleiermacher si polemizza con fervore contro gli ἀπόρρητα e ci si dimentica che Platone ha riconosciuto l'esistenza di ἀπρόρρητα in una posizione più elevata e che gli ἀπόρρητα condividono con gli ἀπόρρητα l'esclusione da una divulgazione scritta.

A conclusione dell'abbozzo della polis cretese l'ateniese dice riguardo ai destinatari, al piano cronologico e al contenuto dell'istruzione del consiglio notturno (*Leggi* 968 e 2-5): πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπρόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπρόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων. « Se si chiamano ἀπόρρητα (segrete) tutte le cose dette riguardo a questi argomenti, non ci si esprimerebbe in maniera giusta; si potrebbero invece chiamare ἀπρόρρητα (non comunicabili prematuramente) per il fatto che, se comunicate prematuramente, non rendono chiaro nulla di ciò che è stato esposto ».

Come le *Leggi* portano vicino, ma non introducono a queste cose di importanza decisiva, così l'intera opera scritta di Platone intende avvicinare alla filosofia orale dei principi, dalla cui comunicazione scritta — e ciò significa necessariamente prematura — a persone non sufficientemente preparate, Platone non si attendeva nulla di positivo.