



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

In Scienze Filosofiche
ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

La strategia didattica di Gorgia nel dialogo di Platone

Relatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Correlatore

Ch. Prof. Fiorino Tessaro

Laureando

Camilla Grandi

Matricola 840655

Anno Accademico

2017 / 2018

Indice

Introduzione	5
Nota bibliografica	10
Abbreviazioni delle opere platoniche citate	11
Capitolo I - Socrate e la retorica	12
I.1 Il potere del λόγος	16
I.2 La retorica secondo Socrate	26
I.3 Le regole del dialogo socratico. Socrate usa espedienti retorici?	39
I.4 Una buona retorica?	53
Capitolo II - Verità e uso delle parole	65
II.1 La parola e la verità in Gorgia	65
II.2 Il domandare socratico: rendere conto di sé	75
II.3 Che tipo di conoscenza?	82
Capitolo III - Fallacia degli argomenti socratici	91
III.1 Socrate ingannatore? La confutazione di Polo	91
III.2 Come spiegare l'inganno socratico?	103
Capitolo IV - Il ruolo della vergogna	109
IV.1 Contraddirsi per vergogna e la vergogna della contraddizione	109
IV.2 La vergogna che purifica	120
Capitolo V - Confronto tra βίαι	128
V.1 Due opposti modelli di vita: Callicle e Socrate	130
V.2 Conclusioni: la scelta del modo di vivere come chiave interpretativa del <i>Gorgia</i>	150
Bibliografia	155
Ringraziamenti	163

La strategia didattica di Gorgia nel dialogo di Platone

INTRODUZIONE

Nel *Gorgia* Platone mette in scena un incontro che avviene in pubblico tra Socrate, accompagnato dall'amico Cherefonte, e tre diversi personaggi con i quali Socrate ingaggia tre conversazioni: Gorgia, il famoso retore e sofista di Leontini; Polo, un retore siciliano allievo di Gorgia, piuttosto giovane, e Callicle, un giovane aristocratico ateniese la cui esistenza storica non è ulteriormente attestata.¹

La datazione dei dialoghi platonici è un argomento spinoso e quella del *Gorgia* in particolare è molto controversa.

Come spiega Michael Erler, il criterio stilometrico, che si fonda sulla ricerca e sulla catalogazione di alcuni peculiari tratti stilistici, ha permesso di suddividere i dialoghi in tre gruppi, ma non di specificare con certezza, all'interno di ciascuno dei tre, la successione interna. Nella classificazione che egli riporta, il *Gorgia* andrebbe a collocarsi nel gruppo dei dialoghi più antichi.² Anche E.R. Dodds conferma la posizione del *Gorgia* nel primo gruppo di dialoghi, insieme, ad esempio, all'*Apologia di Socrate* e al *Protagora*, e specifica che all'interno di tale gruppo debba considerarsi come uno dei dialoghi più tardi.³

La datazione assoluta dell'opera rimane controversa: l'arco temporale indicato da Dodds delimita un periodo tra il 390 e il 385 a.C., interrotto dal primo viaggio in Sicilia di Platone. Alcuni studiosi, quindi, preferiscono considerare l'opera come precedente al soggiorno siciliano, altri come successiva. Non vi sono tuttavia prove

¹ Per una nota biografica sui personaggi, vedi Dodds (1959), 6-17. Interessante è la sua teoria sulla veridicità storica del personaggio di Callicle: secondo lo studioso, infatti, Callicle, benché la sua esistenza non sia ulteriormente documentata, fu in realtà un personaggio storico. Solitamente, a suo parere, Platone non presenta personaggi non reali con un nome proprio nei dialoghi con Socrate (in effetti lo Straniero di Elea del *Parmenide* non ha nome, ma la sacerdotessa Diotima del *Simposio* sì, eppure sembra probabile che sia un personaggio inventato) e Dodds ipotizza che Callicle, negli anni turbolenti della Guerra del Peloponneso, sia morto troppo giovane per lasciare traccia.

² Erler (2008), 28-29.

³ Dodds (1959), 18-21. Anche Vlastos (1991), 46-47 concorda con questa ripartizione, inserendo il *Gorgia* nel primo gruppo di dialoghi, che egli chiama "elenctic dialogues".

dirimenti, benché Dodds propenda prudentemente per la seconda ipotesi.⁴ Sulla base di una presunta spaccatura stilistica e tematica, Harold Tarrant sostiene che la prima parte del dialogo, che comprende le prime due conversazioni con Gorgia e Polo, sia stata scritta in un primo momento come opera indipendente e soltanto in un secondo momento sia stata aggiunta una seconda parte; si spinge ad ipotizzare che il personaggio di Callicle all'inizio non esistesse e che il suo ruolo fosse invece ricoperto dalla figura di Callia. Il discrimine tra le due parti sarebbe dato dal viaggio in Sicilia.⁵ Il problema della datazione dell'opera rimane quindi oggetto di dibattito.

Non vi è certezza nemmeno per quanto riguarda la data drammaturgica: in quale anno Platone ha immaginato che avvenisse la conversazione? Gli indizi interni al dialogo non aiutano: i numerosi riferimenti ad eventi storici sono fra loro contraddittori, e non consentono una datazione precisa, che probabilmente a Platone non interessava fornire. Di sicuro si tratterebbe comunque di un arco di tempo piuttosto ampio sul finire del V secolo a.C.⁶

Non ci si concentrerà ulteriormente su queste questioni, di difficile soluzione, ma si è voluto fornire un quadro generale per facilitare la contestualizzazione dell'opera.

L'analisi che sarà intrapresa nel corso di questo lavoro riguarda piuttosto il significato che all'opera va attribuito e la sua interpretazione.

La conversazione si apre con un confronto sul tema della retorica: la forma di discorso che esclusivamente alla retorica si affida, e che nel dialogo viene impersonata da Gorgia e dai suoi due seguaci, si oppone a quella che invece viene attribuita a Socrate, ovvero il dialogo.

Le due forme di discorso divergono per modalità e per fini perseguiti, e in questo senso corrispondono a due diverse forme didattiche, che mirano alla formazione di un diverso tipo di uomo e, come diventerà sempre più evidente, di politico.

⁴ Dodds (1959), 26-27.

⁵ Tarrant (1982), 3-22.

⁶ Vedi a proposito dei conflittuali indizi riguardo la datazione drammatica del dialogo Dodds (1959), 17-18; Fussi (2006), 38-39; Taglia (2014), XXXII, nota 40.

Seguendo l'andamento del dialogo, viene alla luce come il vero tema che sta al fondo dell'opposizione tra retorica e filosofia come modelli di discorso e di didattica sia quello di una alternativa radicale tra due βίαι, tra due concezioni generali della vita o modi di vivere.⁷

Questo tipo di lettura deve moltissimo al pensiero di Pierre Hadot sulla filosofia antica, che si può riassumere in questa sede con una citazione dal suo testo *Che cos'è la filosofia antica?*:

“Intendo dire, dunque, che il discorso filosofico deve essere compreso all'interno della prospettiva di un modello di vita di cui è allo stesso tempo mezzo ed espressione, e che, di conseguenza, la filosofia è comunque, innanzitutto, un modo di vivere, strettamente connesso però al discorso filosofico.”⁸

Il discorso, la parola filosofica, e la vita che si conduce sono quindi considerati inscindibili, e la filosofia viene a configurarsi in primo luogo come pratica di vita. Questa pratica è stata resa celebre da Hadot nell'espressione “esercizi spirituali”. Si tratta di un insieme di pratiche che si propongono di trasformare il ‘Sè’ del filosofo, ma non sono un che di aggiunto al discorso teorico: l'intera filosofia è un esercizio spirituale.⁹ In particolare, questo lavoro si richiama alla considerazione del dialogo, e nello specifico del dialogo socratico, come esercizio spirituale.¹⁰ Esso viene qui considerato allo stesso tempo metodo di ricerca della verità e veicolo di un cambiamento di prospettiva sul mondo.

⁷ Tushar Irani giunge ad una conclusione molto simile, ma procedendo, per così dire, in direzione opposta: il punto di partenza della sua indagine si colloca verso la fine del dialogo, al passo 500C, in cui Socrate afferma che i discorsi condotti fino a quel momento riguardano la scelta tra due modi di vivere. Data questa considerazione, si propone di dimostrare che la differenza tra i due modi di vivere sia una scelta tra due modelli argomentativi. Vedi Irani (2017), 29-32. L'argomento di questo lavoro procede invece in modo inverso, rilevando come l'opposizione tra retorica e filosofia che apre la conversazione riguardi pienamente le due diverse modalità di discorso, ma che sia proprio la scelta dell'una o l'altra di quelle a nascondere in realtà, con livelli di consapevolezza differenti da parte del portatore, una scelta di vita opposta.

⁸ Hadot (2010²), 5.

⁹ Hadot (2008), 118-120.

¹⁰ Vedi Hadot (2005²), 43-49. Fondamentale è anche il contributo di Laura Candiotta, espresso in particolare in Candiotta (2012).

L'indagine sulle differenze tra la proposta di Socrate e quella di Gorgia inizierà con l'analisi delle rispettive posizioni sulla retorica e con il confronto tra questa e il dialogo socratico. Un punto in comune tra retorica e dialogo socratico sarà individuato nel ruolo delle emozioni e dell'uso strategico che ne viene fatto, anche se in vista di fini del tutto differenti. Si sottolineerà quindi come le due forme di discorso implicino una opposta attitudine nei confronti dell'altro e della verità, e come conducano ad una considerazione opposta del potere politico e del suo significato.

Il sapere e la verità saranno quindi argomenti del secondo capitolo, in cui ci si interrogherà sul rapporto tra verità e uso delle parole in riferimento al contesto sofisticato.

In seguito si prenderà in esame la fallacia, vera o presunta, degli argomenti utilizzati da Socrate per confutare i propri avversari. Si tratta di un punto estremamente importante per delineare ancora una volta la differenza tra confutazione retorica e confutazione filosofica.

Nel quarto capitolo ci si occuperà dell'analisi di un'emozione che gioca un ruolo fondamentale del dialogo, quella che si manifesta nelle forme della "vergogna".

Infine, ci si soffermerà sull'ultimo "atto" dell'opera, lo scontro dialettico tra Socrate e Callicle, per mostrare come tutti i discorsi precedenti si concretizzino in una netta alternativa tra due modi di vivere opposti: il compito che Socrate si assumerà sarà quello di mostrare le contraddizioni a cui il modello di vita retorico conduce, e il pericolo che esso costituisce per l'intera comunità politica.

Le motivazioni che hanno condotto a questo tipo di analisi del dialogo sono diverse, ma prima fra tutte è l'attualità, per certi versi "preoccupante", dei temi trattati. Il *Gorgia* porta il lettore contemporaneo a riflettere sul potere della parola nella democrazia: a seconda di come viene esercitato, può avere risultati benefici o disastrosi. Nella prospettiva platonica tuttavia, poiché l'analisi politica si intreccia con l'analisi della vita di ognuno, e poiché ciascuno è chiamato a testimoniare in prima persona del proprio modo di vivere e di intendere il rapporto con gli altri, è

possibile comprendere il significato dell'ἔλεγχος socratico e della soluzione cui conduce. Ancora oggi, il *Gorgia* ha molto da dire all'uomo come singolo e come membro di una comunità.

Nota bibliografica

Tutte le traduzioni del *Gorgia* sono tratte da:

PLATONE, *Gorgia*, a cura di Angelica Taglia, trad. Federico M. Petrucci, Einaudi, Torino, 2014.

Le traduzioni di tutti gli altri dialoghi platonici invece sono tratte da:

PLATONE, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Le traduzioni dei frammenti relativi a Gorgia sono tratte da:

MASO S., FRANCO C. (1995), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lògoi. Una reinterpretazione dei testi*, Zanichelli, Bologna.

Abbreviazioni delle opere platoniche citate

<i>Apol.</i>	<i>Apologia di Socrate</i>
<i>Charm.</i>	<i>Carmide</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgia</i>
<i>Hipp. Maj.</i>	<i>Ippia Maggiore</i>
<i>Lach.</i>	<i>Lachete</i>
<i>Meno</i>	<i>Menone</i>
<i>Phaedr.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Protag.</i>	<i>Protagora</i>
<i>Resp.</i>	<i>Repubblica</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sofista</i>
<i>Symp.</i>	<i>Simposio</i>
<i>Theaet.</i>	<i>Teeteto</i>

I - SOCRATE E LA RETORICA

L'inizio del dialogo platonico racconta di come Socrate, insieme con il fedele amico Cherefonte, si presenti in un luogo non meglio precisato (anche se probabilmente pubblico, come il ginnasio)¹¹ per conoscere di persona il famoso Gorgia, uno degli intellettuali più affermati dell'epoca. Neanche a dirlo, Socrate e Cherefonte sono in ritardo e la *performance* di Gorgia è appena terminata.¹² Di che tipo di esibizione si trattasse, lo rivela subito Callicle (un aristocratico ateniese piuttosto giovane ma già avviato alla carriera politica, che dà ospitalità al retore straniero in visita ad Atene) mentre rimprovera scherzosamente, anche se probabilmente nascondendo una certa irritazione, i due ospiti ritardatari: Gorgia ha appena terminato una ἐπίδειξις, ovvero una dimostrazione pubblica di retorica; un'orazione, si potrebbe dire, il cui scopo è quello di sfoggiare la propria abilità come retore ed impressionare il pubblico, spesso col fine di attirare nuovi allievi.¹³ Le testimonianze antiche sul Gorgia storico tramandano l'ammirazione dei contemporanei per le sue straordinarie abilità e il suo ruolo nello sviluppo della tecnica retorica. Filostrato, l'autore delle *Vite dei Sofisti* vissuto a cavallo tra i secoli I e II d.C. riporta questa notizia:

“Gorgia fu il primo a tenere discorsi improvvisati. Giunto ad Atene in teatro ebbe l'ardimento di dire: «Datemi un argomento» e per primo lanciò questa sfida, dando

¹¹ Cfr. Dodds (1959), 188 e Fussi (2006), 41-47 per una riflessione sul luogo in cui avviene il dialogo e il suo significato.

¹² Socrate è in ritardo, come succede anche all'inizio del *Simposio*. Questo è già un indizio del fatto che Socrate non apprezzi particolarmente le esibizioni di questo tipo. Socrate è ἄχρονος, fuori tempo. Fussi sottolinea l'irritazione di Callicle e i suoi intenti bellicosi espressi dalla prima frase del dialogo “alla guerra e alla battaglia”, vedi Fussi (2006), 22 - 23. Secondo Stauffer, il fatto che sia Cherefonte a trattenerlo nell'agorà significherebbe che Socrate era impegnato nella missione affidatagli dall'oracolo tramite Cherefonte stesso, quindi nell'indagine filosofica, vedi Stauffer (2009), 17 - 20. È interessante anche il punto di vista espresso in Arends (2008), 56; si tratterebbe della congiunzione di due modi di vedere opposti e inconciliabili; per Callicle, il filosofo arriva troppo tardi per la retorica, mentre per Socrate se vi sono domande filosofiche che necessitano ancora di risposta, lo spazio della retorica si apre sempre troppo presto.

¹³ *Gorg.*, 447A : Callicle usa il verbo “ἐπεδείξατο”.

dimostrazione di saper tutto, e soprattutto di saper parlare su tutto affidandosi alle circostanze del momento.”¹⁴

Non sappiamo che genere di discorso abbia tenuto Gorgia di fronte al pubblico ateniese prima dell'arrivo di Socrate e Cherefonte: non ne vengono specificati né l'argomento né la modalità di esecuzione; tuttavia, benché il discorso principale potesse essere scritto in precedenza, anche il Gorgia platonico dimostra di praticare con sicurezza l'improvvisazione. Cherefonte dice di essere amico di Gorgia, e sostiene di poterlo convincere a ripetere la conferenza. Allo stesso modo Callicle invita Socrate e Cherefonte a recarsi quando lo vorranno a casa sua, dove Gorgia è ospite e dove potrà ripetere la *performance*. Socrate però non sembra particolarmente entusiasta e liquida in fretta l'invito per concentrarsi su una questione che gli preme maggiormente: vuole fare delle domande a Gorgia riguardo alla funzione della sua arte e a che cosa lui insegni. A quel punto Callicle risponde:

“CALLICLE: Non c'è niente di meglio che chiederlo a lui, Socrate. D'altro canto proprio questa è a suo dire una delle peculiarità dell'esibizione oratoria: incitava a domandargli subito ciò che chiunque dei presenti volesse, e garantiva che avrebbe risposto su tutto.”¹⁵

Poco dopo è Gorgia stesso, interrogato da Cherefonte, a ribadire la propria disponibilità:

“CHEREFONTE: Capisco, ora pongo la domanda. Dimmi, Gorgia, il nostro Callicle dice il vero quando afferma che prometti di rispondere a tutto ciò che chiunque voglia domandarti?

GORGIA: Il vero, Cherefonte! Infatti ho promesso or ora queste stesse cose, e posso dire che ormai da molti anni nessuno mi domanda niente di nuovo.”¹⁶

La dichiarata disponibilità a rispondere a qualsiasi domanda e il successivo lamentarsi della ripetitività delle domande ricevute nel tempo contribuiscono immediatamente alla caratterizzazione del personaggio di Gorgia e dell'arte che egli incarna: l'atteggiamento di apertura nei confronti del pubblico è sicuramente un segno positivo, che lascia indovinare una propensione al dialogo e al confronto. A

¹⁴ Philostr. *VS*, 1, proem., 482.

¹⁵ *Gorg.*, 447C.

¹⁶ *Gorg.*, 447D - 448A.

prima vista, quindi, sembra che il giudizio di Platone su di lui non sia drasticamente negativo; in effetti, nel corso del dialogo sarà proprio Gorgia a far sì che la conversazione (che con i due interlocutori successivi presenterà toni sempre più accesi ed ostili) non si concluda bruscamente, sollecitando i suoi due compagni a continuare a rispondere a Socrate. L'accorto lettore delle opere platoniche, tuttavia, sarà già stato messo in allerta dalla pretesa capacità di Gorgia di rispondere a qualsiasi questione. Davvero egli è in grado di rispondere a qualsiasi domanda? E quale tipo di conoscenza gli conferisce questa capacità?

Per rispondere a queste domande è opportuno seguire la prima parte del dialogo, incentrata sulla conversazione tra Socrate e Gorgia stesso. Tuttavia, non sono gli unici personaggi ad intervenire. Inizialmente Socrate esorta Cherefonte a chiedere a Gorgia “chi sia”: un fabbricante di scarpe, ad esempio, risponderebbe di essere un ciabattino.¹⁷ Dunque che arte pratica Gorgia e come si auto-definirebbe? A questo punto però Polo, giovane ed irruente allievo di Gorgia, decide di intromettersi nella conversazione, esigendo che Cherefonte lo interroghi al posto del maestro, provato dall'esibizione appena conclusa. Il brevissimo scambio di battute che ne segue inizia già a delineare la differenza tra retorica e filosofia (anticipando inoltre l'asprezza del dialogo che seguirà tra Socrate e Polo). Alle prime due domande introduttive, Polo risponde prontamente; quando invece si tratta di applicare lo stesso semplice schema per nominare l'arte in cui Gorgia è esperto, Polo perde immediatamente la direzione, lanciandosi in un elogio della retorica come la più nobile tra le arti. A quel punto, Socrate esclama che Polo è evidentemente esperto nella retorica, ma incapace di dialogare.

“SOCRATE: Che, Polo, benché Cherefonte ti domandi di quale arte è conoscitore Gorgia, tu proponi un encomio della sua arte - come pensando che qualcuno la denigri -; ma non hai risposto cosa è.

POLO: Non ho risposto che credo sia l'arte più bella?

SOCRATE: Certamente; però nessuno ti chiede come sia l'arte di Gorgia, ma cosa sia, e con che nome occorra chiamare Gorgia. Come prima Cherefonte ha sottoposto alla tua valutazione i casi precedenti e tu gli hai risposto bene e in breve, anche ora allo stesso

¹⁷ *Gorg.*, 447C - 448A.

modo dicci cos'è quest'arte e con quale nome dobbiamo chiamare Gorgia. O meglio, Gorgia, dicci tu stesso con quale nome dobbiamo chiamarti, e in quanto conoscitore di quale arte.”¹⁸

L'impetuosità di Polo e la sua pretesa di apparire vengono castigate molto rapidamente. Le critiche che Socrate gli rivolge sono due. La prima è quella di prolissità: Polo si dilunga oltre il necessario, rendendo la propria descrizione inutilmente fumosa e poco chiara; si tratta della seconda volta in pochissime battute che Socrate mostra la propria insofferenza per i lunghi discorsi, anche se in modo ancora velato. La seconda osservazione è che in effetti la risposta non è nemmeno pertinente alla domanda posta: Cherefonte ha infatti chiesto *cosa* sia la retorica, non *come* sia. Polo ha fornito un giudizio di valore, non una definizione.¹⁹ Socrate coglie subito anche un altro tema nascosto nelle parole di Polo: l'elogio è una forma difensiva, un tipo di risposta che viene data quando ci si aspetta che l'interlocutore che pone la domanda sia in linea di principio ostile, che miri alla vittoria nella conversazione. Si vedrà come queste tematiche, per ora presenti solo a livello di sottinteso, verranno presto alla luce conversando con Gorgia, il quale si classifica subito come *ρήτορ* e insegnante di retorica, capace di rendere retori anche gli altri.

Socrate si assicura subito la disponibilità di Gorgia a discutere per domande e risposte brevi, e a mantenere questa modalità fino alla fine.²⁰ Dal canto suo Gorgia, benché ci tenga a precisare che alcune risposte per essere comprensibili necessitano di formulazioni più lunghe, vanta la capacità di esprimersi in modo più conciso di

¹⁸ *Gorg.*, 448E - 449A.

¹⁹ Cfr. Stauffer (2006), 19-20.

²⁰ Vedi Fussi (2006), 142-143: “[...] Socrate mette in bocca a Gorgia una promessa mai fatta, e se il suo scopo è ottenere che la conversazione proceda secondo un metodo “dialettico”, va notato anche che Socrate non rende affatto esplicito tale scopo, ma ricorre invece a uno stratagemma.” È vero che Gorgia non ha ancora promesso di adeguarsi allo stile dialogico di Socrate, ma mi sembra che qui Socrate stia solo ponendo le modalità del dialogo: se Gorgia vi acconsentirà, si impegnerà a farlo fino alla fine. Tuttavia Socrate sa benissimo di aver toccato un punto sensibile di Gorgia, che si vanta appunto di sapersi esprimere sugli stessi argomenti adoperando con eguale disinvoltura la massima prolissità e la massima concisione. Per Gorgia è dunque un'occasione per mostrare al pubblico anche questo secondo lato della sua perizia.

chiunque altro. Gorgia sicuramente non è un personaggio modesto: non dimentichiamo che la conversazione si svolge dinanzi ad un pubblico, accorso per ascoltare Gorgia, tra il quale probabilmente si nasconde qualche possibile nuovo allievo.

È a questo punto che la discussione comincia ad entrare nel vivo. Il proposito della sezione seguente sarà quello di indagare la concezione gorgiana della retorica (indagando inoltre i motivi possibili di una confutazione) per poi confrontarla con quella espressa da Socrate.

I.1 Il potere del λόγος

L'indagine vera e propria comincia con la domanda di Socrate sull'oggetto di cui si occupa la retorica.

“SOCRATE: Bene. Tu affermi di essere un conoscitore dell'arte retorica e di poter rendere retori anche altri. Ma di quale tra le cose che sono si occupa di fatto la retorica? A esempio, la tessitura si occupa della produzione dei vestiti; non è così?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E la musica la composizione dei canti, no?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Per Era, Gorgia, amo davvero queste risposte, perché sai rispondere nel modo più breve possibile!

GORGIA: Credo, Socrate, di saperlo fare piuttosto bene...

SOCRATE: Ben detto. Ma ora, avanti, rispondimi allo stesso modo anche circa la retorica: di quale tra le cose che sono è conoscenza?

GORGIA: Dei discorsi.”²¹

Socrate qui parla di “*arte retorica*” (ῥητορικὴ τέχνη), e domanda a Gorgia ἢ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὕσα cioè “di quale tra le cose che sono essa si occupi”. Come ha già fatto con Polo in precedenza, propone degli esempi per chiarificare la domanda che è stata posta, derivati dal mondo delle arti; secondo Devin Stauffer, la scelta degli esempi socratici non è casuale: infatti la retorica potrebbe ben essere paragonata alla tessitura, dato che tesse discorsi che sono come

²¹ *Gorg.*, 449C-D.

mantelli protettivi, o alla musica, dato che è in grado come quest'ultima di blandire l'anima e smuovere le passioni.²² Ciò lascerebbe intuire che Socrate, al di là della sua pretesa ignoranza, ha già un'idea dell'argomento trattato.²³ Nella seconda domanda, subito dopo i due esempi, Socrate non parla più di *arte*, bensì chiede di che cosa la retorica sia *scienza* o conoscenza (περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη;) e Gorgia risponde “dei discorsi”. È una variazione che viene spesso sottolineata: Stauffer sostiene che serva a focalizzare meglio l'attenzione di Gorgia sulla conoscenza posseduta dal retore;²⁴ secondo Zanetto nel contesto dei dialoghi giovanili non vi è grande differenza, infatti arte e scienza sono considerate entrambe complessi organizzati di conoscenze;²⁵ Fussi invece è di tutt'altra opinione e ritiene che la variazione sia importante: parlando di τέχνη la domanda di Socrate si focalizzava sul fine delle arti menzionate, cioè sull'oggetto che esse producono; al contrario il termine ἐπιστήμη indica una conoscenza e, sottolinea l'autrice, “il produttore di discorsi non raggiunge necessariamente il suo scopo conoscendo i discorsi”. Gorgia infatti avrebbe potuto rispondere che la retorica produce discorsi, ma la sua conoscenza specifica è quella dell'animo umano al quale questi sono rivolti.²⁶ Benché ciò sia effettivamente vero, bisogna domandarsi se questa precisazione avrebbe aiutato Gorgia a salvare la retorica; si avrà modo in seguito di rispondere a questo quesito.

²² Stauffer (2006), 21.

²³ Più tardi è lui stesso a confermarlo: al passo 453B-C, per esempio, dice di non sapere quale sia l'argomento della retorica ma di averne dei sospetti.

²⁴ Stauffer (2006), 22.

²⁵ Zanetto (2010⁷), 58, nota 15. Vedi anche Nussbaum (1986), 94: τέχνη ed ἐπιστήμη sono generalmente associati e nel tempo di Platone spesso non era praticata una divisione sistematica dei due. Una comunanza di questo tipo si può ritrovare anche in Ferrari (2018), 38-39 sulla τέχνη, e 99-101 sulla differenza tra opinione vera e conoscenza: la τέχνη è infatti un sapere “in grado di esibire per ogni procedura e prescrizione un fondamento razionale” e universale (38); la differenza tra opinione vera e conoscenza viene indicata nel ragionamento causale, che fornisce il requisito della certezza a ciò che prima era solo opinione, anche se vera (101).

²⁶ Fussi (2006), 144.

Gorgia seguita a rispondere in maniera estremamente concisa anche alle questioni che Socrate gli pone successivamente. La retorica non ha per oggetto tutti i discorsi: ad esempio i discorsi che spiegano come si deve comportare un malato per guarire non sono appannaggio della retorica, bensì della medicina.

Tuttavia, Gorgia afferma che la retorica abbia potere di insegnare a parlare e a pensare (λέγειν καὶ φρονεῖν, 449E) sugli stessi argomenti: questo punto è fondamentale, perché mostra come Gorgia attribuisca alla retorica una capacità conoscitiva, e questa affermazione sarà in parte causa della confutazione del retore da parte di Socrate. Secondo Irwin, qui Gorgia intenderebbe che il retore nel dire qualcosa comprende le parole che sta usando; Socrate invece userebbe il termine “φρονεῖν” nel significato più profondo di comprendere ciò che si dice e poterlo giustificare razionalmente.²⁷ Probabilmente la comprensione che interessa a Gorgia è molto più superficiale di quella che ricerca Socrate e serve piuttosto a mostrarsi sapienti che ad esserlo: è una conoscenza sufficiente ad essere utilizzata. Dal momento che anche altre arti però insegnano a parlare e a pensare sul proprio argomento, è necessaria un'ulteriore precisazione: la retorica, a differenza delle altre arti, che comprendono una parte fondamentale di manualità, esaurisce la sua azione tramite i discorsi, tutta la sua efficacia viene esplicitata attraverso di essi. È una risposta con cui Socrate concorda, ma indica una caratteristica necessaria ma non sufficiente; altre arti utilizzano soltanto i discorsi, ma hanno, per così dire, un “discorso specifico”: l'aritmetica riguarda il pari e il dispari, l'astronomia i movimenti dei corpi celesti e così via. I discorsi prodotti dalla retorica, se essa è un'arte e come tale ha un suo “discorso specifico”, dovranno trattare anch'essi di un qualche argomento determinato.²⁸ A quel punto Gorgia spiega che la retorica tratta di “τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, καὶ ἄριστα”, le cose umane più grandi e migliori.²⁹ Come prima, a Socrate questa risposta non può bastare, perché non

²⁷ Irwin (1979), 115, 449e.

²⁸ *Gorg.*, 450B - 451D.

²⁹ *Gorg.*, 451D.

fornisce una vera definizione di queste cose, generando ambiguità che egli si affretta a mettere in luce. Quando Socrate presenta a Gorgia l'ipotetico caso di un medico, un maestro di ginnastica e un banchiere che sostenessero ciascuno di essere il portatore del massimo bene per l'uomo, la risposta di Gorgia è l'inizio del disvelamento della sua vera concezione della retorica.

“GORGIA: Socrate, esattamente questo è in verità il sommo bene, causa a un tempo per gli uomini della libertà e per ciascuno del comandare gli altri nella propria città. [...] A mio avviso è l'essere capaci di persuadere [πειθειν] con i discorsi, sia i giudici riuniti a giudizio sia i consiglieri nel consiglio sia il popolo nelle assemblee popolari sia in ogni altro consesso, quale che sia il consesso politico in corso. E, in effetti, in virtù di questa capacità avrai come tuo schiavo il medico, come tuo schiavo il maestro di ginnastica; e sarà sotto gli occhi di tutti che il nostro uomo d'affari farà affari non certo per se stesso ma per te, che hai la capacità di parlare e persuadere le masse.”³⁰

La retorica, come dunque sintetizza Socrate, è produttrice di *persuasione* (πειθώ), e in questo consiste il suo significato e la sua azione. Viene qui aggiunto da Socrate un altro tassello fondamentale, su cui Gorgia concorda: la persuasione ha luogo *nell'animo* (ἐν τῇ ψυχῇ) di chi ascolta.³¹

Si comincia qui a comprendere che per Gorgia la caratteristica più attraente della retorica è quella di essere uno *strumento di potere*. Sappiamo già che vi sono, tra gli spettatori del dialogo, personaggi come Callicle, giovani di buona famiglia naturalmente avviati alla vita politica nelle istituzioni democratiche ateniesi; possiamo certo immaginare che essere dei buoni parlatori possa giovare alla loro carriera, aiutandoli ad esempio a raggiungere posizioni di *leadership* all'interno della propria fazione, un po' come potrebbe avvenire oggi. Ma forse questo non è sufficiente a comprendere la grande importanza che veniva attribuita alla persuasione

³⁰ *Gorg.*, 452D-E. Gorgia parla del convincere “τὰ πλήθη”, le moltitudini, le folle. È molto importante tenerlo presente perché il numero elevatissimo di persone a cui si rivolge è uno dei motivi di distanza tra retorica e dialogo socratico.

Michel Meyer afferma che la definizione di retorica che si ricava dagli scritti di Platone sia una definizione centrata sull'uditorio, il cui carattere principale è quello del *pathos* (gli altri due aspetti fondamentali sono l'*ethos*, che si identifica con il retore stesso, e il *logos*, il medio che veicola il messaggio). Vedi Meyer (2008), capitolo I, pp.13-20. Per approfondire l'argomento del *pathos* vedi pp. 169-188.

³¹ *Gorg.*, 453A.

nell'Atene democratica del V sec. a.C. Sia Arendt sia Giannantoni sottolineano questa sfumatura: la persuasione è la cifra del discorso politico e il vero vanto della democrazia ateniese, poiché consente ai cittadini di risolvere le dispute raggiungendo accordi tramite la discussione, senza ricorrere alla forza (βία), prerogativa delle società barbariche o della tirannide.³² Ad Atene il cittadino era chiamato a rappresentare sé e i propri legami sociali nelle assemblee, essendo dotato di ἰσηγορία, eguale libertà di parola, e a difendersi nei tribunali a giuria popolare. Era estremamente importante essere in grado di convincere la giuria e le assemblee delle proprie ragioni per difendere se stessi ed esercitare un effettivo potere nella vita della città;³³ Angelica Taglia osserva che “saper parlare era essenziale per essere cittadini a pieno titolo” e farlo efficacemente significava ottenere potere e successo.³⁴

Gorgia è uno straniero, ma conosce bene l'attrattiva che una tale descrizione della retorica poteva avere su uomini come Callicle: lo stesso Dodds evidenzia come uomini di quel genere pagassero Gorgia cifre anche molto elevate proprio in virtù del loro desiderio di potere.³⁵ Sembra che Gorgia identifichi quindi il sommo bene con la possibilità di agire liberamente nel contesto sociale della πόλις, ma che, in realtà, questa possibilità si configuri piuttosto come una capacità di piegare gli altri per ottenere ciò che si desidera; questo già di per sé aprirebbe (e aprirà) grossi problemi morali. Ma Socrate per ora sorvola, cercando di identificare i tratti della persuasione specifica della retorica e il suo contenuto. Perché in effetti, come Gorgia è costretto ad ammettere, chi insegna qualcosa persuade l'altro di ciò che insegna, riguardo ovviamente alla materia specifica in questione. Siamo sempre al solito punto: qual è il contenuto dei discorsi della retorica? Secondo Gorgia riguarda il giusto e l'ingiusto. La retorica è a questo punto caratterizzata come una tecnica che attraverso

³² Vedi Arendt (2015), 25-26 e Giannantoni (2005), 41.

³³ Su questo punto, vedremo, insisterà più volte Callicle contro Socrate: quest'ultimo infatti non coltiva la capacità di persuasione che è necessaria al comune cittadino, e in questo modo si espone al pericolo di essere citato in giudizio, rischiando anche la condanna a morte, senza essere capace di difendersi. Vedi in particolare la sezione 521A-D.

³⁴ Taglia (2014), XII e Dodds (1959), 4.

³⁵ Dodds (1959), 10.

i discorsi produce persuasione nella moltitudine sui temi del giusto e dell'ingiusto. La persuasione però può essere di due tipi: quella che produce conoscenza, che è sempre vera, e quella che produce credenza, πίστις, la quale può essere vera o falsa. Gorgia conviene che sia la seconda quella prodotta dalla retorica.

“SOCRATE: Per i tribunali e le altre assemblee popolari, quindi, il retore non è come un insegnante circa le cose giuste e ingiuste, ma è solo un persuasore: infatti certamente non potrebbe insegnare in poco tempo nozioni così importanti a un'assemblea tanto numerosa.”³⁶

Gorgia è ancora d'accordo con Socrate su questo punto e non sembra darsi particolarmente pena per la frattura che ha già cominciato ad evidenziarsi tra retorica e sapere. Socrate a questo punto domanda se nel decidere dei pubblici affari, come ad esempio della costruzione di mura difensive, non sarebbe meglio affidarsi a chi davvero sia esperto invece che al retore che è di fatto incapace di fornire vera conoscenza. Gorgia però dimostra che avviene esattamente il contrario e che sono proprio i retori (ricordiamo con Dodds che ῥήτωρ era un termine che indicava sì l'oratore, ma era molto spesso utilizzato anche per indicare i politici, colore che appunto si servivano della parola come mezzo per svolgere la propria attività)³⁷ ad imporre il loro parere. Socrate lo invita dunque a spiegare meglio la potenza della retorica e Gorgia coglie al volo l'occasione per lanciarsi in un lungo discorso tra l'elogiativo e l'apologetico.

“GORGIA: [...] E se poi competesse contro un qualsiasi altro artefice, l'esperto di retorica potrebbe persuadere meglio di qualsiasi altro a farsi scegliere: non esiste infatti nulla su cui non saprebbe parlare di fronte alla massa in modo più persuasivo di qualsiasi altro artefice. Di tale qualità e grandezza è infatti la capacità di quest'arte! Occorre comunque, Socrate, servirsi della retorica proprio come di ogni altra abilità competitiva. Infatti non bisogna servirsi delle altre abilità competitive indiscriminatamente contro ogni uomo solo per questo, cioè: se uno ha imparato il pugilato o il pancrazio o il combattimento in armi in modo tale da risultare più forte di amici e nemici, non per questo bisogna colpire o ferire o uccidere gli amici. [...] Di sicuro non per questo, dunque, gli insegnanti sono malvagi, né quest'arte può essere vista come responsabile o

³⁶ *Gorg.*, 455A.

³⁷ Dodds (1959), 4.

malvagia; piuttosto, credo, lo sarà chi non ne fa un uso corretto. [...] Inoltre, credo, qualora qualcuno, divenuto esperto di retorica, commetta poi ingiustizia usando questa capacità e quest'arte, non bisogna tenere in odio e cacciare dalla città chi gliel'ha insegnata. Quello, infatti, aveva trasmesso l'arte per un uso giusto, mentre l'altro la usa in senso contrario. Dunque è giusto tenere in odio e e cacciare e uccidere chi non fa un uso corretto, e non chi insegna.”³⁸

Finalmente, dopo questo discorso, possiamo dire che Gorgia giochi a carte scoperte. Fino a queste ultime definizioni, Gorgia aveva dato delle risposte piuttosto insoddisfacenti e molto brevi; eppure sembra chiaro fin dall'inizio che, pur dicendosi bravo sia nella brevità che nella prolissità, sia nella seconda che Gorgia si trovi più a suo agio, che abbia più possibilità di svolgere la propria azione persuasiva. Fino ad ora però non ha mai provato a slegarsi dai lacci brachilogici di Socrate. Come mai? Sembra che la motivazione di adeguarsi cortesemente alle preferenze di Socrate e di dimostrare la propria bravura nella concisione non giustifichino del tutto il suo atteggiamento. Tende ora ad emergere una motivazione più profonda che dimostra che Gorgia stesso ha un'immagine ambivalente della propria attività.

Come si è già visto, la retorica agisce tramite i discorsi per produrre persuasione nell'animo umano. Gorgia ha però già ammesso che questa persuasione è sostanzialmente separata da una trasmissione di vero sapere: Angelica Taglia distingue i due tipi di persuasione chiamandoli *πειθὸ διδασκαλική* e *πειθὸ πιστευτική*.³⁹ La prima indica il tipo di persuasione che si verifica quando viene trasmesso un sapere scientifico da parte di chi sa e rende l'allievo a sua volta competente; la seconda è quella tipica della retorica, che, come Gorgia ha convenuto, dà solo una credenza, che può anche rivelarsi vera ma non si basa su una certezza conoscitiva. Questa forma di persuasione mostra sempre più la sua intrinseca componente di violenza: almeno in linea di principio, dà a chi la pratica il potere di ingannare e manipolare gli altri a suo favore. Non è un caso che Gorgia infatti cominci la sua spiegazione (a 456A-B, poco sopra il passo che abbiamo riportato) con

³⁸ *Gorg.*, 456C - 457C.

³⁹ Taglia (2014), XIV - XVIII.

il racconto di un episodio in cui, grazie alla sua arte, è riuscito a convincere dei malati recalcitranti a farsi curare dal fratello medico, dal momento che ciò gli risulta funzionale a presentare una retorica che corre in aiuto alle altre arti, come benefattrice e potenziamento di queste per raggiungere lo scopo benefico. Certo questo è nobile, ma non qualifica la retorica come la migliore tra le arti: dopotutto, se servisse solo a questo la retorica si ridurrebbe ad *ancilla medicinae, architecturae* e così via. Di fatto le altre arti, quelle che hanno davvero un oggetto definito e un *corpus* di saperi organizzato, sarebbero tutte migliori; soprattutto, la retorica così intesa non eserciterebbe alcuna attrattiva sui giovani rampolli dell'aristocrazia ateniese. Ma Gorgia ha già osservato che la retorica può controllare tutte le capacità umane: essa è capace di rendere più convincenti degli esperti, di convincere a discapito della verità di ciò che viene detto, di guadagnarsi il favore di chi ascolta a prescindere dalla propria sapienza.

Ora, se si guarda alle opere del Gorgia storico arrivate fino a noi, sembra che questa concezione della potenza del *λόγος* sia pervenuta a Platone direttamente dall'originale. Nella sua opera più famosa, *l'Encomio di Elena*, risalente probabilmente al 414 a.C.⁴⁰, Gorgia dava prova della possibilità del *λόγος* di rendere convincente qualunque argomento, anche il più assurdo. Il proposito dichiarato dell'opera è quello di difendere la figura mitologica di Elena, moglie di Menelao, la quale, fuggendo con il troiano Paride, scatenò la decennale guerra tra greci e troiani raccontata nell'Iliade. In effetti Isocrate aveva buoni motivi per affermare che più che di un elogio, si trattasse di una apologia, un discorso difensivo sul modello di quelli che si potevano sentire nei tribunali (un esempio su tutti, ovviamente, *l'Apologia di*

⁴⁰ In Marchand-Ponchon (2016), 331 viene riportata questa data come quella generalmente accettata. Bonazzi ricorda tuttavia la difficoltà di datare precisamente le opere di Gorgia: Bonazzi (2010), 156.

Socrate).⁴¹ La difesa che Gorgia fa della bella Elena è basata sull'assunto fondamentale che ella sia stata costretta a fare ciò che ha fatto contro la propria volontà: o per volere della necessità, degli dei o del caso; o perché costretta con la forza; o persuasa dai λόγοι; o piegata dalla passione.⁴² Ciò che a noi qui interessa è l'equivalenza di potere che viene attribuita al λόγος rispetto a tutte le altre cause: esso agisce sull'animo umano con la stessa potenza ed efficacia con cui la forza fisica agisce sul corpo.

“[...] La parola è potente signora che, con assai piccolo e inavvertibile corpo, realizza imprese degne di un dio; può fermare la paura e togliere il dolore e infondere gioia sviluppare la compassione.”⁴³

La parola viene qualificata come portatrice di un “sortilegio” che agisce sull'*opinione* (δόξα), che è “malferma e incerta” (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος), cioè l'esatto contrario rispetto all'ἐπιστήμη, che rinvia etimologicamente allo star saldi nella propria posizione.⁴⁴ La parola ha abilmente costretto Elena ad agire contro la propria razionalità; la persuasione insieme con essa fa ciò che vuole dell'anima. La parola, prosegue Gorgia, come un φάρμακον agisce sull'anima, nel doppio senso curativo e letale del termine.

Bene ha detto Segal che il discorso stesso sia un encomio del potere del λόγος tanto quanto della stessa Elena.⁴⁵ Lo è anzi in misura maggiore, perché l'elogio che Gorgia

⁴¹ Isocr. *Hel.*, 14-15: “Perciò lodo colui che scelse di scrivere su Elena più di tutti quelli che vollero parlare bene su qualche tema, perché rievocò la memoria di una donna così straordinaria [...]. Tuttavia è incorso in una piccola svista: dice di aver composto l'elogio di lei, e invece si trova ad aver parlato in difesa delle sue azioni. Ora, il discorso non nasce in entrambi i casi dalle stesse idee né riguarda gli stessi fatti, anzi proprio il contrario: la difesa si conviene a chi è accusato di un crimine, la lode a chi si segnala per qualche virtù.”

⁴² Gorg. *Hel.*, 6.

⁴³ Gorg. *Hel.*, 8.

⁴⁴ Vedi Marchand-Ponchon (2016), 336-342 per una discussione sul presunto potere magico del λόγος. La concezione “magica” baserebbe la potenza della parola esclusivamente sull'irrazionalità, separandola dall'argomentazione razionale che sarebbe appannaggio della filosofia. Ma si osserva anche che le procedure argomentative adottate da Gorgia sono logicamente accettabili; è la scelta di argomenti e stili verosimili a determinare il successo del discorso persuasivo, una tecnica che va ad agire in modo sapiente sulle opinioni.

⁴⁵ Segal (1962), 102: “The speech itself, in fact, is as much an encomium on the power of the *logos* as on Helen herself”.

fa del λόγος è doppio, sia nella forma di encomio paradossale, sia nel contenuto di quest'ultimo.

A giudicare da ciò che Gorgia ha detto finora nel dialogo platonico, sembra indubbio che Platone conoscesse questo testo o quanto meno la visione in esso espressa. Il passo 456A - 457C sopra riportato, mostra chiaramente questa possibilità violenta ed ingannatrice della retorica. Fondamentale è il paragone che Gorgia fa tra la retorica e le diverse tecniche di combattimento: essa è paragonabile al pugilato o al pancrazio, è cioè un'arma nelle mani di chi la possiede. Lo scopo della discussione retorica si chiarisce subito come la vittoria verbale sull'avversario, a prescindere dall'argomento affrontato. Si tratta di una discussione di tipo eristico, dove ciò che conta è sconfiggere l'altro. Si è già visto sopra come proprio questa visione porti Polo a fare l'elogio dell'arte di Gorgia invece di definirla: si presuppone sempre un interlocutore ostile, che ha lo scopo di falsificare e denigrare l'opinione altrui. Ma proprio nel definire in tal modo la retorica, Gorgia ne limita subito l'utilizzo: bisogna usarla bene, non contro gli amici, e non va biasimato il maestro se gli allievi ne fanno un cattivo uso. Come sottolinea Laura Candiotta, questo passo riecheggia il carattere clientelare delle *eterie* arcaiche e rende Gorgia portatore di una concezione antica della giustizia, contrapposta al nuovo tipo di pratica e di sapere di cui si fregia.⁴⁶

Riprendendo le fila del discorso, Socrate domanda a Gorgia, ottenendo risposta affermativa, se la persuasione della retorica possa aver luogo solo nei confronti di chi non sa (la moltitudine di cui si è detto sopra). In effetti è così: dato che il retore non è esperto di alcuna materia specifica, non è capace di insegnare nulla, e può convincere solo chi sia a sua volta inesperto. Dato che però si è detto che i discorsi di cui la retorica tratta vertono essenzialmente sul giusto e l'ingiusto, Socrate chiede se anche di queste cose il retore sia inesperto: uno che volesse studiare da Gorgia dovrebbe già conoscere queste cose? Non è essenziale che le conosca? O le imparerà da Gorgia stesso? Gorgia opta per quest'ultima ipotesi. Ma Socrate subito gli fa notare che se ciò che ha appena detto è vero, allora non è possibile che il retore faccia un cattivo

⁴⁶ Candiotta (2012), 169. Notiamo inoltre che questa stessa idea di giustizia come "far del bene agli amici e del male ai nemici" venga espressa e confutata in *Resp.* 331E - 336A.

uso della retorica, perché ha imparato da lui anche il giusto e l'ingiusto, divenendo così un giusto.⁴⁷

Proprio con questa contraddizione si chiude la conversazione tra Socrate e Gorgia; al suo posto, indignato e focoso come prima abbiamo visto, interverrà nuovamente Polo. Nella sezione che segue, si vedrà come Socrate, rispondendo alle domande di Polo, definisca la retorica e si analizzerà la sua opinione su di essa confrontandola con le regole del dialogo socratico.

I.2 La retorica secondo Socrate

Scalpitante come sempre, Polo (il cui nome in effetti significa anche “puledro”, e proprio come questo ascolta la conversazione “mordendo il freno”, impaziente di dire la sua) interviene in difesa di Gorgia e contro Socrate. Gorgia, secondo lui, non ha rivelato tutto il proprio pensiero meramente per pudore: nessuno potrebbe negare di conoscere la giustizia e saperla insegnare, e Socrate ha dato prova di ἀγροικία (rozzezza, maleducazione)⁴⁸ spostando il discorso su quei binari. Come sottolinea giustamente Michelini, Socrate accoglie il rimprovero con ironia, il che gli consente di restare nei limiti della cortesia pur facendo sottilmente notare la maleducazione di Polo stesso; infatti una delle cose più scortesie che si possano fare è far notare l'involontaria scortesia altrui.⁴⁹ Tuttavia Socrate accetta di proseguire la discussione con Polo (nonostante la non splendida prova di sé che questi ha già dato in precedenza); alla condizione però che Polo si astenga da quei lunghi discorsi che già

⁴⁷ *Gorg.*, 459C - 461B.

⁴⁸ Michelini (1998), 50: “Ἀγροικία, being crude or “countrified” in behavior, as opposed to “civified” (ἀστεῖος), suggests a naïveté that leads one to violate the standards of polite intercourse”.

⁴⁹ *Ivi*, 51: “Socrates’ tone is ironic, even sarcastic; but it is one of the paradoxes of good manners, and a favorite theme of contemporary etiquette columns, that hardly anything is mote rude than to draw attention to the social errors of others”. L’ironia di Socrate, secondo Michelini, permette di esprimere l’opposizione ma senza cadere nella stessa maleducazione. La risposta a quest’ultima deve infatti essere molto educata, per avere affetto.

prima ha tentato di fare.⁵⁰ Su questo punto Socrate è stato fin dall'inizio particolarmente insistente. Non è l'unico dialogo in cui ciò avviene: nel *Protagora*, ad esempio, dopo aver ascoltato un lunghissimo discorso sull'origine e l'insegnabilità della virtù, Socrate invita in modo indiretto il sofista a rispondere alle domande in modo breve:

“Se, difatti, qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico, forse potrebbe udire discorsi come questo o da un Pericle o da qualche altro abile oratore; e se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, come i libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande, ma, interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi percossi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché venissero toccati: così i retori, a chieder loro una pur piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso. Protagora, invece, è capace di pronunciare lunghi discorsi e belli, come di fatto ha provato, ma è capace anche, se interrogato, di rispondere brevemente, e, se lui stesso pone la domanda di attendere la risposta e di ascoltarla, la qual cosa è di pochi.”⁵¹

Esattamente come gli abbiamo visto fare con Gorgia, Socrate fa appello alle conclamate abilità retoriche del proprio interlocutore e fa leva sul suo sentimento di vanità per portarlo a discutere alla propria maniera. Più in là, sempre nello stesso dialogo, Socrate dice ancora:

“A queste sue parole, i presenti fragorosamente applaudirono, come se egli ben dicesse, ed io: - Protagora, esclamai, ho la disgrazia d'essere un poco smemorato, e se uno mi parla a lungo, mi dimentico quale sia l'argomento del discorso. E allora, per esempio, come nel caso fossi un po' sordo, volendo discutere con me, riterresti di dover parlare più forte che con gli altri, così ora, essendoti incontrato con uno smemorato, spezzami le risposte e abbreviale, se ho da tenerti dietro.”⁵²

Porto queste due citazioni a titolo d'esempio anche per la forte somiglianza della situazione dei due dialoghi: benché Gorgia nel dialogo omonimo sia qualificato solo come retore e non come sofista, mentre al contrario Protagora si autoproclama sofista all'inizio del colloquio, i nomi di entrambi sono stati tramandati come importanti

⁵⁰ *Gorg.*, 461C-D.

⁵¹ *Protag.*, 328E - 329B.

⁵² *Protag.*, 334C-D.

nomi della sofistica e fanno parte in ogni caso di un movimento di rinnovamento del sapere tradizionale, la cui proposta si basava in larga parte su di un uso spregiudicato del λόγος;⁵³ inoltre entrambe le conversazioni avvengono di fronte ad un pubblico, che comprende anche possibili nuovi allievi, benché le situazioni siano caratterizzate in modo profondamente diverso.⁵⁴

L'opposizione è tra la μακρολογία (discorso lungo) dei retori e dei sofisti e la βραχυλογία (discorso breve) di Socrate. La prima e più evidente differenza di metodo si trova quindi già nel più palese tratto formale del discorso: la sua lunghezza. Potrebbe sembrare una mera diversità stilistica, ma è in realtà ben più di questo: Giannantoni sostiene che questa opposizione rinvii ad “intrinseci problemi morali [...] nei quali è stato visto un passo importante nel diritto dell'individuo, chiamato a collaborare personalmente alla ricerca della verità”.⁵⁵ Il primo passo del *Protagora* sopra riportato può aiutare a chiarire questo punto: infatti il lungo discorso dei sofisti viene qualificato come una strategia di questi ultimi per sopperire all'incapacità di rispondere alle domande. Il discorso lungo non è in grado, come non lo è il discorso scritto,⁵⁶ di rendere ragione di ciò che dice; stando a quanto dice nel secondo passo,

⁵³ Cfr. Trabattoni (2009), 43-44 e Kerferd (1988), 27-56 sui sofisti come fenomeno sociale e sui caratteri generali della sofistica; in particolare sulla legittimità di considerare Gorgia un sofista vedi ancora Kerferd (1988), 61-62.

⁵⁴ Rinvio al capitolo I di Fussi (2006) per una dettagliata analisi dei punti di differenza e comunanza tra il *Gorgia* ed il *Protagora*, cui noi abbiamo soltanto accennato. Il secondo infatti è ben definito in termini spaziali e temporali. Conosciamo l'ora del giorno in cui avviene il dialogo e ne conosciamo il luogo: i passaggi spaziali da esterno a interno sono ben descritti. È Socrate stesso inoltre a raccontarci l'episodio a dialogo già avvenuto, mentre nel *Gorgia* veniamo catapultati *in medias res*, quasi come fossimo noi stessi spettatori del dialogo, ma il tempo e il luogo rimangono nebulosi. Anche questi dettagli contribuiscono a darci una diversissima impressione dei due dialoghi: il *Gorgia* tende ad essere più drammatico e aspro. A proposito si vedano anche Fussi (2000), 39-58 e Rossetti (2017), 103-127.

⁵⁵ Giannantoni (2005), 48.

⁵⁶ Ricordiamo la famosa critica che Platone rivolgerà nel *Fedro* alla scrittura; il testo scritto che circola senza il proprio autore-genitore, non può dar ragione di sé, non può risolvere i dubbi del lettore e si presta alle più diverse interpretazioni, in buona e cattiva fede, vedi *Phaedr.* 275C - 276A; per lo stesso motivo nella *Lettera VII* Platone dirà di non aver messo mai per iscritto le cose davvero importanti. Sappiamo che il Socrate storico non scrisse nulla, e probabilmente questo fu uno dei motivi. Su questo problema vedi Ferrari (2018), 22-25: il dialogo socratico è immagine del discorso scritto e per questo è superiore alle altre forme di scrittura, benché anche per esso valgano i limiti di tutte le opere scritte.

benché evidentemente ironico e apparentemente auto-denigratorio, Socrate pensa che il lungo discorso favorisca la confusione nell'indagine e un suo proseguimento difficoltoso. Nel *Gorgia* si ritrovano alcune affermazioni simili: nella sezione che finora è stata affrontata, Socrate si preoccupa più volte di ricordare al suo illustre interlocutore che le domande che gli pone non servono ad impedirgli di dispiegare il proprio pensiero, ma al contrario a permettere che esso si svolga in modo ordinato e comprensibile per tutti i partecipanti.

“SOCRATE: [...] Ma che tu non rimanga stupito qualora, tra poco, ti ponga ancora una domanda di questo tipo; benché sembri chiaro, lo domanderò comunque un'altra volta. Vedi, lo dico sempre, pongo domande mirando non alla tua persona ma a portare a termine il discorso in modo consequenziale, perché non ci abituiamo a rubarci a vicenda gli argomenti facendoci trasportare dalle supposizioni, e tu possa portare a termine la tua riflessione nel modo che preferisci in base al punto stabilito.”⁵⁷

Appena Polo torna sulla scena, però emerge un'altra caratteristica: alla richiesta di Socrate di rispondere per brevi domande e risposte, Polo si indigna di non poter parlare come preferisce. Socrate replica con la consueta ironia, ma è evidentemente serio quando invita il giovane a cambiare punto di vista e a riflettere sul fatto che se invece lui continuasse a parlare, senza rispondere alle domande che gli vengono rivolte, anche Socrate non potrebbe andarsene, rimanendo, così dire, “prigioniero” della sua lunga spiegazione.⁵⁸ Potremmo dire che la lunga ἐπίδειξις che tanto piace agli oratori nasconde un atteggiamento di noncuranza nei confronti dell'interlocutore.⁵⁹ Mentre il retore si parla addosso, sceglie da sé ciò che vuole dire, imponendo all'altro ciò che deve pensare senza dargli possibilità di chiedere ciò che gli è oscuro. È un meccanismo che è favorevole solo a chi parla, ma è lesivo della libertà di chi ascolta e questo, se si tiene presente la concezione di tipo agonistico

⁵⁷ *Gorg.*, 454B-C. Si veda anche 453B-C.

⁵⁸ *Gorg.*, 461E - 462A.

⁵⁹ Vedi anche Notomi (2007), 59: “[...] the recurrent contrast between rhetoric (long speech) and dialogue (question and answer) indicates a crucial difference in attitudes toward the other. [...] For Gorgias, “the other” is simply the object of persuasion and rule.”

della retorica propugnata dagli interlocutori di Socrate in questo dialogo, difficilmente può stupire. Sempre nel *Protagora* si trova un'altra citazione da questo punto di vista illuminante:

“ - Socrate, già con molti, disse, sono disceso in campo nell'agone dei discorsi e se avessi fatto ciò che tu mi chiedi, se avessi cioè parlato come l'avversario mi invitava a parlare, non sarei apparso migliore a nessuno, né la rinomanza di Protagora si sarebbe diffusa tra i Greci.”⁶⁰

Il discorso lungo è un'arma nelle mani del retore, per il quale l'unico obiettivo è primeggiare sull'avversario; benché sia Protagora che Gorgia accettino di discutere secondo la βραχυλογία socratica, sembra evidente che entrambi lo facciano per pura cortesia o perché esortati sapientemente facendo leva sui reciproci punti deboli, e non persuasi che questo sia il modo più vantaggioso di procedere. In realtà, una delle caratteristiche che distingueranno il dialogo socratico dalla retorica è la cura dell'interlocutore. Ciò si ricollega a ciò che si è già detto in precedenza riguardo alla differenza di pubblico: la retorica si rivolge, come si è visto, alla moltitudine, mentre il dialogo socratico si svolge sempre o tra due interlocutori (per quanto vi sia molto spesso un pubblico che vi assiste) o all'interno di un piccolo gruppo. Biral sottolinea che “Protagora non si rivolge mai a qualcuno in particolare”, e mostra come questo qualifichi il suo insegnamento come un semplice convincere l'altro tramite il consenso che ottiene nella folla.⁶¹ Nemmeno Gorgia con le sue pubbliche dimostrazioni presta mai attenzione a chi lo ascolta; ma il suo tentativo non è quello di farsi comprendere dal proprio ascoltatore, ma quello di confonderlo per ottenere il suo consenso privo di critica. Questa profonda differenza nei due metodi deve senz'altro portare a chiedersi quale sia il fine ultimo di ciascuna delle due attività e a rivederne la struttura.

Dalla lettura dei dialoghi cosiddetti “socratici” di Platone, o dialoghi giovanili, sappiamo che Socrate si riservava sempre il ruolo di colui che pone agli altri le domande, non di colui che risponde. Ciò è dovuto alla ben nota professione di

⁶⁰ *Protag.*, 335A.

⁶¹ Biral (2013) 29-32.

ignoranza di Socrate. In un celebre passo dell'*Apologia di Socrate*, si racconta di come il nostro Cherefonte si fosse recato presso il santuario oracolare di Delfi per chiedere al dio se vi fosse qualcuno più sapiente di Socrate; l'oracolo negò che vi fosse. Socrate allora, convinto com'era di non sapere nulla, aveva cominciato la sua indagine, interrogando sapienti di ogni sorta, dai sofisti agli artigiani; nessuno tuttavia risultava infine davvero sapiente e Socrate si era convinto che il suo essere più sapiente degli altri non consistesse in nulla di diverso dalla *consapevolezza* che egli aveva della propria ignoranza. La missione affidatagli dall'oracolo sarebbe stata quindi quella di proseguire in questa indagine interrogando coloro che affermavano di essere sapienti.⁶²

Socrate, invece, in questo caso accetta di interpretare l'altro ruolo previsto dal dialogo, ovvero quello di colui che risponde, mentre Polo decide di essere lui a porre le domande. Socrate ha così l'occasione di esporre il proprio pensiero sulla retorica.

“POLO: Lo farò. Rispondi a me, Socrate: visto che Gorgia ti è parso in difficoltà con la retorica, che cosa è secondo te?”

SOCRATE: Mi domandi che arte sia secondo me?

POLO: Sì.

SOCRATE: A dire il vero, Polo, a me pare che non sia affatto un'arte.

POLO: E cosa ti pare essere invece la retorica? [...]

SOCRATE: Per me è una certa esperienza. [...]

POLO: Ed esperienza cosa?

SOCRATE: Nella produzione di un certo compiacimento e di piacere.”⁶³

Socrate intende negare che la retorica sia una τέχνη, definendola piuttosto una ἐμπειρία, una abilità data dall'esperienza, che si occupa di produrre piacere; per il momento, Socrate non ha ancora chiarito in che cosa consista la differenza. Tuttavia Polo, senza nemmeno provare a capire il perché di questa definizione, cerca subito di far dire a Socrate che quindi si tratta di una cosa bella. Socrate però si rifiuta, come già prima aveva fatto, di dare un giudizio di valore prima di aver definito la cosa in questione. In modo ironico e tagliente, comincia a suggerire a Polo quali domande

⁶² *Apol.*, 20C - 23C.

⁶³ *Gorg.*, 462B-C.

porgli, mettendo in evidenza così l'inettitudine del giovane all'indagine. La retorica viene quindi associata alla gastronomia, anch'essa definita come una ἐμπειρία che provoca un certo piacere. L'immagine rischia di essere offensiva: evidentemente Socrate vuole provocare Polo, ma (come nota anche Stauffer)⁶⁴ non intende essere troppo rude nei confronti di Gorgia. Michelini ritiene che siano le domande mal poste di Polo a costringere Socrate a parlare apertamente della sua opinione sulla retorica (senza averla prima ben definita), rischiando di farlo apparire ancor più maleducato (ἀγρουκότερον): questa ripresa dell'accusa iniziale rivoltagli da Polo servirebbe a mostrare ironicamente che, al contrario, Socrate per delicatezza aveva evitato lo scontro frontale.⁶⁵ Ciò che infatti egli chiama retorica non è una cosa molto bella. Gorgia però lo esorta a continuare senza preoccuparsi.

“SOCRATE: Ebbene, Gorgia, mi pare si tratti di una certa occupazione, priva dei caratteri dell'arte ma che richiede un animo intuitivo e coraggioso, per natura formidabile nel confrontarsi con gli uomini: in una parola, io la chiamerei adulazione (κολακεία). Di questa occupazione mi pare che vi siano anche molte altre parti, e una è proprio la gastronomia, che sembra essere un'arte ma, secondo il mio discorso, non è un'arte bensì una certa esperienza, una pratica. Io chiamo sue parti anche la retorica, l'estetica e la sofistica: ecco, quattro parti per quattro cose.”⁶⁶

La retorica, quindi, non è una τέχνη, ma una delle forme dell'ἐμπειρία dell'adulazione o κολακεία. Nello specifico, si tratta dell'imitazione di una delle due parti della politica. Vi sono secondo Socrate, due arti che si occupano rispettivamente del corpo e dell'anima: la prima non ha un nome specifico, ma si divide in ginnastica e medicina; la seconda è la politica, che si divide in legislazione e giustizia. Dodds fornisce uno schema utile alla comprensione di questa suddivisione: chiama “*regulative*” la ginnastica e la legislazione, le quali indicano la corretta prassi da seguire per mantenere il corpo e l'anima in salute, e “*corrective*” la medicina e la giustizia, che servono a riparare i danni del corpo o dell'anima. A ciascuna di esse

⁶⁴ Stauffer (2006), 44.

⁶⁵ Michelini (1998), 53.

⁶⁶ *Gorg.*, 463A-B.

corrisponde una forma di adulazione che la imita: alla ginnastica la cosmesi, che fa sembrare sani i corpi non sani; alla medicina la gastronomia, che fornisce cibi gradevoli ma non si cura del loro essere dannosi per il corpo; alla legislazione la sofistica e alla giustizia la retorica.⁶⁷ Queste ultime tendono però a confondersi.

Il nodo centrale viene espresso da Socrate in questo passo:

“Io, dunque, la chiamo adulazione, e affermo che una cosa del genere è brutta, Polo - questo lo dico rivolto a te -, perché anela al piacere senza considerare l’ottimo (τοῦ βελτίστου). Inoltre, affermo che non è un’arte ma una certa esperienza, perché non fornisce alcuna ragione su ciò grazie a cui produce o su ciò che produce, cioè non sa quale sia la loro natura, cosicché non sa dire la causa di niente. Io non chiamo certo arte ciò che è irrazionale; ma se vuoi contestare tutto questo, sono disposto a rimettere in gioco il discorso.”⁶⁸

Questa affermazione ci dice contemporaneamente che caratteristiche deve possedere un’attività per essere considerata una τέχνη e perché la retorica sia esclusa da questa definizione. Come è stato già notato, l’arte si caratterizza come una prassi razionale, che tende ad uno scopo preciso, ha un ambito specifico e un insieme organizzato di conoscenze. Sa dare quindi ragione del proprio operato. Inoltre ha il bene come fine, produce qualcosa di buono o di utile.⁶⁹ L’ἐμπειρία al contrario non possiede queste caratteristiche: l’esperienza è di certo anche un patrimonio della τέχνη (lo stesso Polo, nel suo primo tentativo di risposta alla domanda sulla definizione di retorica, aveva detto che tutte le arti nascono dall’esperienza), ma la sua base sta in un organico di conoscenze scientifiche, di cui l’ἐμπειρία non dispone, condannandosi

⁶⁷ Dodds (1959) 226 - 227.

⁶⁸ *Gorg.*, 464E - 465A.

⁶⁹ Rimando a Fussi (2006), 133-140 per una discussione sulla definizione di τέχνη e un approfondimento sulla possibilità di definire τέχνη la medicina, ovvero l’arte che Platone privilegia in questa sezione come esempio contro la retorica. Alla fine di un *excursus* che prende in esame diversi testi, Fussi sostiene che il punto centrale della negazione dello status di τέχνη alla retorica da parte di Socrate sia la sua mancanza di un campo specifico di conoscenza. Sull’origine della medicina rinvio invece a Donini - Ferrari (2005), 31-33; per approfondire, si veda Vegetti (1979), in particolare il capitolo 1.

all'approssimazione.⁷⁰ All'opposto di quanto sostenuto da Polo, dunque, essa non è ciò che impedisce all'uomo di procedere a caso; è proprio la sua caratteristica mancanza di riflessione a relegare l'operato umano ad una dimensione di occasionalità.⁷¹ Di più: caratteristica dell'ἐμπειρία è quella di essere disinteressata al possesso di queste conoscenze, dal momento che il suo fine non è il bene ma l'adulazione, il piacere.⁷² In pratica, la retorica persuade perché dice ciò che il pubblico vuol sentirsi dire, ma non dice la verità, che non conosce. Come indica Stauffer, questo si comprende meglio pensando a ciò che è già stato detto da Gorgia in precedenza: la retorica parla della giustizia, ma senza necessariamente conoscerla (Gorgia certo ritratta questo punto ma, almeno secondo Polo, solo per vergogna). Si pone quindi come imitazione della giustizia, ma al contrario di questa, non sa davvero di cosa sta parlando: il suo fine è quello di giustificare azioni verso le quali il pubblico già tende, o comunque che già approva.⁷³ Per quanto Polo possa non apparire subito come un buon interlocutore, intuisce immediatamente cosa Socrate stia implicitamente affermando, e infatti gli chiede se secondo lui i retori non godano di nessuna considerazione nella città e se non abbiano, a suo parere, alcun potere. Socrate nega; a cominciare dal passo 466A fino al 481B, che comprende il resto della discussione con Polo, la retorica vera e propria viene abbandonata come argomento principale, e Socrate si concentra su fondamentali questioni morali e politiche. Questi argomenti verranno analizzati nel dettaglio in un secondo momento, ma è importante richiamare in modo sintetico i nodi principali, dal momento che vengono tratte

⁷⁰ Ausland (2007), 161: "In the *Gorgias*, Socrates both assimilates rhetoric to flattery and insists on its empirical nature to the extent that he virtually collapses art together with science: rhetoric's empirical character becomes evidence that it is no art at all."

⁷¹ Vedi Nussbaum (1986), 95: "*Technē*, then, is a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some control over *tuchē*". Esattamente questo tipo di controllo manca all'ἐμπειρία retorica.

⁷² Vedi anche Taglia (2014), XXXIX-XLII. L'ἐμπειρία manca della conoscenza profonda dell'oggetto di cui si occupa e per questo non sa rendere conto in modo scientifico del proprio operato. Anche il suo fine le è, per lo stesso motivo, oscuro, perché non conoscendo l'oggetto non sa immaginarne il bene.

⁷³ Stauffer (2009), 47 - 48.

conclusioni utili a completare la descrizione del pensiero espresso da Socrate sulla retorica.

I retori sono convinti, in virtù della capacità persuasiva che esercitano sui concittadini, di essere in possesso di un potere quasi illimitato. Gorgia, come abbiamo visto, in effetti ci ricordava che per l'esperto di retorica è possibile avere in proprio potere il medico, il maestro di ginnastica e il banchiere. Sembra una concezione lineare, ma Socrate capisce che i promotori di questa disciplina in realtà non si sono posti alcune delle domande essenziali: *che cos'è, davvero, il potere? E ancora, avere il potere per farne che cosa?*

Ricordiamo nuovamente che anche il politico, che fa uso della parola nelle pubbliche assemblee, viene considerato retore, e anzi è soprattutto di questa figura che si tratterà da qui in poi. Innanzitutto Socrate induce Polo ad ammettere che fare ciò che ci pare e ciò che vogliamo non sono la stessa cosa. Ciò che, secondo Socrate, ogni uomo vuole davvero è il bene, ma ciò che ci pare bene non sempre corrisponde ad esso.⁷⁴ Per fare un esempio banale: chi per golosità mangiasse fino a star male, starebbe certamente facendo ciò che gli pare; considerando però che di certo ciò che vuole non è soffrire dopo, ma stare bene, ciò che gli pare e ciò che vuole non sono la stessa cosa. Lo scopo del mio esempio è quello di aiutare, semplificando, a capire. Il tiranno, eroe di Polo per la capacità di fare, impunito, tutto ciò che gli pare, come derubare, uccidere o esiliare i propri nemici, secondo Socrate non fa davvero ciò che vuole, perché compiere ingiustizia è in realtà il peggior male possibile: molto peggio che subirla. Si tratta di uno dei famosi paradossi socratici; per Polo ciò è ovviamente inammissibile. Secondo Polo, infatti, subire l'ingiustizia è *peggio* (κακίον), cioè è un male maggiore, che compierla; secondo Socrate, abbiamo visto, è il contrario. Socrate, tuttavia, porta Polo a concedere che compiere un'ingiustizia sia più *brutto* (αἰσχίον, più vergognoso) che subirla: Polo assegna quindi alla giustizia un certo

⁷⁴ Per una breve spiegazione della struttura dell'argomento e alcune obiezioni si rimanda a Dodds (1959), 235-236.

valore collettivo, ma separato da quello dell'utile individuale.⁷⁵ Analizzando i concetti opposti di καλόν e αἰσχρόν, Polo accetta facilmente la definizione di καλόν come ciò che è utile o piacevole; a quel punto però, l'αἰσχρόν si qualifica come ciò che porta dolore o è dannoso. Dato che sicuramente non può provare maggior dolore chi compie l'ingiustizia rispetto a chi la subisce, se ne deduce che compiere ingiustizia è più αἰσχρόν che subirla perché è più dannoso. Socrate può agevolmente concludere che “commettere ingiustizia è peggio che subirla” e “compiere ingiustizia è più brutto che subirla” sono in realtà la stessa cosa, poiché sia κακίον che αἴσχιον vengono a significare “più dannoso”. E inoltre, compiere ingiustizia e non essere puniti è ancora peggio, perché impedisce che, tramite la punizione, l'anima sia purificata dall'ingiustizia, ovvero un male paragonabile alla malattia per il corpo. Al termine di questo ragionamento, Socrate conclude con un discorso piuttosto perentorio.

“SOCRATE: Quindi, per la difesa dall'accusa di ingiustizia, che sia quella propria o quella dei genitori o degli amici o dei figli o della patria - nel caso in cui essa commetta ingiustizia -, la retorica non ci è affatto utile, Polo, a meno che non la si assuma per il fine opposto: occorre primariamente accusare se stessi, poi anche tra i familiari e tra gli altri, dico dei nostri cari, chi di volta in volta commetta ingiustizia, e non nascondere l'azione ingiusta, anzi portarla alla luce affinché si scontino la pena giusta e si divengano sani [...]. Del resto, guardando ora dal punto di vista opposto, cioè supponendo che qualcuno - un nemico o chiunque altro - debba fare del male (a condizione di non subire in prima persona ingiustizia da parte del nemico: questo infatti è da evitare in ogni caso), qualora, dico, il nemico commetta ingiustizia contro un altro, occorre provvedere in ogni modo, con azioni e parole, affinché questi non scontino la giusta pena né si rechi dal giudice. [...] Ora, Polo, se davvero la retorica ha una qualche utilità, e visto che secondo quanto detto in precedenza chiaramente non ne ha, mi pare utile proprio per simili circostanze, poiché mi sembra che non le sia propria una grande utilità per chi non ha intenzione di commettere ingiustizia.”⁷⁶

Affermazioni come queste lasciano interdetti, e non solo per ciò che viene affermato, ma per lo stridente contrasto con altre opere platoniche che sembrano dare una

⁷⁵ Cfr. La nota n.66 della traduzione di F.M. Petrucci in Taglia (2014), 99 e Marchand-Ponchon (2016), 87-88.

⁷⁶ *Gorg.*, 480B - 481B.

soluzione decisamente diversa di questo problema, come il libro primo della *Repubblica* o l'*Eutifrone*. Rispettivamente, nel *Trasimaco* si arriva alla conclusione che, dato che danneggiare qualcosa significa danneggiarlo nella sua virtù propria (e quindi renderlo peggiore) allora danneggiare un uomo significa peggiorarlo nella sua virtù più umana, la giustizia: punire renderebbe più ingiusti. Nel secondo, invece, Eutifrone, esperto di ciò che è sacro e pio, vuole denunciare il proprio padre per il crimine che ha commesso; tuttavia Socrate non sembra appoggiare la sua decisione, o la mette quanto meno in dubbio. Dodds, nel commentare questo passo, sostiene che Socrate non abbia portato il ragionamento alle estreme conseguenze proprio perché in contrasto con altri atteggiamenti da lui effettivamente adottati; il passo tuttavia si spiegherebbe considerando che forse Platone in quel periodo era disposto ad accettare forme di protesta così radicali.⁷⁷ Stauffer intravede, pur nella difficoltà ad accogliere una conclusione tanto radicale, delle idee che restano nascoste anche nella nostra teoria rieducativa della punizione.⁷⁸ Anche Michel Foucault ne *Il governo di sé e degli altri* cita questo passo: dal momento che sembra un'anticipazione di ciò che Socrate farà quando lui stesso verrà accusato e accetterà di sottoporsi al processo, e che inoltre riprende la definizione spesso presente in Platone di colpa come malattia, questo passo secondo Foucault è stato preso sul serio e spesso visto come una sorta di prefigurazione della morale cristiana della confessione. Ma questa lettura è viziata due anacronismi: la morale cristiana appunto, e la pratica penale della pena rieducativa che è stata dominante a partire dal XVIII secolo.⁷⁹ Senza contare che non si può dire che Socrate si sia consegnato ai giudici auto-accusandosi (anzi, l'esatto opposto) questo monologo dovrebbe essere interpretato in tutt'altra chiave, ovvero come punto di passaggio ironico tra la confutazione della retorica e la svolta verso la *παρηγορία* filosofica, che sarà analizzata in seguito. Dice l'autore:

“Socrate presenta qui un uso quasi ridicolo della retorica. [...] Ecco ciò che voglio dire: per mostrare che la retorica non è nulla, Socrate ha appena stabilito che non è importante

⁷⁷ Dodds (1959), 258.

⁷⁸ Stauffer (2006), 78-79.

⁷⁹ Foucault (2017³), 342 - 343.

sottrarsi all'ingiustizia altrui. È invece importante non essere gli artefici di tale ingiustizia. Aveva detto: la retorica non serve a nulla. Se infatti è importante non commettere ingiustizie, sarà dunque importante fare in modo che chi è ingiusto non si limiti ad apparire come giusto, ma lo diventi effettivamente. La retorica, dunque, non serve a nulla. Giunto a questo limite egli afferma, molto semplicemente: se veramente volete usare la retorica - se voleste servirvene malgrado il fatto che non viene mai realmente usata - a quale scopo potreste utilizzarla?"⁸⁰

E l'unico scopo, a questo punto, sarebbe uno scopo assurdo, paradossale e ridicolo, soprattutto per un greco e agli occhi della morale greca tradizionale che ritiene fondamentale beneficiare gli amici e danneggiare i nemici: quello di autoaccusarsi, accusare gli amici e difendere i nemici. La retorica in questo caso è assolutamente screditata in tutti i suoi punti di forza, offensivo e difensivo. La lettura risulta convincente proprio perché restituisce armonia al pensiero più prettamente socratico di Platone, compresi gli esempi che abbiamo già citato, e perché riesce a inserirsi meglio nella struttura del dialogo. Questa sarebbe la risposta finale alla domanda di Polo "ma allora i retori non contano nulla?" No, i retori non contano nulla, perché ciò che fanno non porta nessun vero potere; solo un potere apparente, falso, e non vero, non reca un reale beneficio a chi la pratica. E infatti la retorica non è nemmeno un'arte.

Vi è anche un altro senso per il quale si può dire che il retore non abbia un gran potere. Abbiamo già detto che, perché l'adulazione abbia effetto, il retore deve dire alla massa ciò che essa vuole sentirsi dire, ciò con cui già concorda. Il retore non è libero di esprimersi, di dire ciò che realmente pensa. Parlando con Callicle infatti, Socrate dirà che egli è innamorato di Demo, il figlio di Pirilampo, e del demo ateniese e che non è capace di opporsi a nessuno dei due:

"Dunque, avverto che tu, benché sia uomo formidabile, qualsiasi cosa di volta in volta affermino i tuoi pupilli, in qualsiasi modo dicano che stanno le cose, non sei capace di contraddirli, e anzi sei indotto a cambiare opinione, come sballottato su e giù: nell'assemblea, nel momento in cui tu dica qualcosa e il popolo di Atene neghi che le cose stanno in quel modo, cambi opinione e dici ciò che vuole, e sei in una condizione del genere anche rispetto a questo bel ragazzo, figlio di Pirilampo. Non sei infatti in grado di

⁸⁰ *Ivi*, 344 - 345.

opportuni ai propositi e ai discorsi dei tuoi pupilli: ne consegue che se qualcuno, ascoltandoti mentre parli in tutte quelle occasioni in cui parli sotto il loro influsso, rimanesse stupito trovando quanto dici assolutamente strano, risponderesti di certo - se volessi dirgli la verità - che se qualcuno non farà smettere i tuoi pupilli con i loro discorsi neanche tu potrai mai smettere di dire queste cose.”⁸¹

Il retore, come un innamorato zelante, deve cambiare idea a seconda di come la cambia il popolo al quale egli si rivolge. Diventa quasi uno schiavo del popolo che crede di governare. Sempre nel corso della conversazione con Callicle, Socrate sostiene anche che il modo migliore per evitare di subire ingiustizia è farsi identico al tiranno che ha in pugno la città, abituarsi fin da giovane ad adattarsi ai gusti e alle idee del tiranno stesso, approvare e disapprovare le medesime cose.⁸² In realtà non sembra questa la descrizione di un potente: sembra piuttosto la descrizione di un animo servile, incapace di esprimersi e di avere il coraggio di esistere indipendentemente.

I.3 Le regole del dialogo socratico. Socrate usa espedienti retorici?

Fino a questo punto l'indagine si è soffermata sulla retorica di stampo gorgiano: inizialmente, seguendo la descrizione che essa dà di se stessa tramite le parole di Gorgia; in secondo luogo, analizzando la critica esplicita che Socrate le rivolge, sia nel dialogo con Gorgia, sia in quello con Polo. Benché tramite questa analisi si siano già delineati dei forti motivi di divergenza, non è stato ancora affrontato direttamente il problema della proposta socratica di discorso filosofico; quale metodo, cioè, propone Socrate in opposizione alla retorica? Il *Gorgia* è un dialogo molto ricco di riflessioni metodologiche, esplicite ed implicite. Per affrontare questo problema, ci si servirà di alcuni passi che compaiono nelle due sezioni del dialogo già affrontate e di altri che si trovano più avanti nella discussione con Polo e ancora oltre in quella con Callicle.

⁸¹ *Gorg.*, 481D - 482A.

⁸² *Gorg.*, 510A - E.

Il metodo è qualificato più volte con un termine preciso: διαλέγεσθαι, che significa dialogare, discutere. Compare proprio all'inizio del dialogo, a 447C. Di fronte all'offerta di Callicle di far ripetere a Gorgia la sua dimostrazione verbale, Socrate chiede invece se Gorgia avrà voglia di dialogare con loro.⁸³ Si delinea immediatamente quell'opposizione, che abbiamo già avuto modo di analizzare, tra διαλέγεσθαι socratico e ἐπίδειξις retorica. Subito dopo Socrate dice di voler sapere (πυθέσθαι) da Gorgia quale sia la δύναμις della sua arte. In precedenza sono stati già riportati dei passi in cui Socrate richiede sia a Gorgia che a Polo di astenersi da lunghi discorsi, procedendo per domande e risposte. Ma perché Socrate insiste tanto (non solo in questo dialogo: si è già visto il caso del *Protagora*, ma si possono fare molti altri esempi) su questo metodo di discussione? Vi è in particolare un passo del Gorgia che fornisce molti elementi utili alla comprensione di che cosa sia il διαλέγεσθαι socratico, per come Platone ce lo trasmette.

“SOCRATE: Credo, Gorgia, che anche tu abbia fatto esperienza di molti discorsi, e che in essi abbia già osservato questo: gli interlocutori non facilmente sono capaci di dialogare - fornendo reciprocamente distinzioni e apprendendo e insegnando l'uno per l'altro - circa i temi sui quali si sono impegnati e di sciogliere così la conversazione; al contrario, qualora l'uno dica all'altro che parla in modo non corretto o non chiaro di ciò su cui disputano, si adirano e credono che l'altro parli mosso da astio nei loro confronti, poiché mirano solo a vincere e non cercano nel discorso l'oggetto stabilito. Addirittura, alla fine alcuni si separano nei modi più vergognosi, coprendosi di insulti, dicendo e ascoltando parole di livello tale che anche i presenti provano vergogna per se stessi, per aver scelto di rimanere ad ascoltare uomini di tal fatta. A qual fine dico questo? Perché ora mi pare che tu non dica cose molto consequenziali e coerenti con quanto all'inizio dicevi sulla retorica, ma ho paura di confutarti temendo che tu supponga che io non parli rivolto alla questione, mosso dalla voglia di riuscire a renderla chiara, bensì rivolto contro di te. Io, a questo punto, continuerei volentieri a porti domande nel caso in cui anche tu sia uno come me; in caso contrario, preferirei lasciar stare. Come sono io? Sono uno di quelli che da un lato accolgono volentieri l'essere confutati - se io dico qualcosa di non vero - , dall'altro confutano volentieri - nel caso in cui qualcuno dica qualcosa di non vero - , senza percepire assolutamente come più spiacevole l'essere confutati del confutare:

⁸³ Più precisamente, qui compare nella forma διαλεχθῆναι.

ritengo questo, infatti, un bene maggiore, proprio nella misura in cui essere liberati dal più grande male è un bene maggiore del liberare un altro. Io credo che non vi sia nessun male tanto grande per un uomo quanto l'averne un'opinione falsa circa ciò di cui il nostro discorso si occupa ora.”⁸⁴

Come si vede, il dialogare si configura come un reciproco “fare distinzioni” (διορίζομαι): si tratta quindi di spiegare l'uno all'altro i termini a cui si fa riferimento, le ragioni delle proprie scelte, specificare il più possibile ciò che si vuole dire. A tal proposito, proprio per quanto riguarda la contrapposizione metodologica tra Socrate e i Sofisti nel contesto dei dialoghi platonici, Giannantoni scrive che per Socrate nelle difficoltà è importante sforzarsi di capire ciò che l'altro intende dire e che le uniche condizioni siano la pertinenza della risposta alla domanda e che “si realizzi un vicendevole λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι”.⁸⁵ Bisogna dunque essere pronti a motivare le proprie risposte e a richiedere motivazioni, senza richiudersi sulla difensiva, perché lo scopo del dialogare è la comune ricerca della verità, e non la vittoria sull'altro.⁸⁶ L'esigenza di chiarezza deriva da un atteggiamento radicalmente diverso da quello dell'eristica nei confronti del discorso: il punto è scoprire la verità, ed è nell'interesse comune che entrambi padroneggino gli strumenti della ricerca, che sono innanzitutto le parole e quindi i concetti da esse espressi; ogni tentativo di primeggiare sull'altro sarebbe di ostacolo al progetto finale. È in qualche modo necessario “parlare la stessa lingua” per poter proseguire insieme.⁸⁷

Un secondo punto della descrizione socratica è la reciprocità dell'insegnamento. Si dialoga fornendosi reciprocamente distinzioni e *apprendendo e insegnando l'uno per*

⁸⁴ *Gorg.*, 457C - 458B.

⁸⁵ Giannantoni (2005), 62.

⁸⁶ Nel *Protagora*, Alcibiade sostiene in difesa del metodo socratico, che i discorsi lunghi servano a eludere gli argomenti, non volendo darne ragione “tirando anzi in lungo, finché la maggioranza degli ascoltatori si dimentica su cosa verteva la discussione” (336C - D). Non sembra arrivare a comprendere, tuttavia, che Socrate non mira a vincere o a mostrare la propria bravura, al contrario del sofista, come viene sottolineato anche in Giannantoni (2005), 65. Cfr. anche Gavray (2017), 267-274, sulla diversità di approccio tra Protagora e Socrate e la differenza tra dialogo e disputa.

⁸⁷ Questo punto verrà ulteriormente approfondito nel secondo capitolo.

l'altro (μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς). La contrapposizione con quanto proclamato in precedenza da Gorgia è evidente: egli aveva infatti affermato di essere un conoscitore della retorica, capace di rendere retori anche gli altri (449A-B e C-D). Un sapiente, dunque, il possessore di una conoscenza che può essere riversata in qualcun altro. Gorgia “fa retori” anche gli altri (ποιεῖν καὶ ἄλλον ῥήτορα): si può dire che quindi, in un certo modo, renda gli altri simili a sé, passando loro il suo sapere. Socrate invece sembra valorizzare l’apporto di entrambi i dialoganti, mettendoli sullo stesso piano: la differenza non sta tra coloro che ricercano, ma tra essi e l’oggetto della ricerca, che si allontana o si avvicina a seconda di come viene condotta l’indagine.

Questa reciprocità è sottolineata anche alla fine del passo proposto, ma qui si tratta, si potrebbe dire, della sua versione “negativa”. Il momento più delicato del dialogo è quello del disaccordo: in questo caso, Socrate rileva un’incongruenza tra ciò che Gorgia ha detto in precedenza e ciò che ha appena affermato. Si trova dunque nella necessità di confutare (ἐλέγχειν) il suo interlocutore. La confutazione o ἔλεγχος è il tratto più caratteristico del dialogo socratico e il punto focale di ciò che potremmo chiamare il suo “metodo” sia educativo che di ricerca della verità.⁸⁸ Gregory Vlastos, uno dei massimi studiosi di Platone e Socrate, ne dà una definizione (riveduta e corretta rispetto alle sue stesse formulazioni precedenti) che è utile riportare:

“L’*elenchos* socratico è la ricerca della verità morale per mezzo di un’argomentazione che, procedendo per domande e risposte tra loro antagoniste, prevede che una tesi venga asserita come personale convinzione del rispondente, tesi che può considerarsi confutata solo se la sua negazione viene dedotta dalle stesse convinzioni del rispondente.”⁸⁹

Osservando la dinamica del *Gorgia*, si coglie come la confutazione dei tre successivi interlocutori non sembri essere semplicemente accidentale, ma voluta e ricercata da Socrate fin dal principio, come si vedrà analizzando gli argomenti che Socrate utilizzerà nel corso del dialogo. Questa necessità di confutare l’interlocutore scopre il

⁸⁸ Vlastos sottolinea però che ἔλεγχος è un termine che Socrate usa per descrivere ciò che fa, ma non può essere considerato un nome specifico che egli dà al suo metodo, mentre oggi viene spesso utilizzato in questo senso. Vedi Vlastos (2003), 7.

⁸⁹ Vlastos (2003), 9.

fianco del dialogo socratico all'accusa di essere, in realtà, una forma di *eristica*: una tecnica, cioè, che (come spiega G.B. Kerferd) mira al prevalere nella discussione e fornisce a tale scopo i mezzi adatti, i quali possono essere di diversi tipi, dal gioco sulle ambiguità lessicali all'uso improprio della μακρολογία.⁹⁰ E gli interlocutori di Socrate molto spesso lo accusano proprio di questo, ovvero di confutarli per puro amor di vittoria e di non concordare con ciò che dicono per partito preso. Quando, ad esempio, Socrate dice a Polo di non essere d'accordo con ciò che lui afferma, questi ribatte:

“POLO: Semplicemente non vuoi, perché in realtà ti pare che le cose stiano proprio come dico io.”⁹¹

Anche Trasimaco, nella *Repubblica*, scalpitando di rabbia, di fronte all'offerta di denaro che gli viene rivolta per insegnare al gruppo di Socrate e Glaucone cosa sia la giustizia, risponde:

“Già, disse egli, perché Socrate faccia il suo solito gioco, di non rispondere lui direttamente, ma di attaccarsi alla risposta che venga data da un altro, e di confutarla.”⁹²

Non solo dai personaggi di Platone veniva rivolta a Socrate questa critica. Il commediografo Aristofane restituisce un'immagine di Socrate che, per quanto caricaturale, è per certi versi assimilabile a quella che Platone ci dà dei sofisti e dei retori, nella celebre commedia *Le Nuvole*, rappresentata per la prima volta nel 423. Nella commedia, Strepsiade, prostrato dai problemi economici, costretto a mantenere un figlio spendaccione che si preoccupa solo dei cavalli, come dice il suo stesso nome, Fidippide, decide di inviare quest'ultimo a scuola da certe persone che saranno in grado di insegnargli come imbambolare i suoi creditori con l'uso delle parole.

⁹⁰ Kerferd (1988), 83. Kerferd sottolinea inoltre la differenza, presente anche in Platone, tra eristica e antilogica: quest'ultima prevede infatti il confronto di due *logoi* contraddittori, di modo che al termine se ne debba abbandonare uno o si sia costretti ad accettarli entrambi. Platone avrebbe anche un atteggiamento più positivo nei confronti dell'antilogica, pur non ritenendola adatta alla ricerca filosofica. Vedi Kerferd (1988) 83 - 86.

⁹¹ *Gorg.*, 417E.

⁹² *Resp.*, 337E.

“STREPSIADE: Quello è un pensatoio di anime sapienti. Ci abitano uomini che parlando ti convincono che il cielo è una stufa che ci sta intorno e noi siamo il carbone. Se li paghi, questi ti insegnano a parlare e a vincere con la ragione o col torto. [...]

FIDIPPIDE: Sì, quei mascalzoni! Li conosco bene: tu vuoi dire quegli imbroglioni con la faccia gialla che vanno in giro scalzi, tipo quel disgraziato di Socrate e Cherefonte.”⁹³

E poco oltre:

“STREPSIADE: Pare che da loro si trovino entrambi i discorsi, quello peggiore e quello migliore, quale che sia. Dicono che il peggiore ha la meglio anche se ha torto. Perciò se tu impari quel discorso, quello ingiusto, dico, di tutti i debiti che ho per colpa tua non restituirei un centesimo a nessuno.”⁹⁴

Socrate viene presentato da Aristofane sia come un naturalista (appare infatti appeso in aria in una cesta intento ad indagini di scarsissimo rilievo scientifico)⁹⁵ che come un sofista, un ciarlatano che insegna come ingannare il prossimo con la parola.⁹⁶ Il commediografo viene citato anche nell'*Apologia*,⁹⁷ anche se non è ben chiaro il suo ruolo nel processo che portò alla morte di Socrate. Probabilmente la commedia fomentò un'antipatia che era già diffusa.⁹⁸ È bene considerare, tuttavia, che sia il movimento sofistico, sia l'opposizione ad esso condotta da Platone vennero percepiti come (e lo furono certamente entrambi) nuove forme di pensiero in contrasto con la cultura tradizionale, e furono, ciascuna a suo modo, rivoluzionarie nel campo del sapere e della morale. Secondo Trabattoni, Platone si rese conto che gli ateniesi non erano riusciti a comprendere Socrate utilizzando le loro categorie mentali tradizionali. Probabilmente per questo motivo, egli venne spesso assimilato ai sofisti; Platone invece diede una diversa interpretazione del conflitto culturale che animò la

⁹³ Ar. *Nu.*, 94-104.

⁹⁴ Ar. *Nu.*, 112-114.

⁹⁵ Ar. *Nu.*, 217-238.

⁹⁶ Sappiamo in particolare dal *Fedone* che al contrario Socrate si interessò di questioni naturalistiche solo in gioventù, e non ne fu soddisfatto, tanto da intraprendere una “seconda navigazione” e concentrare i propri sforzi esclusivamente su questioni umane e morali. Vedi *Phaedo*, 96A-100E. Vedi anche Xen. *Mem.*, I, 12-13.

⁹⁷ *Apol.*, 18D e 19C.

⁹⁸ Cfr. la nota 8 al passo 18D nell'edizione Laterza tradotta da M. Valgimigli.

sua epoca ad Atene: non tra cultura tradizionale e sofistica, ma tra queste ultime, che peccavano degli stessi difetti, e la proposta di Socrate.⁹⁹

Che cosa, dunque, consente di distinguere agone eristico e dialogo socratico? *In primis*, il fatto che quest'ultimo sia una *ricerca*. Vlastos scrive che il fine dell'ἔλεγχος è sempre un "positivo superamento delle posizioni avversarie in direzione della verità" e che è proprio questo a distinguerlo dall'eristica.¹⁰⁰ Un altro punto viene ben evidenziato dalla definizione di Vlastos: il fatto che le tesi in discussione non siano semplicemente tesi opposte da verificare, ma corrispondano alle convinzioni personali di chi le esprime.¹⁰¹ Benché ciò possa apparire secondario quando si tratta di argomenti logici, bisogna tenere a mente che per Socrate invece si tratta di un requisito assolutamente imprescindibile.

“SOCRATE: Avanti, dimmi ancora una volta se affermi che piacere e bene sono la stessa cosa, oppure che c'è qualche piacere che non sia un bene.

CALLICLE: Perché il mio discorso non risulti incoerente - lo sarebbe qualora affermassi che sono diverse - affermo che sono la stessa cosa.

SOCRATE: Callicle, se ciò che dici d'ora in avanti è difforme rispetto alle tue opinioni, distruggi d'un colpo i primi discorsi e non potrai esaminare oltre con me in modo adeguato come stanno le cose!

CALLICLE: Lo fai anche tu, Socrate.

SOCRATE: Allora non facciamo niente di corretto né io - se davvero faccio questo - né tu.”¹⁰²

Come si evince da questo scambio tra Socrate e Callicle, quest'ultimo per non risultare incoerente e non concedere a Socrate argomenti per confutarlo, nasconde le proprie vere opinioni. Socrate, tuttavia, ritiene che questo modo di procedere renderà

⁹⁹ Trabattoni (2009), 38.

¹⁰⁰ Vlastos (2003), 9. Cfr. anche Vegetti (2003), 176-177: l' ἔλεγχος può essere distinto dall'antilogica per il significato morale e filosofico, ma difficilmente per il metodo argomentativo.

¹⁰¹ Cfr. anche Vlastos (2003), 152-153, la nota addizionale 1.2, *Elenchos vs. Eristica*.

¹⁰² *Gorg.*, 495A-B.

impossibile svolgere l'indagine in modo adeguato.¹⁰³ Se si trattasse di una semplice disputa eristica, o della verifica di un'argomentazione logica, sarebbe inutile sapere se chi sostiene la tesi da confutare ci crede davvero o no: l'importante sarebbe la sua capacità di difenderla. Ma ciò non vale assolutamente per l'ἔλεγχος socratico. Per comprendere questo punto, si può seguire l'utile analisi che Laura Candiotta fa della struttura dell'ἔλεγχος. Esso si divide in due fasi: la prima consiste nell'analisi delle tesi espresse dall'interlocutore di Socrate; la seconda invece prevede la scoperta della contraddittorietà della tesi. Solitamente ciò avviene non semplicemente rilevando che la tesi è in sé contraddittoria, ma enumerando una serie di conseguenze della tesi che alla fine portano a doverla negare.¹⁰⁴ Per chiarire ancor meglio il funzionamento dell'ἔλεγχος, rivolgiamoci nuovamente al testo di Giannantoni, che indica la compresenza di due tipi di ἔλεγχος, diretto e indiretto.

“Inoltre l'*elenchos* socratico può essere “diretto” o “indiretto”. Quello “diretto” consiste nel dedurre dalle premesse concesse dall'interlocutore una conclusione che contraddice direttamente la risposta da lui data alla domanda principale [...]; quello “indiretto” invece [...] consiste nell'ottenere dall'interlocutore concessioni che contraddicono una o più conseguenze derivanti dalla sua risposta alla domanda primaria. Anche se non è sempre facile distinguere queste due forme, si può dire che i tre quarti degli ἔλεγχοι socratici sono indiretti.”¹⁰⁵

La struttura descritta da Vlastos è sostanzialmente simile anche se sembra privilegiare il tipo “diretto” di confutazione: a partire da una tesi *p* sostenuta dall'interlocutore, Socrate propone delle ulteriori premesse *q* e *r*, sulle quali ottiene il consenso dell'interlocutore; a quel punto dimostra che *q* ed *r* implicano *non-p*. Vlastos aggiunge che in questo modo Socrate ritiene di aver dimostrato che *p* è falsa e *non-p* è vera.¹⁰⁶ Questo processo deve portare, tornando a seguire Laura Candiotta,

¹⁰³ Cfr. *Gorg.*, 499A-C e 500B, dove di nuovo Socrate ribadisce la necessità per Callicle di dire ciò che realmente pensa.

¹⁰⁴ Candiotta (2012), 59.

¹⁰⁵ Giannantoni (2005), 145-146.

¹⁰⁶ Vlastos (2003), 16. Vedi anche le pp. 17-21 per un commento dell'autore sulla questione di ἔλεγχος diretto e indiretto. Discuteremo più ampiamente nel secondo capitolo riguardo alla possibilità di raggiungere la verità tramite il dialogo socratico.

alla generazione di una tesi positiva.¹⁰⁷ All'ἔλεγχος propriamente detto segue infatti la fase più strettamente *maieutica*, ovvero quella fase in cui con l'aiuto di Socrate l'interlocutore prende coscienza della contraddizione da lui espressa e può finalmente generare da sé una nuova verità.¹⁰⁸ Vlastos sottolinea molto bene l'unità di questi due momenti: egli infatti asserisce che vi è un solo ἔλεγχος, che è in parte filosofico, in quanto ricerca della verità, e in parte terapeutico, in quanto verifica la moralità del rispondente, purificandolo dall'errore.¹⁰⁹

Ciò che è fondamentale sottolineare ai fini della nostra indagine è il meccanismo psicologico di riconoscimento della contraddizione. Anche qualora la fase maieutica non si verifichi propriamente (come accade molto spesso nei dialoghi che risalgono *grosso modo* alla giovinezza di Platone, generalmente aporetici) la confutazione è considerata da Socrate una purificazione da un male. Nel passo citato all'inizio del capitolo ciò è già chiaramente emerso: essere confutati è un bene, perché permanere nell'errore è il peggiore dei mali. Infatti i temi delle indagini che Socrate compie insieme ai suoi interlocutori si pongono sempre una sola domanda fondamentale, che può anche starsene per qualche tempo nascosta sotto la superficie; nel *Gorgia* viene ripetuto più volte. Parlando con Polo, Socrate dirà:

“In effetti, le cose su cui ci troviamo a dibattere non sono assolutamente di poco valore, anzi, sono quelle che è splendido sapere e terribile non sapere: il loro nucleo, infatti, è sapere chi è felice e chi non lo è.”¹¹⁰

E ancora, con Callicle:

“Callicle, più bella di tutte è la ricerca su ciò per cui tu mi hai rimproverato, che qualità debba avere un uomo, di cosa debba occuparsi e fino a che punto, da vecchio e da giovane”¹¹¹

¹⁰⁷ Candioto (2012), 58-59.

¹⁰⁸ L'immagine celebre di Socrate come levatrice, incapace in generare verità ma abile nell'aiutare gli altri a trovarla dentro di sé e a “partorirla” si ritrova in *Theaet.*, 148E - 151D.

¹⁰⁹ Vlastos (2003), 15.

¹¹⁰ *Gorg.*, 472C-D.

¹¹¹ *Gorg.*, 487E - 488A.

La domanda è sempre: *qual è la vita buona?* Solo quest'ultima, per Socrate, sarà in grado di assicurare la *felicità*. Comincia a chiarirsi anche il perché della necessità di rispondere in prima persona, difendendo la propria sincera opinione:

“Ora Callicle, per Zeus Filio, non credere di doverti prendere gioco di me, non rispondere qualcosa a caso diverso dalle tue opinioni, e, ancora, non accogliere le mie come se fossi io a giocare. Vedi anche tu che i nostri discorsi riguardano qualcosa che anche un uomo minimamente dotato di senno prenderebbe più di ogni altra sul serio, cioè questo, in quale dei due modi si debba vivere - se quello al quale tu inciti me, realizzare queste azioni proprie del vero uomo, parlare alle masse, praticare la retorica, esercitare la politica esattamente nel modo in cui voi la esercitate ora, oppure questo, condurre l'esistenza nella filosofia - e in cosa questo differisca dal primo.”¹¹²

A mio parere, è proprio in questo passo che si svela il cuore dell'intero dialogo. Si tratta di spiegare le caratteristiche di ciascuno dei due modi di vita. I due interlocutori devono rispondere sinceramente perché le loro risposte li rappresentano; rappresentano, cioè, il modo di vivere che ogni giorno scelgono e conducono. Mentire è assurdo perché nasconde all'indagine il suo stesso oggetto. Infatti un altro modo in cui Socrate descrive ciò che fa è dire che egli “esamina sé stesso e gli altri” (ad esempio nell'*Apologia*).

Nel *Lachete*, Nicia dice a Lisimaco:

“Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in conversazione con lui, qualunque sia il soggetto in discussione, è trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non casca a render conto di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta che c'è cascato Socrate non lo lascia più prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte.”¹¹³

Nel dialogo socratico ciò che viene esaminato è in primo luogo lo stesso interlocutore. Socrate guida il suo compagno di viaggio in questo processo di purificazione e ricerca. La relazione che si instaura tra i due perciò è (come nota Candiotta)¹¹⁴ asimmetrica: è sempre Socrate a guidare la conversazione con le sue domande. L'interlocutore è condotto e non sa dove stia andando, pur essendo lui

¹¹² *Gorg.*, 500C.

¹¹³ *Lach.*, 187E - 188A.

¹¹⁴ Candiotta (2012), 64-65.

stesso infine a generare sia la propria confutazione che la verità, che nemmeno Socrate conosce. Questa asimmetria sembra contraddire ciò che è stato detto in precedenza riguardo alla pari importanza dei due interlocutori; in parte l'impressione è corretta: il processo di confutazione infatti viene reso il più possibile sotterraneo da Socrate. Egli utilizza delle strategie¹¹⁵ di dissimulazione che impediscono all'interlocutore di accorgersi subito della confutazione imminente e che, per così dire, ne minimizzano la portata. Questo stratagemma favorisce il processo, evitando che l'interlocutore si senta immediatamente sotto attacco e si rifiuti di proseguire.

Ci si addentra qui in un punto estremamente importante, che aiuterà a chiarire i rapporti tra retorica e dialogo socratico.

La retorica è stata descritta come una forma di controllo esercitata tramite il λόγος sulla ψυχή degli ascoltatori. In prima battuta, si potrebbe pensare che il dialogo socratico si rivolga, per contrasto, alla pura razionalità dell'interlocutore: e tuttavia è un'immagine scorretta.¹¹⁶ Benché la ricerca sia impostata in maniera estremamente razionale e in modo, come abbiamo già visto, da essere il più chiaramente possibile seguita da ambo le parti, la componente psicologico-emozionale svolge un ruolo di vitale importanza.

Innanzitutto, la figura stessa di Socrate è misteriosa e ambigua. La sua prima strategia è quella dell'*ironia* (εἰρωνεία): egli infatti finge, si maschera, si nasconde dietro un velo di ignoranza e recita la parte di colui che è desideroso di imparare.

¹¹⁵ Utilizzo questo termine riprendendolo dall'analisi di Laura Candiotta in Candiotta (2012), 113: "Per "strategie" intendo le particolari tecniche dialogiche che Socrate mette in atto a seconda degli interlocutori e a seconda dell'oggetto di ricerca nel suo metodo di ricerca. [...] Le strategie rappresentano, invece, gli strumenti del metodo socratico, utilizzati per condurre l'interlocutore al miglioramento." Ciò che qui mi interessa in particolare è il fatto che le strategie socratiche coinvolgano la totalità della persona dell'interlocutore e non si rivolgano solamente alla razionalità. Egli mira a convincere e convertire l'altro alla filosofia nella sua interezza. Utilizzerò quindi questo termine in senso ampio, non riferendomi unicamente alle strategie indicate nel testo citato, che pure citerò nuovamente.

¹¹⁶ Vedi Fussi (2006), 178 : "[...] ciò che Socrate dice durante la confutazione di Gorgia non si accorda con ciò che Socrate fa per raggiungere il punto in cui può avere inizio la confutazione. [...] Date queste premesse, ci si potrebbe aspettare che Socrate eviti ogni coinvolgimento con i meccanismi della persuasione retorica durante la discussione col suo avversario. E tuttavia le cose non vanno così."

Ostenta costantemente ammirazione per la sapienza del proprio interlocutore e la ricerca viene presentata soprattutto come un aiuto concesso dal più sapiente a Socrate stesso, che tutto ignora.¹¹⁷ Nel *Gorgia*, Socrate mantiene questo tipo di atteggiamento con tutti i personaggi con cui dialoga. Svalutando la propria persona, loda il proprio interlocutore. Le sue obiezioni e le sue domande si sviscerano in maniera simile: egli ricerca i propri esempi nel quotidiano, nel banale, mettendo in imbarazzo con la sua trivialità le alte pretese di coloro con cui sta parlando. Nel *Simposio*, Alcibiade dirà:

“Chi dunque si mette a sentire i discorsi di Socrate, sulle prime li troverebbe del tutto ridicoli, tali sono le parole e le espressioni di cui s’avvolgono di fuori, qualcosa come la pelle d’un satiro insolente: parla di asini bastati, di certi fabbri, ciabattini e conciapelli e con le stesse voci pare sempre che ripeta le stesse cose. Cosicché ogni inesperto o sciocco potrebbe riderci sopra a questi discorsi.”¹¹⁸

Lo stesso Callicle rimprovererà Socrate più di una volta, messo a confronto con questi discorsi:

“CALLICLE: Socrate, tu dici sempre le stesse cose.

SOCRATE: Non solo, Callicle, ma anche sulle stesse cose.

CALLICLE: Per gli dèi, non la smetti mai di parlare sempre e solo di calzolai, lavandai, cuochi e medici, come se il nostro discorso riguardasse loro!”¹¹⁹

E nuovamente, ancora più indignato:

“CALLICLE: Ma non provi imbarazzo a condurre i discorsi a simili livelli, Socrate?”¹²⁰

L’indignazione degli interlocutori è comprensibile: molto spesso infatti con un banale rimando a situazioni quotidiane, le loro tesi vengono immediatamente smontate e ne viene mostrata nella vita reale l’assurdità, che nell’aulico discorso retorico rimaneva nascosta.¹²¹ Questa semplicità nasconde la reale profondità degli argomenti socratici,

¹¹⁷ Atteggiamento che, ad esempio, fa infuriare Trasimaco in *Resp.*, 337A: “Per Eracle, eccola qui la famosa e solita ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che non solo tu non avresti voluto rispondere, ma avresti fatto dell’ironia e tentato ogni via piuttosto di rispondere alle domande che ti fossero state rivolte.”

¹¹⁸ *Symp.*, 220E - 221A.

¹¹⁹ *Gorg.*, 490E - 491A.

¹²⁰ *Gorg.*, 494E.

¹²¹ Ad esempio, la tesi edonistica di Callicle in questo caso viene ridotta all’assurdo mostrando che seguendone tutte le conseguenze si può dire felice la vita di uno che passi tutto il tempo a grattarsi, o di un cinedo. *Gorg.*, 495E.

e fa parte della sua ironia: come dice Alcibiade, però, un interlocutore più attento e meno superficiale può arrivare grazie ad essa a comprendere la verità nel suo splendore. Pierre Hadot fa un'analisi estremamente affascinante della figura di Socrate. Egli sottolinea in particolare questo mascheramento, questa doppiezza, che si ripercuote anche sul dialogo stesso. Infatti Socrate nel dialogare si sdoppia: da un lato, vi è un Socrate che sa dove condurrà la conversazione; dall'altro, vi è il Socrate che ricerca, sempre insieme al suo interlocutore, e ne diviene compagno e specchio. Nei momenti di sconforto, Socrate accomuna sempre se stesso al suo compagno di ricerca, l'errore si fa sempre insieme, anzi Socrate diventa un altro io su cui l'interlocutore può trasferire l'errore e il turbamento.¹²² Alla fine del percorso fatto insieme, però, l'interlocutore si sdoppia a sua volta, essendosi identificato con Socrate dando il suo assenso ad ogni passo, ed è lui stesso a non sapere più nulla di ciò che credeva.

“Ma nel corso di tutta la discussione ha sperimentato che cosa sia l'attività dello spirito, anzi è stato egli stesso Socrate, ossia l'interrogazione, il mettere in questione, il distacco da se stesso, ossia la coscienza, in definitiva.”¹²³

Perché questo processo di purificazione e ricerca possa avvenire, è necessario dunque che l'interlocutore si possa identificare in prima persona. Perciò Socrate prende sempre le mosse dal *background* di chi gli sta di fronte, si adatta e per ognuno formula una confutazione *ad personam*, partendo sempre dal modo di vivere che l'altro sostiene, perché soltanto questo modo di procedere porterà a quella che Rendall chiama “vera persuasione”.¹²⁴

¹²² Hadot (2005²) 90.

¹²³ *Ivi*, 96.

¹²⁴ Vedi Rendall (1977), 169: “Dialectic is, in other words, an essentially dynamic and *rhetorical* method of inquiry which must proceed from premises and in an order determined by the background convictions of the interlocutor. And it depends, as well, on the individual character or personality of the interlocutor. [...] The Socratic dialogue begins from the personal commitments of the the interlocutor rather than from abstract postulations made by the principal speaker.” e *ivi*, 173: “‘True persuasion’ must be based on the individual characteristics and circumstances of the particular interlocutor, and the dialectic must proceed differently in each case.”

Non sempre ciò viene ottenuto: gli interlocutori non sono infatti sempre ben disposti nei confronti di Socrate. Tuttavia, egli insiste nella sua benevolenza, spiega costantemente il proprio metodo, cerca di riportare il proprio interlocutore ad un atteggiamento positivo. Si è visto come ha spiegato a Gorgia più volte le proprie intenzioni e come abbia esortato Callicle a non tradire la ricerca. Le emozioni hanno un ruolo anche nella mancato successo del dialogo: proprio Callicle dice a Socrate che benché riconosca la correttezza del discorso, non riesce ad esserne persuaso del tutto.

“CALLICLE: Non so in che modo, ma mi pare che tu parli correttamente; e tuttavia, Socrate, mi trovo nella condizione comune ai più: non sono del tutto persuaso.

SOCRATE: È l'amore per la massa del popolo, Callicle: si trova nella tua anima e mi oppone resistenza.”¹²⁵

La razionalità non basta. È l'intero complesso delle emozioni, dell'ἦθος della persona a doversi convertire. Perché ciò sia reso possibile, è necessario che venga alla luce l'insieme delle convinzioni teoriche e morali dell'interlocutore di Socrate. Riguardo al fatto che Socrate utilizzi evidentemente la retorica, dunque, è utile riportare quanto scrive Alessandra Fussi a proposito dell'atteggiamento tenuto da Socrate nel confutare Gorgia:

“Penso piuttosto che la modalità retorica di certe domande di Socrate abbia la funzione di portare il retore a rendere espliciti aspetti della propria concezione di sé, e dell'arte che vuole pubblicizzare, che altrimenti difficilmente verrebbero alla luce.”¹²⁶

Che una vera e propria conversione non avvenga immediatamente, non è da considerarsi un insuccesso totale: è pur sempre un inizio, una scossa a uno stile di vita ormai sedimentato. Un'intuizione interessante si trova ancora nel testo di Laura Candiotta e prende il nome di ἔλεγχος “retroattivo”¹²⁷: i dialoghi avvengono in pubblico e la confutazione, che non viene accettata dall'interlocutore, viene tuttavia riconosciuta dagli astanti, i quali mettono in dubbio la persona confutata e il suo stile

¹²⁵ *Gorg.*, 513c.

¹²⁶ Fussi (2006), 179.

¹²⁷ Candiotta (2012), 63-64 e 116-117 per una definizione dell'ἔλεγχος retroattivo.

di vita. E ciò, non va dimenticato, vale anche per il lettore dell'opera platonica, anche a millenni di distanza.

I.4 Una buona retorica?

Se dunque, si è visto, nemmeno Socrate è immune dall'uso di strategie psicagogiche riferibili all'ambito della retorica, è lecito domandarsi per quale motivo il suo giudizio su di essa sia tanto negativo. Inoltre, non solo il personaggio di Socrate fa uso della retorica: non sono gli stessi dialoghi platonici immense opere di retorica nel loro insieme?

Platone stesso attraverso le parole di Socrate, tuttavia, mitiga la descrizione negativa che ha fatto della retorica in precedenza, aprendo almeno in linea teorica alla possibilità che un tipo di retorica buona esista e sia praticabile.

“SOCRATE: [...] Se infatti è qualcosa di duplice, ne avremo una forma che sarà adulazione e turpe oratoria di massa, e un'altra, bella, che consiste nel provvedere perché le anime dei cittadini siano in futuro il più possibile migliori e nell'opporvi dicendo le cose migliori, siano esse più piacevoli o più spiacevoli per gli ascoltatori. Tu però questa retorica non l'hai mai vista finora.”¹²⁸

L'accenno di apertura, tuttavia, viene presto bloccato dalla considerazione dell'inesistenza reale di questo tipo di retorica.

Nell'analisi che del *Gorgia* fa Stauffer, si può vedere come questo passo rivesta una non trascurabile importanza. Egli infatti sottolinea come esso compaia subito dopo quella che Dodds ha definito una “digressione” sulla poesia e sul teatro tragico.¹²⁹ Ricordiamo che fino a quel punto si era discusso con Callicle piuttosto sulla vita buona, sul paragone tra vita politica e vita filosofica: la retorica era stata per un certo tempo messa da parte. Secondo Stauffer, ritornando sull'argomento a questo punto e paragonando questa volta la retorica alla poesia e alla tragedia, le quali vengono pur sempre criticate, ma rappresentano un termine di comparazione sicuramente più

¹²⁸ *Gorg.*, 503A-B.

¹²⁹ Dodds (1959), 320-325.

nobile rispetto alla gastronomia e alla cosmetica che abbiamo visto in precedenza, Socrate intende far capire che qualcosa sta cambiando nella conversazione.¹³⁰ La sua opinione è che Socrate inizi sottilmente a lavorare ad una “riabilitazione” della retorica, suggerendo indirettamente a Gorgia un modo nuovo di utilizzare la propria capacità. Come avviene questo lento cambiamento? Stauffer sottolinea più volte un’ambivalenza nel carattere di Callicle, raffigurandolo soprattutto come un personaggio deluso dal fatto che lo sforzo di praticare la giustizia che sta tanto a cuore a Socrate non porti quasi mai ad una maggiore sicurezza e prosperità del giusto; anzi, sono proprio personaggi come quell’Archelao citato da Polo, gli ingiusti che non devono pagare il prezzo della loro ingiustizia, a prosperare, e i migliori a soccombere.¹³¹ Posto di fronte all’immagine di un giusto ucciso dall’imitatore del potere ingiusto, egli esclama infatti “E non è proprio questa la cosa irritante?”¹³² Sempre Callicle, in più occasioni rimprovera Socrate proprio perché lo stile di vita da lui prescelto lo condurrà inevitabilmente ad essere convocato in tribunale e a rischio di pena di morte e quando ciò avverrà Socrate, avendo disdegnato di praticare quel tipo di retorica che egli ha definito come adulazione, resterà vergognosamente impotente, incapace di convincere i giudici e di difendersi. Il richiamo di Callicle è denso di ironia tragica. Socrate a questo punto del dialogo, come si vedrà, ha già scosso l’edonismo di Callicle, costringendolo ad ammettere che il bene sia superiore al mero piacere; ora si appresta a confutare gli esempi di buoni politici citati dal suo interlocutore, come Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle.¹³³ Nessuno di questi è stato un buon politico, poiché nessuno ha reso migliori gli ateniesi: prova di ciò è il fatto che tutti abbiano subito da questi ultimi maltrattamenti e violenze. Da questo punto di vista non hanno praticato con successo né la buona, né la cattiva retorica. Socrate prosegue nella sua analisi e chiede di nuovo a Callicle a che tipo di vita

¹³⁰ Stauffer (2009), 126.

¹³¹ *Ivi*, 143-144.

¹³² *Gorg.*, 511B.

¹³³ Vedi a partire dal passo 515B.

politica lo voglia indirizzare: quella che punta al miglioramento degli Ateniesi, o quella che mira a servirli. È a questa seconda che Callicle ammette di invitarlo, perché altrimenti rischierà il destino di cui si è detto. Socrate non nega questa possibilità, anzi. Egli è in pericolo per un semplice motivo:

“SOCRATE: Credo di essere tra i pochi Ateniesi - per non dire il solo - che si impegna nella vera arte politica, e il solo dei miei contemporanei a fare politica; così, poiché pronuncio ogni volta i miei discorsi non guardando al compiacimento né a ciò che è più piacevole bensì all’ottimo, e visto che mi rifiuto di fare ciò a cui tu mi esorti, *queste cose raffinate*, in tribunale non saprò cosa dire. Viene per me a proporsi lo stesso discorso che prima rivolgevo a Polo: sarò giudicato come lo sarebbe un medico che rispondesse davanti a bambini alle accuse di un cuoco. Osserva infatti come si difenderebbe un uomo siffatto costretto in queste circostanze, nel momento in cui qualcuno lo accusasse dicendo: «Bambini, quest’uomo ha procurato a tutti voi molti mali, rovina anche i più giovani di voi con tagli e bruciature, vi rende inermi affamandovi e tormentandovi, somministrandovi amare pozioni e costringendovi alla fame e alla sete; non come me, che ho imbandito per voi banchetti con molte, svariate e piacevoli pietanze». Cosa credi che potrebbe dire un medico, costretto in questa cattiva situazione? E se dicesse la verità, «Bambini, io ho fatto tutte queste cose in base alla salute!», fin dove credi arriveranno le urla di tali giudici? Molto lontano, no?»¹³⁴

Socrate è l’unico in Atene a praticare la *vera arte politica*. Dice Stauffer che questa non va confusa però con la *vera retorica*: la prima è la causa del pericolo in cui egli si trova. Il fatto che egli non nasconda questo problema, pur minimizzandone la portata dimostrando che non è importante vivere a lungo, ma come si vive, sarebbe per lo studioso una spia della possibilità che Socrate abbia in mente una soluzione al problema. La sua dichiarazione viene infatti interpretata come un tentativo di lanciare un messaggio indiretto ad una persona che potrebbe avere la possibilità di fornirgli aiuto da questo punto di vista: questa persona sarebbe niente meno che Gorgia. Il fatto che la dichiarazione sul pericolo che corre segua la prima apertura alla vera retorica significa che le due cose sono correlate e che Socrate starebbe chiedendo a Gorgia indirettamente di formare una sorta di “alleanza”, creando una nuova forma di retorica che abbia come obiettivo il miglioramento dei cittadini, il

¹³⁴ *Gorg.*, 521D - 522A.

disporre le anime ad accettare la filosofia, fornendo così alla vera arte politica di Socrate una difesa.¹³⁵ Tutto il suo discorso esortativo a Callicle e il mito finale sarebbero quindi esempi di buona retorica, con il doppio scopo di invitare Callicle a riconsiderare il suo giudizio sulla vita filosofica e di indicare a Gorgia la strada che la vera retorica dovrebbe intraprendere.¹³⁶ Certo, anche questa alleanza avrebbe possibilità limitate:

“A city influenced by it would not thereby become philosophic, nor would it even come to fully understand the true character of Socratic philosophy. But the philosophic life would become an object of admiration and respect rather than contempt and hostility.”¹³⁷

L'autore stesso si rende conto di quanto questa soluzione conduca ad interpretare il *Gorgia* nel suo insieme come un grosso insuccesso. Nulla consente di presumere che un'alleanza del genere sia mai avvenuta. Tuttavia, egli ritiene che vi sia stata infine una soluzione, e che questa si trovi esattamente nell'opera di Platone: egli infatti fu un maestro di retorica che nelle sue opere rese immortale e oggetto di perenne ammirazione la vita filosofica di Socrate. Di più: tutta l'opera di Platone si può, almeno in parte, interpretare come questo tentativo retorico di rendere immortale la figura di Socrate.¹³⁸ Si tratta di una conclusione interessante, che tuttavia lascia aperti degli interrogativi. Non è semplice provare che il personaggio di Socrate stia veramente chiedendo aiuto a Gorgia; per di più, questo porterebbe a ridimensionare molto l'importanza delle affermazioni che Socrate fa sul rapporto tra vivere a lungo e vivere meglio. Un Socrate di questo tipo non sembra ben accordarsi con il Socrate dell'*Apologia* o del *Critone*, un personaggio che va incontro alla morte volontariamente e serenamente.

¹³⁵ Stauffer (2009), 166 : “If Gorgias had been wondering why Socrates is interested in a new form of rhetoric, he finally receives an answer. The answer is a simple one, although Socrates has done much to obscure it: Socrates is interested in a new form of rhetoric, above all, because he is interested in somehow mitigating the danger he is in or in finding a way out of the predicament in which he finds himself.”

¹³⁶ *Ivi*, 132 e 177.

¹³⁷ *Ivi*, 179.

¹³⁸ *Ivi*, 181-182.

Una conclusione simile viene tratta da Charles Kauffman, ma attraverso un'analisi di tenore molto diverso. Il tratto più interessante della sua trattazione, a mio parere, è l'asprezza con la quale viene descritto il personaggio di Socrate e la rilevanza che viene data ad un suo presunto fallimento. Secondo Kauffman, Socrate fallisce nel *Gorgia* su tre livelli interrelati: come dialettico, come politico e come retore.

Il primo fallimento è il più interessante (non a caso è quello su cui l'autore si sofferma maggiormente) e contiene evidentemente in sé la causa degli altri due. Il primo passo è identificare i requisiti della dialettica socratica:

- a) Procedere per domande e risposte brevi;
- b) Richiede che vi sia accordo sulle definizioni dei termini;
- c) Lo scopo della dialettica è esplorare due posizioni fino a che una delle due non sia scoperta come inconsistente;
- d) L'accordo tra gli interlocutori indica che si è trovata la verità;
- e) Per tutta la durata del processo, è sottinteso che gli interlocutori devono essere interessati alla verità e non alla vittoria.

Socrate nel corso del dialogo violerebbe sistematicamente tutti i punti.¹³⁹ Per quanto riguarda il primo punto, tuttavia, non è per sua volontà che Socrate è costretto ad indulgere in lunghi discorsi; nel *Gorgia*, ciò avviene per due motivi: per inadeguatezza dell'interlocutore nel ricoprire il ruolo che si è scelto, e per indisponibilità dell'interlocutore a rispondere alle domande. Il primo è il caso di Polo, che decide di interrogare Socrate ma non è in grado di procedere in modo ordinato, perciò Socrate è costretto ad una lunga spiegazione:

“SOCRATE: Probabilmente ho fatto qualcosa di parecchio strano, poiché pur non lasciandoti pronunciare lunghi discorsi, io stesso ne ho appena svolto uno molto esteso. Merito però di essere scusato: quando parlavo per brevi affermazioni tu non mi capivi, né riuscivi a utilizzare le risposte che ti fornivo, anzi, avevi bisogno di spiegazioni.”¹⁴⁰

Del secondo motivo è un esempio il passo 506B-C:

¹³⁹ Kauffman (1979), 116-117.

¹⁴⁰ *Gorg.*, 465E.

“SOCRATE: In realtà io, dal canto mio, avrei dialogato ancora con piacere con il nostro Callicle, finché non gli avessi reso il discorso di Anfione in cambio di quello di Zeto. Ma visto che tu, Callicle, non vuoi portare a termine il discorso con me, almeno stammi ad ascoltare e attaccami qualora ti paia che io non parli bene. Qualora poi tu mi confutassi, io non mi arrabbierò con te come tu con me, anzi: ti porterò sempre nella memoria come mio massimo benefattore!”

Daniel Babut sottolinea proprio questa motivazione, dicendo che la μακρολογία di Socrate è causata, quando accade, dall’incapacità degli interlocutori; nel caso di Callicle, poi, Socrate si lancia in un lungo discorso soltanto dopo aver ripetuto le regole del dialogo e aver affermato la propria preferenza per questa tipologia di discorso.¹⁴¹ Riguardo all’accordo sui termini che sarà approfondito in seguito, Kauffman cita il passo 506-508 e sostiene che sia basato interamente su di una equivalenza indebita di termini come “bene, autocontrollo, giustizia, santità, coraggio”. Per il momento mi limito a dire che in questo punto Socrate passa da uno all’altro di questi termini, ritenendoli sicuramente implicati, ma non li sostituisce indebitamente ed improvvisamente: crea invece una concatenazione. La quale può certamente essere opinabile: Callicle, tuttavia, si è appena rifiutato di rispondere alle domande e non confuta mai il monologo di Socrate. Più importante è la seconda parte dell’argomento, ovvero che non vi sia un reale accordo tra gli interlocutori, dal momento che né Gorgia, né Polo, né Callicle alla fine affermano le tesi difese da Socrate.¹⁴² Ma che gli interlocutori non siano convinti delle tesi socratiche tanto da farle proprie non è una grossa novità: a dire il vero, nei dialoghi giovanili accade quasi sempre. I sofisti con i quali Socrate si incontra non cambiano mai del tutto idea: Socrate ne è conscio. Ne abbiamo parlato anche prima: la conversione dell’interlocutore non è un processo immediato e non avviene sulla base di un puro e semplice riconoscimento della validità logica di un argomento. Questo è secondo me l’errore che Kauffman compie: non rileva a sufficienza l’importanza del lato emozionale e psicologico *negli interlocutori* di Socrate. Essi danno l’assenso per

¹⁴¹ Babut (1992), 68.

¹⁴² Kauffman (1979), 117-120.

tutto il tempo ai passaggi che Socrate compie, ma si rifiutano di accettare la conclusione che loro stessi hanno contribuito a creare. Sono inoltre in disaccordo con il terzo punto della descrizione della dialettica fornita dall'autore: infatti non credo che il suo obiettivo sia esplorare due opinioni fino a che una non venga confutata. Kauffman sostiene inoltre che se Socrate inizia il dialogo con una certa opinione sulla retorica, è molto improbabile che essa muti durante il dialogo.¹⁴³ Un'opinione non è un sapere: può mutare qualora venga confutata. Le opinioni negli interlocutori sono nient'altro che opinioni: il ruolo della dialettica è avvicinarsi quanto più possibile alla verità, abbandonando l'opinione, se necessario. Socrate più volte sostiene che la retorica di cui parla lui e quella di cui parla Gorgia potrebbero non essere la stessa cosa, dunque entrambi potrebbero essere confutati. Il punto è comprendere che l'opinione è fallibile e che quella secondo la quale viviamo (e che abbiamo perciò il dovere di difendere) non necessariamente si rivelerà conforme al vero una volta esaminata.

Questo fallimento dialettico conduce direttamente all'impossibilità di migliorare l'interlocutore: confutato e privato dei suoi punti d'appoggio, questi verrebbe lasciato da Socrate ingiusto come l'ha trovato.¹⁴⁴ Socrate come politico non sarebbe in grado di migliorare, dunque, i concittadini. Non sapendoli persuadere, fallisce come retore (questo punto è curioso, poiché Socrate non sembra avere particolare interesse ad essere un retore, e mentre afferma di essere un vero politico, non dice mai di essere un vero retore).

A questo punto, Kauffman dà la sua spiegazione della buona retorica, che, anche in questo caso, si trova a coincidere con il dialogo platonico nel suo insieme. Il dialogo mostra come la dialettica socratica da sola sia inadeguata, fallisca in tutti gli obiettivi che si propone. L'azione drammatica del dialogo svolge però un ruolo altrettanto importante, perché è in questo insieme che si vede come Platone si distanzi da un uso

¹⁴³ *Ivi*, 122.

¹⁴⁴ *Ivi*, 124.

esclusivo della dialettica: Socrate cade, Platone trionfa.¹⁴⁵ La buona retorica dunque altro non sarebbe che, di nuovo, l'opera di Platone, che rivendica per se stesso uno statuto diverso, superiore a quello del suo personaggio. Non posso tuttavia avvallare completamente questa tesi, in quanto non concordo pienamente con i passaggi che sono stati fatti per raggiungerla.

Alessandra Fussi ricorda che non si deve confondere il personaggio di Socrate con il punto di vista di Platone.¹⁴⁶ Benché la retorica come adulazione sia in effetti negativa, Fussi ricorda l'esempio fatto da Gorgia, quando descrive come egli stesso, accompagnando il fratello medico, fosse in grado di convincere gli ammalati a sottoporsi alle cure. La retorica buona che Socrate evoca sembra più una forma di chirurgia: ma anche un chirurgo, per convincere un paziente a sottoporsi ad un doloroso trattamento, deve in qualche modo fare appello alla sua parte emozionale, per compiacerlo. Inoltre, benché Gorgia venga confutato e sia, quindi, subordinato a Socrate, mantiene un ruolo importante di mediazione nel corso del dialogo, che spesso senza il suo intervento conciliante non potrebbe proseguire.¹⁴⁷ A questo punto, secondo Fussi sarebbe precipitoso identificare la buona retorica con l'opera di Platone: quella che il filosofo ci mostra è una complessa relazione, di odio e amore, tra le due discipline.¹⁴⁸ La filosofia avrebbe bisogno della persuasione, ma non della semplice adulazione. Questo perché, come dimostra più avanti, né la prospettiva secondo cui la retorica di Gorgia è infallibile, né quella che sembra provenire da Socrate di un'onnipotenza della ragione è infallibile. L'anima non è solo ragione, ma comprende lo θυμός, la parte emotiva, sede delle passioni, e le due non sono separabili.¹⁴⁹ Quest'ultima prospettiva ha dalla sua parte un atteggiamento più prudente rispetto alle prime due.

¹⁴⁵ *Ivi*, 128-129.

¹⁴⁶ Fussi (2006), 69.

¹⁴⁷ *Ivi*, 72.

¹⁴⁸ *Ivi*, 73.

¹⁴⁹ *Ivi*, 180-182.

È opportuno a questo punto cercare di chiarire meglio che descrizione faccia Socrate della buona retorica. In seguito alla prima ammissione della possibilità di una buona retorica, praticata per fa sì che i cittadini diventino migliori possibile, Socrate riprende il discorso sulle arti e mostra come l'artefice realizzi le proprie opere facendo in modo che le loro parti siano composte in un certo modo ordinato, in modo da dare all'opera una certa forma.¹⁵⁰ L'opera bene eseguita sarà quella dotata di un certo ordine e regolata. Paragona dunque l'anima e il corpo: così come l'ordine e la regolarità nel corpo generano salute e forza, così per l'anima le disposizioni ordinate sono definite "legge" e "rispettoso della legge": giustizia e temperanza.

“SOCRATE: Ebbene, è guardando a queste che quel retore, dotato di arte e buono (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός), condurrà per le anime i discorsi che pronuncerà e tutte le sue azioni? E farà donazioni - qualora doni qualcosa - o priverà di qualcosa - qualora ne privi qualcuno - tenendo sempre la mente rivolta a questo scopo, ché grazie a lui nelle anime dei cittadini possano generarsi la giustizia e venir meno l'ingiustizia, ingenerarsi la temperanza e venir meno la sfrenatezza, ingenerarsi ogni altra virtù e scomparire il vizio. Concordi o no?”¹⁵¹

Notiamo che a questo punto Socrate parla di un retore ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, sbilanciandosi ad utilizzare a riguardo la parola τέχνη, che all'inizio del dialogo si era rifiutato di attribuire alla retorica. Ma è stato detto che una caratteristica fondamentale che rende tale la τέχνη è quella di essere un complesso ordinato di conoscenze delle quali il possessore sa rendere ragione, poiché ne conosce le cause; ciò differenziava la τέχνη dalla mera ἐμπειρία, l'abilità data dall'esperienza. Il buon retore dunque non è quello che possiede la semplice abilità di formulare bene i discorsi o di carpire i gusti e le opinioni del pubblico, ma deve possedere un certo tipo di conoscenza epistemica. Nel *Fedro* si giunge alla conclusione che chi voglia effettivamente praticare la retorica “a regola d'arte” dovrà innanzitutto conoscere il vero; questo perché anche chi volesse ingannare gli altri, senza ingannare se stesso, dovrebbe comunque conoscere il vero intorno a ciò su cui intende ordire il proprio inganno; in primo luogo, tuttavia, ciò che risulta più convincente di tutto è il

¹⁵⁰ *Gorg.*, 503D - 504A.

¹⁵¹ *Gorg.*, 504D-E.

verosimile, ma la somiglianza con il vero è rintracciabile innanzitutto da colui che conosce il vero.¹⁵²

Un'altra caratteristica che viene indicata è la conoscenza certa del proprio oggetto, ovvero dell'anima, nella quale avviene la persuasione. È necessario infatti che il retore conosca perfettamente l'anima e le sue tipologie: questo gli permetterà di sapere di che tipo di discorso quella particolare anima necessita e le modalità più efficaci per somministrarglielo. Il paragone è con la medicina:

“SOCRATE: Lo stesso modo tengono su per giù la medicina e la retorica.

FEDRO: Cioè?

SOCRATE: In entrambe le arti dobbiamo determinarne la natura; del corpo nell'una, dell'anima nell'altra se si vuole somministrare scientificamente, e non per pratica empirica, le medicine e la dieta al corpo, onde apportare sanità e forza, o ragionamenti e norme di condotta all'anima, onde infondere la persuasione e la virtù come si desidera.”¹⁵³

Vediamo che questa descrizione non è poi lontanissima da quella fatta nel *Gorgia*. Infatti parlando a Callicle, Socrate ha paragonato la salute dell'anima a quella del corpo, e ha descritto la retorica buona come quella che dice quelle cose che sono utili al miglioramento dei cittadini. Certo è che, come si è visto, Socrate al passo 511B nel quale si definiva il vero politico, ha paragonato *se stesso* e ciò che egli fa al medico e alla medicina. Nel *Fedro*, inoltre, descrivendo il metodo che bisogna seguire per conoscere il vero ed essere quindi un buon retore, tratta di un metodo di analisi e sintesi ordinata, un'indagine indubbiamente filosofica, non retorica.

Altra caratteristica che emerge dal primo passo sul buon retore è quella di non temere di dire tutto ciò che si deve dire, senza preoccuparsi che queste risultino piacevoli o spiacevoli per colui che le ascolta. Utilizzando un termine che non viene qui adoperato, ma senza allontanarsi troppo dal senso del passo, si potrebbe dire che il buon retore è un *παρησιαστής*, ovvero colui che fa esercizio della *παρησία*. Nel 1983 Michel Foucault tenne una serie di lezioni in inglese all'Università della California proprio sul tema della *παρησία*: in queste lezioni, poi trascritte, Foucault

¹⁵² *Phaedr.*, 261D - 262C e 273D.

¹⁵³ *Phaedr.*, 270A-B.

definisce il *παρρησιαστής* come “qualcuno che dice tutto ciò che egli ha in mente: il *parresiastes* non teme niente, ma apre completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il suo discorso”.¹⁵⁴ Afferma inoltre che il *παρρησιαστής* “dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero”: la sua opinione è perfettamente aderente con la verità.¹⁵⁵ Un punto particolarmente interessante è che il *παρρησιαστής* che parla a livello politico esercita una forma di critica, la quale lo mette a rischio in quanto è possibile che essa irriati l’interlocutore: è una critica che va dal basso verso l’alto.¹⁵⁶ Questo punto si accorda bene con la descrizione del buon retore che fa Socrate: non gli importa di compiacere il popolo, ma di dire tutto ciò che si deve dire. Foucault riserva un capitolo alla *παρρησία* socratica, intendendola però soltanto nella sua forma privata, all’interno del dialogo.¹⁵⁷ Tuttavia si può vedere che, anche se non è qui esplicitamente nominata, vi è un’idea di *παρρησία* politica anche nel *Gorgia*. Mi sembra a questo punto che tutti gli indizi ci portino a pensare che in realtà la vera retorica e la vera politica non siano separate come voleva Stauffer. Esse sono in realtà tanto accomunate quanto lo sono la cattiva retorica e la cattiva politica: tanto, cioè, che spesso non vengono distinte. La buona retorica comporta che colui che la pratica si interessi del vero e che abbia un senso di responsabilità tale da fargli rischiare di dispiacere al popolo (sapendo che questo può comportare anche un pericolo per la propria vita) pur di indicare la strada verso la verità. In questo caso, pur di esortare a correggere i modi di vita sbagliati e ingiusti che danneggiano l’anima: agire come un medico dell’anima, anche se a giudicarlo sarà una giuria di bambini. Credo quindi che si possa concludere che quella conduzione delle anime praticata da Socrate sia essa stessa la vera retorica: può essere considerata come uno dei mezzi della filosofia, o una delle sue parti. Sicuramente il vero retore deve essere filosofo, perché deve conoscere il vero ed il filosofo è colui che del vero si interessa.

¹⁵⁴ Foucault (2005²), 4.

¹⁵⁵ *Ivi*, 5.

¹⁵⁶ *Ivi*, 8.

¹⁵⁷ *Ivi*, 59-69.

Si può a questo punto dire che l'opera di Platone sia un esempio di vera retorica? A mio parere, si può dire anche questo, poiché in qualche modo fa indirettamente ciò che l'incontro con Socrate faceva direttamente.¹⁵⁸ Tuttavia mi sembra che una interpretazione non escluda l'altra: non mi sembra, cioè, che si possa dire che il fallimento di Socrate indichi il trionfo di Platone. La critica alla retorica, che tuttavia viene utilizzata, implica sia la critica a quel tipo particolare di retorica che si disinteressa del vero, sia la dimostrazione della consapevolezza di Platone riguardo la complessità di un mezzo che tuttavia utilizza, esattamente come la critica alla scrittura nel *Fedro*. Un atteggiamento critico, anche di fronte a ciò di cui si fa uso e con cui ci si identifica, è la prerogativa del filosofo: nascondere i difetti dei nostri mezzi o di noi stessi, è al contrario l'atteggiamento del dissimulatore, del giocatore del gioco politico, del disonesto. La differenza sta nel livello di responsabilità che ci si attribuisce nei confronti della verità, di noi stessi, degli altri.

¹⁵⁸ Vedi anche Ferrari (2018), 153-155: “Per certi aspetti anche i dialoghi, o quanto meno alcuni di essi, rappresentano esempi di buona retorica, ossia di una «tecnica dei discorsi» posta a servizio della filosofia.”

II - VERITÀ E USO DELLE PAROLE

A seguito della comparazione tra retorica e dialogo socratico appena affrontata, sembra lecito chiedersi se e in che misura da entrambe queste forme sia possibile ricavare una verità e come questa si qualifichi. Imprescindibile sembra essere a questo punto il rapporto con il linguaggio, uno dei protagonisti indiscussi della conversazione. Che tipo di linguaggio viene utilizzato in entrambe le proposte, e che uso se ne fa? Che legame si instaura tra verità e linguaggio? E, infine, che tipo di verità emerge dai due diversi metodi? Queste le domande dalle quali si avvierà l'indagine del seguente capitolo.

II.1 La parola e la verità in Gorgia

Abbiamo visto come la critica più feroce rivolta da Platone a Gorgia sia sostanzialmente legata al disinteresse per la verità. Il retore, ricordiamo, non è in grado di stabilire un rapporto con la verità, e questo squalifica del tutto la sua disciplina: non τέχνη, bensì mera ἐμπειρία, una sorta di destrezza che consente di adulare il pubblico andando a sollecitarne l'emotività, producendo piacere. Il retore è capace di apparire, di fronte ad un pubblico di inesperti, più autorevole anche di chi è davvero competente: non gli interessa, dunque, essere realmente esperto, conoscere realmente la verità. Questo per Platone apre un grosso problema morale, poiché appare immediatamente chiaro come la retorica divenga un'arma micidiale nelle mani di persone che possono anche farne un uso malvagio, secondo la descrizione fatta dallo stesso Gorgia (al passo 456C - 457C). Il tentativo finale di Gorgia di porsi come insegnante anche di ciò che è giusto e ingiusto risulta poco convincente e viene infatti attaccato da Polo e descritto come una concessione indebita fatta da Gorgia per semplice pudore.

Abbiamo visto che la descrizione che Platone fa del potere del λόγος attraverso il personaggio di Gorgia ha in effetti diversi punti in comune con quanto si legge in una

delle opere del sofista di Leontini di cui ci è rimasta testimonianza significativa, l'*Encomio di Elena*. È interessante a questo punto chiedersi se anche il disinteresse per la verità così com'è descritto da Platone trovi fondamento nell'opera di Gorgia e osservare cosa questo implichi a livello morale.

Luigi Bianchi indica nel trattato di Gorgia intitolato *Sul non essere o sulla natura* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) la “tacita premessa” della retorica gorgiana.¹⁵⁹ Il testo originale di Gorgia è andato perduto: ne rimangono due testimonianze, riportate una da Sesto Empirico nell'opera *Adversus mathematicos* (VII, 65-87) e la seconda dall'Anonimo autore pseudo-aristotelico dell'opera *De Melisso Xenophane Gorgia* (*De M.X.G.*).¹⁶⁰ È Sesto Empirico a riportare il titolo dell'opera che si ritiene esser stato posto da Gorgia stesso, e che donerebbe alla trattazione un tono immediatamente provocatorio, dato che la φύσις era intesa dai filosofi presocratici come la totalità dell'essere, tanto che Melisso aveva intitolato la sua opera *Sulla natura o sull'essere*. L'opera di Gorgia rappresenterebbe dunque un rovesciamento radicale della prospettiva filosofica precedente.¹⁶¹ La trattazione si articolava in una concatenazione di tre tesi, che non vedremo approfonditamente ma che è utile richiamare:

“(Gorgia) afferma che nulla esiste e che per altro se esiste è inconoscibile, e che, se anche esiste ed è conoscibile, tuttavia non è esprimibile ad altri.”¹⁶²

¹⁵⁹ Bianchi (1953), 278.

¹⁶⁰ Delle due testimonianze, viene generalmente ritenuta più affidabile quella dell'Anonimo, che io qui seguo. Per le traduzioni in italiano dei testi di Gorgia, dell'Anonimo e di Sesto Empirico mi riferisco sempre all'edizione di Maso-Franco (1995). Per quanto riguarda l'analisi dettagliata degli argomenti di Gorgia, rinvio in primo luogo all'edizione critica con commento del *De M.X.G.* di Cassin (1980). Migliori (1973), 23-90 nella prima parte del suo lavoro analizza il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως confrontando le due relazioni e indicandone le differenze e i motivi per cui ritiene più precisa ed esaustiva la versione del *De M.X.G.*

¹⁶¹ Bonazzi (2010), 39-40. Riguardo al significato di φύσις come totalità delle cose per i primi pensatori greci, cfr. anche Severino (1984), 22-23.

¹⁶² *De M.X.G.*, 979a12-13. Sul rapporto problematico delle tre tesi si veda Cassin (1980), 429-434. In particolare, a p. 430 la studiosa nota come le tre tesi siano concatenate tra loro in una struttura di “*recol hypothétique*”, arretramento ipotetico: solo la prima è una proposizione semplice, mentre le altre due prendono le mosse dalla negazione della precedente.

Per quanto riguarda la prima tesi secondo la quale “nulla esiste”, basti sapere che viene dimostrata per diverse vie: la prima viene chiamata “dimostrazione originale”¹⁶³ e sfrutta l’ambiguità nell’uso del verbo essere già presente nel poema di Parmenide, ovvero la confusione tra uso esistenziale e predicativo,¹⁶⁴ con il risultato di affermare che nulla è:

“Se infatti il non essere è in quanto non essere, ciò che non è non avrebbe per nulla un’esistenza inferiore rispetto a ciò che è. Infatti ciò che non è esiste in quanto non esistente, ciò che è esiste in quanto esistente. Sicché in nulla le esperienze (τὰ πράγματα) sono più di quanto non siano.”¹⁶⁵

A questo punto può affermare che se essere e non essere sono opposti, e il non essere è, allora l’essere non sarà, poiché dovrà avere caratteristiche opposte; se invece essere e non essere sono la stessa cosa, non vi è né ciò che è, né ciò che non è.

In seguito, utilizza diversi argomenti proposti da vari filosofi precedenti (l’Anonimo cita esplicitamente Melisso e Zenone) per dimostrare che l’essere non può essere né generato, né eterno, né uno, né molteplice, né finito, né infinito: dunque nulla è. Severino rileva come Gorgia porti alle estreme conseguenze una frattura che da Parmenide in avanti si era fatta sempre più netta tra essere eterno e divenire dei fenomeni: le cose divenienti non sono dal punto di vista della ragione, mentre, al contrario, dal punto di vista dell’esperienza l’essere eterno e ingenerato è impossibile.¹⁶⁶

Più che le modalità con le quali la dimostrazione viene svolta, per il nostro discorso è rilevante trarne le conseguenze. Aver dimostrato che nulla è comporta la condizione paradossale per la quale la stessa dimostrazione viene investita dal non essere:

¹⁶³ *De M.X.G.*, 979a23-24: τήν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν.

¹⁶⁴ Bonazzi (2010), 42-43: “ Più precisamente, l’ambiguità consiste nel duplice valore che Parmenide sembra attribuire al verbo essere, esistenziale e predicativo; il verbo essere è esistenziale nella misura in cui l’affermazione che l’essere è equivale a dire che l’essere esiste; ed è predicativo nella misura in cui l’affermazione che l’essere è indica la proprietà essenziale che lo caratterizza”.

¹⁶⁵ *De M.X.G.*, 979a26-28.

¹⁶⁶ Severino (1984), 69.

almeno la dimostrazione del non essere deve esistere per essere vera.¹⁶⁷ E infatti

Gorgia conclude l'argomento con la considerazione che

“[...] le dimostrazioni ingannano: di necessità infatti tutti gli oggetti pensabili esisterebbero, e ciò che non è, in quanto non esiste, non sarebbe neppure pensato. Se fosse così, non ci sarebbe menzogna, nemmeno se si affermasse [...] che dei carri gareggiano sulle acque del mare, perché tutto sarebbe ugualmente esistente.”¹⁶⁸

Dunque la pretesa di verità della dimostrazione precedente viene immediatamente ridimensionata: secondo Migliori, Gorgia infatti rinnegherebbe del tutto la validità del precedente argomento, sulla base di un principio gnoseologico (se nulla fosse, non dovrebbe esserci nemmeno il pensiero, che pure c'è); ma questo stesso principio è problematico, perché non si spiegherebbe più la possibilità di un pensiero falso, cioè non corrispondente alla realtà.¹⁶⁹ Questa argomentazione corrisponde alla prima parte della dimostrazione della tesi secondo la quale “se esiste, è inconoscibile”. La seconda parte della dimostrazione prende invece le mosse dalla considerazione delle sensazioni: come riassume Bonazzi “anche le sensazioni riguardano in ultima istanza i pensieri: se infatti vedo una cosa, quella cosa è nella mia mente.”¹⁷⁰ Ma è stato appena mostrato che se tutto ciò che è nella mente è, si ammettono conseguenze assurde. Non vi è alcuna garanzia, dunque, di corrispondenza tra essere e pensiero. Questa frattura investe anche il linguaggio: l'ultima delle tre tesi infatti riguarda la

¹⁶⁷ Maso in Maso-Franco (1995), 21: “Inoltre, in modo più grave dal punto di vista della sua tesi, finirà per ammettere che la sua stessa argomentazione, per essere tale, non può essere nulla, ma anzi *deve esistere* per essere valida dimostrazione che nulla esiste” e 22: “Insomma, solo stante l'esistenza del Tutto si potrà poi procedere alla dimostrazione che nulla esiste e ritenere che tale dimostrazione sia corretta e dunque veritiera.”

¹⁶⁸ *De M.X.G.*, 980a8-12. La prima frase in greco nell'edizione Maso-Franco (1995), alla quale qui ci si attiene, figura: εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγει[v] ἀπατᾶν. Nell'edizione di Cassin (1980), 515-518, invece, ἀπατᾶν è sostituito da ἅπαντα. Dunque la traduzione in francese è notevolmente diversa da quella italiana qui proposta: “*Si donc rien n'est, les démonstrations disent tout sans exception*”; si veda il commento a p. 531-539: se nulla è, allora non vi è altro modo della presenza che quello di “essere effetto del dire”; le dimostrazioni “fabbricano” l'essere. Per una spiegazione delle differenti scelte vedi Maso-Franco (1995), 254: l'esito delle considerazioni di Cassin sull'impossibilità delle dimostrazioni di raggiungere la verità vengono raggiunte, tramite la lezione preferita, in modo più convincente e diretto.

¹⁶⁹ Migliori (1973), 65-66.

¹⁷⁰ Bonazzi (2010), 45.

possibilità della comunicazione, che viene negata. Innanzitutto il discorso esprime parole, ma non oggetti: un colore si conosce soltanto vedendolo, un suono soltanto ascoltandolo.

“Per altro, chi parla non esprime in assoluto né un rumore né un colore, ma una parola. Sicché un colore non può essere concepito nel pensiero, ma solo percepito con l’occhio, e un rumore può solo essere percepito con l’orecchio.”¹⁷¹

Ma ponendo anche che si possa esprimere ciò che si conosce, ciò che viene espresso non sarebbe mai recepito egualmente dal ricevente poiché una cosa sola non potrebbe stare in due diversi soggetti allo stesso tempo;¹⁷² ma anche se fosse, non vi è alcuna garanzia che la stessa cosa non appaia diversamente ai diversi soggetti (considerando che anche un unico soggetto percepisce la stessa cosa in modo diverso a seconda del senso che è coinvolto e dal tempo in cui la percezione avviene).

“Così, nulla esiste, e se esistesse non sarebbe in alcun modo conoscibile, né alcuno potrebbe comunicarlo ad altri, perché le esperienze non sono parola e perché nessuno concepisce nel pensiero in modo simile ad altri”.¹⁷³

Gorgia utilizza argomenti formulati da diversi filosofi e affronta temi che erano stati trattati da diverse scuole, in particolare quella di Elea, ma non solo. Enrico Berti definisce questo metodo “dialettico”, rifacendosi ad Aristotele, in quanto le tesi che vengono formulate da Gorgia non sono difese direttamente, ma attraverso la confutazione delle tesi avversarie, delle quali vengono messe in luce le contraddizioni; dal momento che queste tesi coprono tutte le possibilità (ad esempio: l’essere è o uno o molteplice), confutarle significa confermare la propria tesi (se l’essere non è né uno né molteplice, non è nulla).¹⁷⁴ Non sappiamo di sicuro che grado di serietà dobbiamo attribuire a queste dimostrazioni, il cui intento sembra principalmente polemico. Gorgia, cioè, sta combattendo, ridicolizzando, riducendo

¹⁷¹ *De M.X.G.*, 980b6-8.

¹⁷² Vedi Cassin (1980), 560: L’identità dell’oggetto tra colui che parla e colui che ascolta è impossibile in virtù dell’identità stessa. Infatti non è possibile che lo stesso oggetto sia nello stesso momento in più luoghi diversi.

¹⁷³ *De M.X.G.*, 980b17-19.

¹⁷⁴ Berti (1992), 18-19.

all'assurdo tutto il discorso della filosofia fino a quel momento, ovvero della filosofia come metafisica (benché ancora il termine non esistesse). Migliori infatti ritiene che la domanda fondamentale che bisogna porsi di fronte a questo testo sia quella sul suo obiettivo polemico, che egli individua non solo nell'eleatismo, ma in tutta la filosofia fino a quel momento.¹⁷⁵ Anche Severino, in effetti, interpreta non solo il pensiero di Gorgia, ma tutta l'esperienza della sofistica come una autocritica del sapere filosofico, dovuta ad una radicale presa di coscienza di un conflitto insanabile tra verità logica ed esperienza, testimoniata dall'esistenza stessa di più dottrine filosofiche.¹⁷⁶ Questa nuova consapevolezza porta quindi all'abbandono della *verità*, criticata come impossibile, in favore di nuovi e diversi criteri di azione e giudizio. Κριτήριον è, non a caso, un termine che viene utilizzato in più occasioni da Sesto Empirico: secondo Sesto, Gorgia sarebbe tra quelli che “escludono il criterio assoluto di giudizio”¹⁷⁷ e in conseguenza delle sue tesi svanirebbe il criterio della verità.¹⁷⁸ Per quanto si obietti che Sesto possa aver esposto le tesi di Gorgia in modo da favorire il proprio orientamento scettico, sembra difficile negare che con Gorgia un criterio per stabilire una verità assoluta non si dia, e che anzi questa pretesa sia ridicolizzata mostrando le conseguenze paradossali del ragionamento filosofico e dello scontro fra diverse dottrine. Bonazzi infatti propone una lettura dell'opera di Gorgia che egli chiama “anti-fondazionalista”:¹⁷⁹ Gorgia non starebbe mettendo in discussione la realtà in sé, bensì la fiducia (che Bonazzi definisce appunto “pretesa

¹⁷⁵ Migliori (1973): “Gorgia, allora, non è polemico verso *una* filosofia, ma verso *la* filosofia, intesa come metafisica, mostrandoci, di fatto e di diritto, che un discorso veritativo è precluso. Si allarga allora quella frattura tra verità e doxa che, da Parmenide a Melisso, si era andata terribilmente ampliando”. Cassin (1980), 43-45 vede invece un preciso contrappunto tra il *Poema* di Parmenide e il *Trattato* di Gorgia, tanto da dire che il secondo è un “*discours miroir*” del primo. Resta evidente che anche se Parmenide non fosse l'unico, sarebbe comunque un bersaglio polemico privilegiato.

¹⁷⁶ Severino (1984), 66-67.

¹⁷⁷ S.E. *Adv. math.*, 65: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν.

¹⁷⁸ S.E. *Adv. math.*, 87. Τοιούτων οὖν παρὰ τῷ Γοργίᾳ ἠπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· [...].

¹⁷⁹ Bonazzi (2010), 49-50.

fondazionalista”) della filosofia di trovare una corrispondenza necessaria tra essere, inteso come realtà assolutamente indipendente, pensiero e linguaggio, identificando quest’ultimo come un mezzo di trasmissione di una conoscenza che si ottiene con una mera adesione del pensiero alle cose. Anche ammettendo che una realtà vi sia, egli mette in discussione il fatto che essa possa essere pensata ed espressa a prescindere dalle forme umane della cultura, dell’opinione, del linguaggio.

Maso sostiene che un contatto con il mondo sia sempre presupposto, ma che di questo mondo si possa parlare soltanto in rapporto al soggetto che parla, mai al di fuori di questa relazione.¹⁸⁰ In quest’ottica, una lettura “anti-fondazionalista” non potrebbe avere senso. Resta che comunque il linguaggio viene dunque liberato dai ceppi dell’essere e del pensare; ma ciò non significa che perda di potenza, anzi, ciò che accade è l’esatto contrario. Il mondo del linguaggio diventa un mondo a sé, che mantiene qualche legame con il mondo reale, ma che ne travalica i limiti guadagnando una fortissima autonomia.

Barbara Cassin esplicita questo passaggio parafrasando Sesto e cristallizzando il rapporto tra essere e λόγος secondo Gorgia nell’espressione “non è il discorso che commemora l’esterno, ma è l’esterno che diviene rivelatore del discorso”; il discorso cioè, non riporta semplicemente l’essere, ma lo crea, e in questo senso l’esterno (la creazione) ci può informare in parte sull’interno (il creatore). Ed ecco che allora l’autrice può trarre questa conclusione:

“Onto-logia: il discorso commemora l’essere, ha per compito quello di dirlo. Logologia: il discorso fa essere, l’essere è un effetto del dire. In un caso, l’esterno si impone e impone che lo si dica; nell’altro, il discorso produce l’esterno.”¹⁸¹

Si potrebbe quasi dire che la sola verità che conta sia quella che ha degli *effetti*. Se la verità è ciò che si impone alla mente umana, allora ciò che davvero si impone è ciò che ha la capacità non di descrivere semplicemente ciò che è, a rischio di non poterlo comunicare autenticamente, bensì ciò che è in grado di agire, dando vita ad una

¹⁸⁰ Maso in Maso-Franco (1995), 26.

¹⁸¹ Cassin (2002), 57.

realtà nuova. Non a caso, è stato individuato proprio nella *potenza* il concetto chiave che spiega l'atteggiamento nuovo dei sofisti.¹⁸²

Da questo punto di vista, l'elogio del λόγος che troviamo nell'*Encomio di Elena* è perfettamente coerente con quanto detto finora. In parte abbiamo già affrontato questo punto: il λόγος, colpevole in una delle ipotesi di aver persuaso Elena a fuggire, agisce come un sortilegio "immedesimandosi all'opinione dell'anima" e le sue arti magiche comportano "traviamento dell'anima e inganno dell'opinione" (ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα).¹⁸³ La parola "inganno" (ἀπάτη) è fondamentale, e indica ben più di un semplice travisamento della realtà. L'inganno è condizione imprescindibile della comunicazione, che pretende di dire le cose quando ciò le è precluso: il λόγος è un inganno per sua stessa natura, e gli uomini si trovano in condizione di perpetuo errore.¹⁸⁴ Tuttavia il λόγος inganna anche in senso proprio, cioè in quanto crea finzioni e le rende persuasive.¹⁸⁵ Per fare ciò, però, si basa sulla debolezza della mente degli uomini, che non sono sapienti ma si affidano alla δόξα:

"Quanti, a quanti, quante cose hanno fatto e fanno credere componendo un discorso menzognero! Ma se tutti avessero saldo il ricordo di tutto ciò che è trascorso, la [consapevolezza] di tutto ciò che è presente, la prescienza di tutto ciò che verrà, non in egual misura, pur se di ugual forza, la parola riuscirebbe nell'inganno."¹⁸⁶

Benché quanto detto finora abbia reso chiaro che il λόγος di per sé non conduce alla verità, sembra tuttavia che a un qualche tipo di verità Gorgia non rinunci. Dal passo appena riportato si evince una certa svalutazione dell'opinione ("malferma ed incerta" verrà poi definita), che mal sembra accordarsi con l'abbandono totale della verità. Un ulteriore esempio di questo atteggiamento è rintracciabile nell'*Apologia di Palamede*, la seconda opera di Gorgia in nostro possesso. Si tratta di un'orazione

¹⁸² Maso in Maso-Franco (1995), 39. Vedi anche Severino (1984), 67.

¹⁸³ Gorg. *Hel.*, 10.

¹⁸⁴ Cfr. Kerferd (1988), 106-107.

¹⁸⁵ Cfr. Leszl (1985), 69 su una corrispondenza tra descrizione di Gorgia e di Platone sulle caratteristiche della parola persuasiva: essere ingannevole ed essere incantatrice.

¹⁸⁶ Gorg. *Hel.*, 11.

fittizia, il cui protagonista è Palamede, impegnato a difendersi contro le accuse infondate di Ulisse, che potrebbero costargli la condanna a morte. Il procedimento tramite il quale Palamede affronta le accuse è lo stesso, dialettico, per il quale vengono confutate tutte le possibili alternative che confermerebbero la sua colpevolezza.¹⁸⁷ Nel prologo si intrecciano considerazioni morali ed epistemologiche: Ulisse può aver agito per il bene della Grecia, sapendo con certezza (e qui il verbo utilizzato è un derivato della parola ἐπιστήμη) o ipotizzando (qui invece il termine deriva da δόξα) che Palamede avesse tradito la Grecia, nel qual caso sarebbe un ottimo uomo;¹⁸⁸ oppure, può aver ordito per invidia o cattiveria una trama a suo danno, e sarebbe un uomo spregevole. L'accusa infondata tuttavia sembra lasciare l'imputato in una situazione di spiazzamento, incapace di decidere come muoversi:

“Accusa indimostrata induce concreta impressione, e per questa impressione è inevitabile restare privi di argomenti, a meno che io non possa apprenderne qualcuno direttamente dalla Verità e dalla presente Necessità, servendomi di maestri più rischiosi che utili”¹⁸⁹

Questo passo può lasciare interdetti, ma Migliori propone di spiegarlo ricordando a quali aporie conduceva il discorso che pretendeva di dire la verità nel trattato *Sul Non Essere*. Secondo lui quindi si pongono tre tipologie di conoscenza: la conoscenza certa, la δόξα e la verità. La prima sarà la sola ad avere validità, mentre alla seconda viene negato qualsiasi valore e la terza, abbiamo visto, è inattuabile e pericolosa. Conoscenza certa e verità non vengono indicate con termini diversi: solo in questo caso la prima sarebbe stata chiamata ἐπιστήμη. Questa confusione di termini, tuttavia, sembra indebolire la sua tesi: egli sostiene che la mancanza di una migliore specificazione terminologica sia tipica della filosofia precedente a Platone e Aristotele.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Berti (1992), 25-26.

¹⁸⁸ Gorg. *Pal.*, 3: εἰ μὲν οὖν ὁ κατηγορὸς Ὀδισσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἀμῆ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν δι' εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος, ἄριστος ἂν ἦν ὁ ἀνὴρ.

¹⁸⁹ Gorg. *Pal.* 4.

¹⁹⁰ Migliori (1973), 110-111, in particolare nota 49.

Al termine dell'orazione viene svalutato anche il λόγος stesso, incapace di mostrare la verità, che invece solo i fatti potrebbero rivelare.

“Certo, se fosse possibile con l'argomentazione (διὰ τῶν λόγων) rendere pura e chiara agli uditori la verità dei fatti, per quanto sin qui detto la causa sarebbe di semplice soluzione. Ma dato che non è così, tenete sotto custodia la mia persona, attendete per più tempo e giudicate con il conforto della verità.”¹⁹¹

Anche per Gorgia, insomma, la questione del rapporto tra verità e λόγος sembra più complessa di quanto può apparire. L'atteggiamento che sembra essere proposto è piuttosto cauto. Si delinea un tema importante che è quello della *responsabilità*: se non esiste una verità certa, sulla quale conformare il nostro agire, è pur sempre necessario agire. Se il λόγος non può dire questa verità, ma può cambiare le carte in tavola tramite la persuasione, è pur sempre importante capire come usare la persuasione stessa. Secondo Bianchi, è chiaro che con le premesse che abbiamo visto, ovvero con la separazione netta tra verità, conoscenza e comunicazione, un'etica diventa impossibile, o quanto meno non può essere coinvolta nel discorso educativo di Gorgia.¹⁹² Tuttavia si può parlare, in qualche misura, di responsabilità. In primo luogo, Gorgia non viene ricordato come un immorale, e il ritratto che ne fa Platone non può certo definirsi negativo.¹⁹³ Probabilmente, attribuendo una certa verità agli effetti del λόγος, un'aderenza sommaria alla morale condivisa non poteva essere considerata del tutto sbagliata, anzi, essa è utile ai fini della persuasione. Ma in un senso più profondo, Gorgia deve sapere che ogni costruzione del λόγος è vera solo in quanto tale. Se è chiaro che tra il piano dell'essere e quello logico/linguistico vi è una separazione netta, il λόγος ha effetti solo in quest'ultimo piano.

“[...] il sofista è colui che sta al gioco e che consapevolmente si inganna. Egli conosce i limiti del linguaggio e i limiti dell'ingannarsi, per cui la responsabilità autentica del

¹⁹¹ Gorg. *Pal.*, 35.

¹⁹² Bianchi (1953), 280-281.

¹⁹³ Benché ci sia notizia di alcune scaramucce ironiche tra i due: si veda proposito Angeli Bernardini-Veneri (1981), 149-160, in cui vengono riportati alcuni aneddoti sui rapporti tra Gorgia e Platone e su alcuni motivi di divergenza tra i due, come ad esempio la considerazione del denaro e della ricchezza.

sofista *sta esclusivamente* in questa consapevolezza e non nelle eventuali ricadute pratiche del suo dire. È la responsabilità di chi comunque deve prendere partito e decidersi in quanto essere razionale.”¹⁹⁴

Migliori parla di “etica della situazione”, ovvero di un continuo decidere della correttezza dell’azione a seconda dell’agente, delle sue condizioni, delle circostanze.¹⁹⁵ Benché a questo punto non si possa dire che Gorgia sia un semplice immoralista, o un amorale, molti problemi rimangono aperti. La critica di Platone non può essere semplicemente eliminata da queste considerazioni: la necessità di stabilire un criterio per l’azione, ristabilendo un rapporto positivo con la verità, è il suo interesse primario. Potremmo quasi dire che Gorgia non è semplicemente disinteressato alla verità: è *deluso* dalla verità. Irraggiungibile, contraddittoria nei fatti, gli sembra una pretesa assurda elevarla a guida per l’azione umana. Platone, d’altra parte, mette in luce in modo polemico le conseguenze dell’abbandono della verità: egli mostra nei due successivi interlocutori di Socrate, allievi di Gorgia, i rischi di questa concezione, tangibili e reali. Davvero, allora, insegnare le tecniche della persuasione è un’azione “neutra”? Davvero la violenza perpetrata dagli allievi non è imputabile ai maestri? Socrate, vedremo, è l’esemplificazione di una vita illuminata dalla verità, pur nel riconoscere l’ignoranza riguardo ad essa. Questa vita di ricerca continua si oppone alla vita dell’abbandono della verità, e benché le considerazioni sulla difficoltà di afferrarne il contenuto siano evidenti, la verità rimane secondo lui il faro che guida l’agire umano.

II.2 Il domandare socratico: rendere conto di sé

A questo punto è indispensabile indagare il rapporto fra linguaggio e verità così com’è espresso da Platone e in particolare dal personaggio di Socrate, diretto rivale di Gorgia nel dialogo che stiamo analizzando. Ciò verrà intrapreso principalmente da

¹⁹⁴ Maso in Maso-Franco (1995), 45-46.

¹⁹⁵ Migliori (1973), 152.

un punto di vista “pratico”, osservando che tipo di atteggiamento Socrate adotta nel suo lavoro di questionante e confutatore: come viene *usato* il linguaggio?

Questo argomento viene per noi a fondersi con quanto abbiamo già detto a proposito della necessità, per Socrate, di λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι, dare e pretendere ragione di ciò che viene detto nel corso del dialogo. Vediamo come.

Nel *Gorgia*, la ricerca prende le mosse dalla domanda su che cosa sia la retorica: da un certo punto di vista, si tratta di un esempio della classica domanda socratica τί ἐστὶ; ovvero “che cos’è x?”, anche se qui non ci si chiede immediatamente cosa sia una certa virtù particolare (come il coraggio per il *Lachete*, per fare un esempio).¹⁹⁶ Il modo di procedere tuttavia è identico a quello dei primi dialoghi e le difficoltà che Gorgia incontra sono quelle di tutti gli interlocutori di Socrate quando tentano di rispondere alla domanda socratica: come abbiamo visto, egli fatica a dare una definizione esauriente che vada a definire completamente la retorica e che la separi effettivamente da altre arti. Che Socrate con le sue domande cercasse una definizione è quanto viene riportato anche da Aristotele, quando nella *Metafisica* afferma che egli per primo “pose il suo pensiero sulle definizioni”.¹⁹⁷ Secondo alcuni studiosi, come ad esempio Kerferd, questa sarebbe la fondamentale differenza tra Socrate e un sofista come Prodicò di Ceo, famoso per occuparsi della correttezza dei nomi, tema caro alla sofistica e anche a Protagora. Questo filone di studio della sofistica si impegnava nell’analisi del linguaggio, paragonando i diversi termini riferiti ad uno stesso ambito e ricercando le differenze, in modo da attribuire ad ogni termine un solo ed unico significato, per farne un uso univoco e preciso.¹⁹⁸ Dopo aver affermato che, metodologicamente, Prodicò si chiede “in che cosa x differisce

¹⁹⁶ Giannantoni considera il *Gorgia* un “dialogo di transizione”, insieme a *Menone*, *Cratilo* ed *Eutidemo*. Vedi Giannantoni (2005), 391; tuttavia ritiene che la prima parte del dialogo, quella tra Socrate e Gorgia, sia un esempio di classico dialogo socratico, assimilabile quindi a quelli precedenti: *ivi*, 187.

¹⁹⁷ Aristot. *Metaph.*, I, 987b.

¹⁹⁸ Per un’introduzione più esauriente sul tema della correttezza dei nomi nella sofistica, rimando a Kerferd (1988), 91-102 e Bonazzi (2010), 60-65.

da y?”, mentre Socrate si chiede piuttosto “che cosa è x?”,¹⁹⁹ Kerferd sottolinea comunque la stretta vicinanza tra i due, affermando che:

“Socrate continua sulla stessa strada, tranne che, quando chiede cosa sia x, l'*onoma*, o nome, che egli ricerca, si troverà essere di solito non una singola parola, ma piuttosto una frase costituita da un insieme di parole, un *logos* o definizione.”²⁰⁰

Questo legame tra Prodicò e Socrate sembrerebbe documentato anche da un passo del *Menone*, in cui Socrate stesso afferma di essere stato allievo di Prodicò, il quale però non l'avrebbe istruito per bene, e in uno del *Protagora*, in cui Socrate rimprovera al sofista, durante l'agone poetico a proposito del carme di Simonide, di non essere esperto quanto lui nella sapienza di Prodicò, di cui egli è stato allievo.²⁰¹ Tuttavia, queste sembrano essere piuttosto affermazioni ironiche, soprattutto se paragonate con altri passi platonici in cui Prodicò viene citato o compare come personaggio. Nello stesso *Protagora*, ad esempio, se ne fa un ritratto marcatamente ironico;²⁰² nel *Teeteto*, Socrate afferma invece di aver avvicinato proprio a Prodicò molti di coloro che gli sembravano sterili dal punto di vista della conoscenza, tenendosi invece quelli adatti a generare.²⁰³ Più volte, dunque, Socrate distingue il suo modo di intendere il linguaggio da quello di Prodicò, e questo punto, che può sembrare marginale, diventa fondamentale per comprendere la concezione di Socrate. Guido Calogero ha sottolineato molto bene questa differenza scrivendo:

“Both search for the meaning of words: but Prodicus' question is: What *does it* mean?— and Socrates' question is: What *do you* mean?”²⁰⁴

¹⁹⁹ Sia Kerferd che Bonazzi riportano questa distinzione - vedi Bonazzi (2010), 62 - riferendosi a Classen (1976), 215-247, cfr. in particolare p. 232: “Prodicus [...] never defines words individually, but invariably takes two at a time, considers them side by side, and indicates their points of difference; or, to put it in a slightly different way, he asks not: ‘What exactly is X?’ But ‘In what respect is X different from Y?’”.

²⁰⁰ Kerferd (1988), 98.

²⁰¹ *Meno*, 96D e *Protag.*, 341A-B.

²⁰² A titolo d'esempio, si veda *Protag.*, 337A-C: per evitare che la discussione si areni, Prodicò interviene, distinguendo e specificando quasi ogni termine che utilizza in modo piuttosto ridicolo.

²⁰³ *Theaet.*, 151B.

²⁰⁴ Calogero (1957), 12.

La differenza è fondamentale: la prima domanda infatti corrisponde a “che cosa *vuol* dire?”, mentre la seconda a “che cosa *vuoi* dire?”. Dalla parola stessa, l’attenzione si sposta sul *soggetto* che parla, che nomina le cose ed esprime così la propria visione del mondo. Quando Calogero poi prosegue dicendo che Socrate è interessato alla cosa reale (*the real thing*), significa più che altro che è interessato a ciò che il suo interlocutore ha in mente, senza riguardo per le possibili imprecisioni lessicali: la cosa reale è ciò che veramente l’interlocutore vuole esprimere, in questo caso, e non qualcosa che stia al di fuori del discorso. Questa concezione si ritrova facilmente in alcuni passi del *Protagora*:

“SOCRATE: Ebbene - dissi- siete allora d’accordo nel sostenere che il piacere è bene, il dolore male. E mi raccomando di accantonare le sottili distinzioni di Prodicò sul significato delle parole: ottimo Prodicò, che tu lo denomini piacevole, o dilettevole, o gradevole, o come meglio ti piaccia, rispondi, comunque, tenendo conto della mia intenzione.”²⁰⁵

Giannantoni cita, tra gli altri, proprio questo passo per indicare come per Socrate il linguaggio sia non “significativo”, bensì “comunicativo”: il nome cioè non corrisponde direttamente alla cosa reale che va ad indicare, è chi parla che dà i nomi alle cose ed è perciò chiamato a dar ragione del nome che ha scelto.²⁰⁶ La questione del λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι ritorna qui alla ribalta: non vi è un termine corretto, ma bisogna accordarsi sull’uso di ciascuno di essi in modo che i partecipanti al dialogo possano proseguire di pari passo, e per ottenere ciò bisogna motivare le proprie scelte. Questo atteggiamento spinge Giannantoni ad affermare una sostanziale equivalenza tra la domanda socratica “che cos’è x?” e altre domande che sono solo apparentemente diverse.

“La temperie linguistica della ricerca socratica spiega la formula tipica dell’interrogare socratico: la domanda τί ἐστίν, a proposito della quale la prima cosa da sottolineare è che essa si risolve pienamente nella domanda “che cosa dici?” (τί λέγεις, τί φήεις;) o in quelle

²⁰⁵ *Protag.*, 358A-B.

²⁰⁶ Giannantoni (2005), 318.

analoghe “che cosa chiami?” (τί καλεῖς;), “a che cosa dai il nome di?” (τί ὀνομάζεις;) ecc.”²⁰⁷

Questo uso è documentato anche in diversi punti del *Gorgia*. Giannantoni stesso suggerisce come esempio l’equivalenza sostanziale delle due domande a 451A-B: «ἼΩ Σώκρατες, τίς ἐστὶν ἡ ἀριμνητικὴ τέχνη;» e «Τὴν δὲ λογιστικὴν τίνα καλεῖς τέχνην;» che vengono espresse da Socrate nello stesso discorso e significano esattamente la stessa cosa.²⁰⁸ A 450B Socrate chiede perché Gorgia non chiami retoriche anche altre arti che si occupano solo di discorsi; a 453A-C afferma di non sapere cosa sia la persuasione di cui parla (λέγεις) Gorgia; a 453E invece chiede a Gorgia cosa dice essere il sommo bene. Si possono fare altri esempi, ma sembra chiaro che anche per il *Gorgia* si possa affermare quanto detto in precedenza: la domanda “che cos’è x?” riguarda cosa l’interlocutore *pensa che x sia*. Che sia poi questo l’oggetto dell’interesse di Socrate, ovvero il pensiero dell’altro sulla questione, è rintracciabile nel testo. Oggetto della discussione nella parte iniziale è l’opinione di Gorgia sulla retorica: al suo termine, Socrate darà la propria opinione, ammettendo però che potrebbe non essere la stessa cosa, cioè che lui e Gorgia potrebbero usare lo stesso termine per intendere cose differenti.²⁰⁹

Il dovere di ciascuno è dunque quello di spiegarsi il meglio possibile, in modo da evitare per quanto è concesso, che il linguaggio faccia da sbarramento tra chi ricerca e la comprensione della verità (abbiamo già citato nel primo capitolo il passo 457C - 458B, in cui Socrate afferma che molto spesso non si è capaci di dialogare fornendo reciproche distinzioni e questo rende impossibile proseguire). L’analisi dei termini scelti e delle motivazioni poi, porterà di volta in volta a precisarne il significato, a

²⁰⁷ *Ivi*, 320.

²⁰⁸ *Ivi*, 321, nota 11. Nello stesso luogo Giannantoni propone anche altri esempi equivalenti.

²⁰⁹ *Gorg.*, 462C-D: “Hai forse già appreso da me cos’è a mio avviso la retorica, in modo tale da chiedermi ciò che viene solo dopo, cioè se non mi paia bella?”; in greco la prima parte della frase è: ὅτι φημι αὐτὴν εἶναι; ovvero “cosa io *dico* essere la retorica”. A 462E-463A si chiarisce che finora si era indagata l’opinione di Gorgia: “Io non so se la retorica di cui si occupa Gorgia è davvero questo - in effetti dal discorso non è emerso niente di chiaro su che opinione ne abbia - ma ciò che chiamo retorica è parte di una certa attività, che in realtà non è niente di bello”.

mostrarne i limiti; molto spesso porterà alla confutazione dell'interlocutore di Socrate, ma ciò avviene sulla base della rilevazione di incongruenze già interne al suo uso linguistico, non sulla base di una correttezza oggettiva di termini. Polo, ad esempio, sarà costretto ad ammettere che compiere ingiustizia sia peggio che subirla attraverso un'analisi del significato dei termini *κακόν* e *αἰσχρόν*, che rivelerà una sua sostanziale inconsapevolezza nell'uso dei due aggettivi. Come suggerisce Gavray, un'eccessiva attenzione per la precisione linguistica può diventare d'ostacolo alla ricerca, se l'attenzione per la parola corretta diventa esclusiva rispetto alla comprensione dell'oggetto in questione.²¹⁰

Le conseguenze di ciò sono particolarmente interessanti al fine della comprensione del dialogo socratico come contrapposto alla retorica. In primo luogo, ciò che cambia è l'atteggiamento verso l'altro: se Gorgia pensava al linguaggio come a un mezzo per soggiogare l'altro, governarlo, sfruttando anche l'impossibilità di coincidenza tra linguaggio e verità a favore del più forte, qui una simile presa di coscienza della difficoltà ad adeguare i due ambiti porta ad una disponibilità all'ascolto dell'altro. La prima parte del cammino verso la verità consiste, potremmo dire, in un percorso di avvicinamento tra gli interlocutori. Non solo, si badi bene, tra i loro rispettivi "linguaggi", ma tra essi stessi come individui: infatti la richiesta di Socrate è quella di sincerità, non di correttezza. Le parole sono oggetto di *scelta*: ciò che mostrano quindi è, prima ancora della *cosa* che dicono, la *persona* che le dice. Ed è soprattutto quest'ultima l'oggetto del dialogo socratico, come viene ribadito nel *Protagora* proprio in un caso di disaccordo sui termini "giustizia" e "santità", che al sofista non sembrano equivalenti, ma la cui equivalenza è disposto a concedere a Socrate, "se vuole":

"SOCRATE: Eh, no!, esclamai, non ho bisogno di mettere in discussione questo 'se vuoi', questo 'se ti sembra', ma 'me' e 'te', e dico 'me' e 'te', essendo convinto che solo allora il ragionamento potrà essere ottimamente discusso, qualora sarà levato via il 'se'."²¹¹

²¹⁰ Gavray (2017), 298.

²¹¹ *Protag.*, 331C-D.

Il domandare socratico richiede di rendere conto di sé e di come si vive; il rispondere a Socrate implica l'esplicitare il proprio modo di essere e di pensare, di fronte agli altri e di fronte a sé. L'interlocutore viene così messo davanti alla scelta sulla propria vita, su come la vivrà d'ora in poi. Ciò che conta quindi è, come sempre, la vita concreta di chi parla. Scrive Hadot:

“Socrate, è vero, è appassionato della parola, del discorso orale e del dialogo. Ma sta di fatto che non meno appassionatamente vuole mostrare i limiti del linguaggio. Non capirà mai la giustizia chi non la viva.”²¹²

Questa concezione del linguaggio viene quindi ad inserirsi pienamente nell'interpretazione del dialogo socratico come cura e purificazione: le parole diventano un'apertura sul mondo per come l'altro lo vede e consentono il contatto necessario, per proseguire verso la purificazione dall'errore. Inoltre, questa concordanza si sviluppa anche in un altro senso. La disponibilità all'ascolto dell'altro, alla comprensione a prescindere dalla correttezza e precisione verbale comporta un'altra conseguenza, banale ma rivoluzionaria: *tutti* possono parlare con Socrate. Non occorre alcuna conoscenza specialistica, nessun sapere particolare, che rechi con sé un lessico particolare, nemmeno quello filosofico. La ricerca di un linguaggio nuovo sarà affrontata insieme da Socrate e dal suo interlocutore, la verità scaturirà dalla ricerca in modo indipendente a partire dalle opinioni di ciascuno. Ciò che conta è l'atteggiamento dell'interlocutore, che deve saper accogliere la confutazione.²¹³ Socrate si rivolge infatti a chiunque gli capiti, e anzi quando parla con i sedicenti sapienti, proprio lì la confutazione è più rovente e ha meno risvolti positivi.²¹⁴ Bisogna essere disposti, infatti, a scoprire nuovi significati delle parole,

²¹² Hadot (2005²), 97.

²¹³ Cfr. Vlastos (2003), 12: “Lo caratterizza [Socrate] l'approccio brusco, l'indiscriminato rivolgersi a tutti indistintamente, proprio come fanno i predicatori della strada. Se parli greco e sei disposto a parlare e a ragionare, puoi essere compagno di ricerca di Socrate, tenendo presente l'eventualità che la verità, rimasta ignota per molti anni, possa essere scoperta qui ed ora, nei prossimi quaranta minuti, proprio grazie a voi due.”

²¹⁴ Cfr. *Apol.*, 22A: sono proprio coloro che hanno fama di essere più sapienti, a risultare i peggiori all'esame socratico.

arricchendole di senso e di importanza per la vita: ciò che conta non è la parola corretta, ma la vita corretta.

II.3 Che tipo di conoscenza?

Date le premesse che abbiamo visto, è necessario chiedersi brevemente che tipo di sapere scaturisca dall'ἔλεγχος socratico, se un sapere vi è. La questione è oggetto di dibattito e riguarda anche la figura del Socrate storico e la possibilità o meno di ritrovarla in Platone.²¹⁵ Ciò nondimeno, il *Gorgia* è un dialogo che dà diverse indicazioni, anche se piuttosto problematiche, riguardo la questione dell'ἔλεγχος e del suo significato.

La prima via per rispondere a questi interrogativi è, seguendo il testo, quella di osservare in modo comparativo come venga intesa la confutazione e il suo risultato dalle due diverse parti della filosofia, rappresentata da Socrate, e della retorica, in questo caso difesa da Polo. L'argomento di cui si sta trattando è la presunta felicità dell'uomo ingiusto: l'esempio portato da Polo è il tiranno Archelao, macchiatosi di crimini orrendi ma, a detta di Polo, il più felice tra i macedoni in virtù della sua posizione di assoluto potere e della capacità di agire come desidera. Socrate, sostenitore della tesi opposta, secondo cui compiere ingiustizia è peggio che subirla,

²¹⁵ Accenno soltanto a questo dibattito che riguarda il passaggio tra dialogo socratico e dialettica platonica e ha a che fare anche con quanto sarà trattato nella presente sezione: è stato detto che, in seguito, il senso della domanda socratica così come è stato analizzato nella sezione precedente verrà trasfigurato per lasciare il posto ad una domanda che si interroghi effettivamente sull'essenza delle cose e non più sull'opinione, in modo da guadagnare un sapere stabile che si basi sull'idea - vedi Vegetti (2003), 178 - in modo da liberarsi del tutto dai rischi del relativismo sofistico; anche il linguaggio risentirebbe di questo cambiamento, come tutta la filosofia di Platone, che cedrebbe parte del proprio socratismo in favore di questa conoscenza stabile - Vegetti (2012) 11-18 -. La domanda socratica diventa quindi una *Wesensfrage* che trova risposta solo nella dottrina delle idee - Giannantoni (2005), 322-323 -. Trabattoni sostiene invece che la domanda socratica già in sé contenga la ricerca di un universale - Trabattoni (2009), 59-60 - e non accetta di separare un Socrate aporetico "storico" e un Socrate platonico "dogmatico"; vi è un unico Socrate in Platone, e soprattutto Platone non è affatto dogmatico, benché proponga delle teorie positive: accettare questa posizione potrebbe essere fatto solo a patto di espropriare Platone di una parte consistente delle sue opere e di ignorare completamente il socratismo che pure è onnipresente - Trabattoni (1996), 895-206 -.

rimprovera a Polo la sua incapacità di dialogare e di confutare realmente la sua posizione:

“SOCRATE: Uomo beato, tu ti impegni a confutarmi con strumenti retorici, proprio come quelli che ritengono di confutare nei tribunali. Là, infatti, gli uni credono di confutare gli altri ogniqualvolta possano produrre testimoni, molti e stimati, di ciò che affermano, e quello che sostiene la tesi opposta possa offrirne appena uno o nessuno. Ma rispetto alla verità questa confutazione non ha alcun valore: talvolta, infatti, capita che qualcuno sia calunniato da molti uomini, e per giunta stimati. Anche adesso, qualora volessi produrre testimoni contro di me su ciò che sostieni, per provare che non dico il vero, quasi tutti gli Ateniesi e gli stranieri confermerebbero le stesse cose [...]. Ma io, pur essendo solo uno, non sarò d'accordo con te: tu infatti non mi costringi a farlo e, al contrario, producendo molti testimoni mendaci contro di me ti impegni a strapparmi da ciò che è e dal vero. Io, invece, se non riuscissi a produrre come testimone proprio te, benché sia uno solo, in accordo su quanto dico, credo che non avrei portato a compimento niente che sia degno di menzione circa il contenuto del nostro discorso. [...] C'è infatti da un lato questa modalità di confutazione, in cui tu credi insieme a molti altri, ma ce n'è dall'altro anche una diversa, in cui credo io.”²¹⁶

Socrate contrappone due tipi di ἔλεγχος, uno filosofico e uno retorico. Quello retorico corrisponde alla modalità di confutazione tipica dei tribunali; per quest'ultimo tipo di confutazione è necessario portare molti testimoni, magari autorevoli. Secondo Dodds, qui Socrate sta condannando la concezione tradizionale di felicità come prestigio,²¹⁷ ma il prestigio qui è soprattutto quello dei testimoni che vengono prodotti: la loro autorità, che poggia sul loro *status* sociale di persone notabili, può anche avere effetti ai fini della persuasione dei giudici e delle giurie, ma non della verità. Lì occorrono due soli testimoni, i due dialoganti, e questo è indice della volontà di Socrate di sottolineare la distanza tra sé e retori e politici²¹⁸. Un concetto simile viene ribadito poco dopo:

²¹⁶ *Gorg.*, 471E-472C. Vedi Dodds (1959), 245 sul significato di “ciò che è” (τῆς οὐσίας), da non intendersi in senso stretto come “sostanza”.

²¹⁷ Dodds (1959), 243.

²¹⁸ Candiotta (2012), 60: l'autrice sottolinea anche la consapevolezza di Socrate di essere dinnanzi ad un pubblico, sul quale l'ἔλεγχος avrà l'effetto che chiama “retroattivo”. Perché questa pratica funzioni, però, essa deve rimanere celata.

“POLO: Ma non credi di essere già confutato, Socrate, nel momento stesso in cui dici simili enormità, cose che nessun uomo mai sosterebbe? Avanti, chiedi a qualcuno di questi qui!

SOCRATE: Polo, non sono uno dei nostri politici: anche l'anno scorso, sorteggiato per far parte del consiglio, quando la mia tribù presiedeva i lavori e occorreva che io chiedessi dei voti, mi rispondevano con risate e non sapevo come fare. Quindi non ordinarmi neanche ora di chiedere voti ai presenti; al contrario, se non hai una confutazione migliore di queste, fai esattamente quello che or ora dicevo io, passami il turno e metti alla prova la confutazione per come io credo debba essere condotta. Per le cose che dico, infatti, io so produrre un solo testimone, colui verso il quale il discorso è rivolto, mentre lascio stare i più e so chiedere il voto a quel singolo, mentre con i più non mi metto neanche a dialogare.”

Da questi due passi emerge già chiaramente come Socrate non abbia in mente semplicemente la confutazione dell'avversario: la confutazione porterebbe al mero annullamento del suo punto di vista. Ma non è soltanto questo che viene qui affermato. In un senso, la necessità di un testimone permane anche per Socrate, ma il testimone sarà uno solo: l'altro interlocutore. A Socrate non interessa che vengano persuase le folle, ma che si crei un accordo sincero tra i due dialoganti: Foucault parla di “servirsi dell'interlocutore come ci si serve di un martire, di un testimone”.²¹⁹ L'opinione dei più, fossero anche moltissimi e celebri, per Socrate non conta nulla.²²⁰ Il passaggio obbligato per arrivare a questo punto, tuttavia, è la disponibilità alla confutazione. Un punto su cui spesso ci si è interrogati è proprio quello dell'utilità dell'ἔλεγχος in vista del raggiungimento della verità: il già citato Kauffman afferma che al termine del dialogo gli interlocutori di Socrate nel *Gorgia* non sono in nessun verso migliori rispetto all'inizio del dialogo, poiché nessuna tesi positiva viene confermata e affermata dagli stessi; i tre restano quindi confusi, in contraddizione con se stessi e, quindi, ingiusti.²²¹ Ma per dirimere questa questione è necessario chiedersi che valore abbia l'aporia socratica, il suo riconoscimento di non

²¹⁹ Foucault (2017³), 352.

²²⁰ Erler (2008), 96.

²²¹ Kauffman (1979), 124.

sapere nulla e a cosa questo conduce. Davvero, cioè, la mancanza di tesi positive rende più ingiusti?

Michel Erler afferma che l'unica possibilità dell'ἔλεγχος sia quella di mostrare la contraddittorietà delle affermazioni, rendere consapevoli dello stato di errore, rendendo disponibile l'anima al cambiamento: una funzione *negativa* dell'ἔλεγχος.²²²

Anche Vlastos si pone questo problema: Socrate tramite l'ἔλεγχος non potrebbe dimostrare la veridicità di alcuna tesi, ma soltanto provare l'incongruenza di una serie di affermazioni fatte dall'interlocutore, che rivelerebbe la falsità del sistema morale con cui quest'ultimo ha condotto la propria vita.²²³

In primo luogo, è doveroso riaffermare l'importanza di questa fase negativa: è proprio dalla presa di coscienza dello stato di aporia che si apre la possibilità della scoperta del vero. Ciò che abbiamo definito “negativo”, dunque, è in realtà un positivo riconoscimento del fatto che la verità è altro rispetto alla mia semplice opinione: uno degli effetti dell'ἔλεγχος è proprio quello di arrivare a scoprire che l'opinione non è, per sua essenza, la verità, e che quindi dalla verità si è ancora lontani. Severino individua proprio nel disconoscimento radicale della conoscenza da parte di Socrate l'apertura di un nuovo rapporto positivo con la verità, dopo l'esperienza dei sofisti.²²⁴ Un'interpretazione particolarmente suggestiva è quella di Hannah Arendt, secondo la quale Socrate si interessava alle opinioni (δόξαι) dei suoi concittadini in quanto queste sono testimonianze di come il mondo pare (δοκεῖ) a ciascuno, cioè di come il mondo a ciascuno “si apre”. L'obiettività delle opinioni starebbe dunque nel fatto stesso di questa apertura.²²⁵ Lo scopo di Socrate sarebbe stato allora quello di indagare a fondo le opinioni per “renderle più veritiere”, trovare in esse il nocciolo della verità, e questo avrebbe dovuto avvicinare i cittadini, unirli,

²²² Erler (2008), 99.

²²³ Vlastos (2003), 8-9.

²²⁴ Severino (1984), 72.

²²⁵ Arendt (2015), 34-35.

trasformarli in *amici*.²²⁶ In seguito al processo e alla morte di Socrate, tuttavia, Platone avrebbe svalutato completamente la *δόξα*, arrivando a concepire la verità come l'esatto opposto dell'opinione e introducendo la teoria delle idee allo scopo di dare alle faccende umane dei criteri assoluti.²²⁷ Tralasciando la separazione tracciata dalla filosofia tra Socrate e Platone, trovo interessante l'analisi che Arendt fa della *δόξα*: fin dall'*Apologia*, Socrate mostra l'assurdità dell'uomo nel pretendere di essere in possesso di un sapere incontrovertibile; solo il dio, infatti, è sapiente, e "poco o nulla vale la sapienza dell'uomo".²²⁸ Un sapere umano che pretendesse di darsi come assoluto, sarebbe dunque falso e ridicolo. Tuttavia Socrate non si perde mai d'animo: il riconoscimento del suo stato di *aporia* non lo lascia inerte, incapace di esprimersi su qualunque cosa.²²⁹ Anzi, proprio questo lo spinge continuamente a mettere se stesso e gli altri sempre in discussione, anche e soprattutto nel senso che se stesso e gli altri sono sempre anche il tema della discussione effettiva. Abbiamo visto come analizzare le opinioni significati in buona parte creare un contatto con l'altro, aprire una porta sul suo mondo: in questo senso, anche l'opinione ha un valore di verità. Certo, in tutti i casi Socrate rileva che le opinioni fanno sempre parte di sistemi incoerenti, sono assunte in modo acritico, si annullano le une con le altre all'insaputa del loro portatore. Ma Socrate sembra convinto di riuscire non solo a confutare questo sistema incoerente di opinioni, ma anche a dimostrare che le sue opinioni corrispondono al vero. Almeno nel *Gorgia*, questo sembra essere più volte il suo proposito. Quando Polo afferma che il punto di vista di Socrate è facilmente confutabile, quest'ultimo risponde:

"Assolutamente no, Polo: è impossibile. Il vero, infatti, non viene mai confutato."²³⁰

²²⁶ *Ivi*, 36-37.

²²⁷ *Ivi*, 26-27.

²²⁸ *Apol.*, 22A.

²²⁹ Vedi Politis (2007), 268-272 per una discussione su un doppio senso di "aporia" in Platone: uno negativo e paralizzante, espresso da Menone, e uno invece tipicamente socratico, che precede necessariamente l'euforia. Vedi anche la voce "aporia" in Candiotta (2012), 115.

²³⁰ *Gorg.*, 473B.

E poco dopo aver definitivamente fatto crollare le istanze di Polo, Socrate chiede:

“E non è ora sotto i nostri occhi che dicevo la verità?”²³¹

Insomma, Socrate sarebbe piuttosto convinto della verità di ciò che afferma. Sembra difficile in primo luogo coniugare questa pretesa con la professione di ignoranza di Socrate; in secondo luogo permane il problema di Vlastos sulla possibilità di una dimostrazione positiva e non solo negativa tramite l'ἔλεγχος.

Bisogna chiedersi innanzitutto che tipo di conoscenza Socrate pensa che gli manchi. Secondo Bett, si tratta di una comprensione generale dell'argomento trattato (la risposta, cioè, alla domanda “che cos'è x?”), la quale soltanto potrebbe rendere l'azione infallibile;²³² si tratta certamente di una conoscenza dell'universale, che sarebbe capace di mostrare l'esatto motivo per cui tutti i casi che comunemente vengono ricondotti ad una certa definizione rientrano effettivamente in quest'ultima.²³³ Vlastos afferma che Socrate confidi a tal punto nel suo metodo e nelle opinioni che su di esso ha fondato in una vita di indagine da ritenere che qualsiasi sia la posizione che i suoi interlocutori decidano di ritrattare, riuscirà sempre a creare un nuovo gruppo di premesse utili a far crollare il sistema.²³⁴ Ciò che egli afferma di sapere sarebbe dunque quell'insieme di convinzioni, perfettamente coerenti tra loro, che l'esame elentico ha sempre confermato: separa dunque un tipo di *conoscenza elentica*, quella che Socrate possiede, e un tipo di *scienza certa*, che invece è quella che dichiara di non possedere.²³⁵ In questo senso, l'affermazione di Socrate riguardo la propria ignoranza è ironica, ma nel senso di quella che Vlastos

²³¹ *Gorg.*, 479E.

²³² Bett (2011), 221-222.

²³³ Vedi ad esempio *Theaet.*, 146E, o anche *Hipp. Maj.*, 286C-E. Questa necessità di conoscere la definizione per poter dire se gli oggetti particolari siano o meno esempi di essa ha generato problemi complessi; in Bett (2011), 225-229 viene discussa sotto il nome di “Priority of Definition Thesis”, ma si nega che si possa affermare con certezza che Socrate vi aderisca in ogni caso; in Vlastos (2003), 82-97 si dà una spiegazione della cosiddetta “fallacia socratica”, utilizzando un duplice significato di “sapere” che Socrate avrebbe adoperato e che vedremo fra un momento.

²³⁴ Vlastos (2003), 21-32.

²³⁵ *Ivi*, 56-72.

chiama “ironia complessa”: non semplicemente un dire il contrario di ciò che si pensa, dunque, ma insieme dirlo e non dirlo, in sensi diversi.²³⁶

Ciò che è sicuro è che anche nel punto del *Gorgia* dove sembra più evidente come Socrate ritenga che l'ἔλεγχος abbia provato una verità, questa non venga asserita in modo dogmatico, bensì in modo sempre aperto alla possibilità della confutazione.

“SOCRATE: Tutto questo - che, così dico io, ci si è rivelato chiaramente poco sopra, nei precedenti discorsi - è ormai ben acquisito e fissato con ragionamenti - benché sia forse troppo rozzo a dirsi - ferrei e adamantini, almeno a quanto mi pare fino a questo punto; e se tu o qualcun altro più veemente di te non li spezzerà, non sarà possibile che parli correttamente chi dica qualcosa di diverso da ciò che io sostengo ora. Perché per me vale sempre la stessa regola: io non so come stiano queste cose, ma nessuno di quelli che ho incontrato - come accade anche ora - alla fine è in grado di dire qualcosa di diverso senza rendersi ridicolo.”²³⁷

Il modo in cui queste conoscenze ferree e adamantine è stato ottenuto è stato tramite la confutazione di Polo e anche di Callicle, costretti ad ammettere il punto di vista contrario al proprio, a testimoniare cioè, anche se di controvoglia, in favore della tesi socratica. Come si è ottenuto ciò, e come prova questo che sia la verità?

Ancora una volta risulta utile l'analisi di Michel Foucault. Egli si riferisce ad un passo estremamente importante, in cui Socrate elogia ironicamente Callicle ma spiega seriamente cosa sia necessario per raggiungere la verità. Egli infatti paragona Callicle ad una pietra con cui si prova l'autenticità dell'oro: il contatto con l'anima di Callicle costituirà la prova decisiva sullo stato della sua anima e fornirà il criterio per il vero:

“SOCRATE: Vedi, so bene che se tu sarai d'accordo con me circa ciò che la mia anima ritiene, questo sarà già a quel punto qualcosa di vero. Ho infatti realizzato che chi voglia mettere degnamente alla prova se la propria anima viva correttamente o meno deve possedere tre qualità che tu possiedi tutte: conoscenza, benevolenza e franchezza. [...] Ora, è chiaro che le cose riguardo a questo stanno così: qualora nei nostri discorsi tu sia d'accordo con me su un punto, questo sarà allora ormai provato a sufficienza da parte mia

²³⁶ Vlastos (1991), 31.

²³⁷ *Gorg.*, 508E-509A. Curioso come solitamente venga citata la prima parte di questo passo, ma non la seconda, nella quale Socrate afferma nuovamente di non sapere come stiano le cose.

e tua, e non necessiterà più di essere messo ulteriormente alla prova. In tal caso, infatti, non mi concederesti l'assenso né per per mancanza di sapienza, né per eccesso di imbarazzo, né, ancora, mi concederesti l'assenso ingannandomi: se mio amico, lo affermi tu stesso. Così l'accordo tra me e te avrà già come risultato la verità.”²³⁸

Il criterio del vero sta nell'accordo dei due interlocutori, la *ὁμολογία*, che Foucault definisce come “l'identità del discorso per entrambe le anime sottoposte al gioco della prova”.²³⁹ Perché questo accordo sia però criterio di verità, è necessario che entrambi gli interlocutori possiedano le tre caratteristiche nominate da Socrate: *ἐπιστήμη*, *εὐνοία*, *παρρησία*. L'*ἐπιστήμη* non si qualifica per Foucault come un sapere specifico, ma come il dire soltanto ciò della cui veridicità si è effettivamente convinti. L'*εὐνοία* è l'amicizia, la benevolenza che corre tra i due, che non devono desiderare meramente di prevalere. Infine, la *παρρησία* è il marchio della vera *ὁμολογία*, che la distingue da una *ὁμολογία* falsa, quella dell'adulazione.²⁴⁰ Si crea quello che Foucault chiama “patto parresiastico”, ed è esclusivamente all'interno di questo che *ἐπιστήμη*, *εὐνοία* e *παρρησία* divengono criteri di verità, il cui raggiungimento è segnato dall'*ὁμολογία*.

Mi sembra tuttavia che anche questa verità raggiunta, come ogni altra verità umana, sia passibile sempre e comunque di essere rimessa in discussione; questo però non significa che il risultato sia negativo: ciò che si è ottenuto non è più una semplice opinione, prima di qualsiasi fondamento. È quanto di più vicino alla verità sia disponibile all'uomo, e merita che l'uomo a questo sapere si conformi e in esso resti saldo, fino a che non ne venga provata la falsità.²⁴¹ Il rapporto con la verità è dunque ambiguo e complesso. La verità, tuttavia, pur se non facilmente disponibile e

²³⁸ *Gorg.*, 486E-487E.

²³⁹ Foucault (2017³), 352.

²⁴⁰ *Ivi*, 353-354.

²⁴¹ Vedi Giannantoni (2005), 175: “Queste *ὁμολογίαι*, in quanto coinvolgono la responsabilità di chi le sottoscrive, assumono - in linea con il significato più profondo del *διαλέγεσθαι* socratico - il valore di veri e propri impegni morali, dai quali non è lecito derogare a meno che motivi di particolare gravità non costringano a rimetterle in discussione.” Vedi le pagine 175-180 per una trattazione sulle problematiche relative alle *ὁμολογίαι*.

trasmissibile (e in questo si intravede un rapporto tra Socrate, Platone e Gorgia)²⁴², resta la guida della vita del filosofo, che ad essa tenta sempre di conformarsi, conscio di non possederla, ma da essa illuminato in modo tale che ad essa sempre rivolge il suo desiderio.²⁴³

²⁴² Vedi Nonvel Pieri (1991), 68-69: “Gorgia risolve la non affidabilità del *logos* con la rinuncia ad andare oltre a ricercarne la causa: si ferma a registrarne gli effetti e ad ordinare opportunamente i movimenti tra di essi. Socrate non sa fermarsi, non vuole arrendersi. Muore, per non segnare, da parte sua, sospensioni alla ricerca avviata”.

²⁴³ Vedi *Symp.*, 199C-204D per l’elogio che Socrate fa di Eros come personificazione del filosofo. Per il carattere erotico della filosofia in Platone vedi anche Ferrari (2018), 75-77.

III - FALLACIA DEGLI ARGOMENTI SOCRATICI

Quanto analizzato nel capitolo precedente sull'uso delle parole si rivelerà utile per la comprensione di un problema sul quale molti studiosi dei dialoghi socratici, ed in particolare del *Gorgia*, si sono interrogati. È parso, cioè, che le confutazioni che Socrate svolge nel corso del dialogo non siano sempre logicamente coerenti: questo riporta a quanto è stato detto nel primo capitolo a proposito della somiglianza tra alcuni tratti della retorica di tipo sofistico e del dialogo. È utile andare nel dettaglio per comprendere meglio come questo si verifichi. L'analisi che verrà affrontata in questo capitolo riguarderà principalmente la sezione del dialogo che coinvolge Socrate e Polo, alla quale più volte si è accennato. In parte perché la confutazione di Gorgia è già stata esaminata piuttosto dettagliatamente nel primo capitolo, e sarà sufficiente richiamarne alcuni aspetti; quella di Callicle sarà affrontata nell'ultimo capitolo. Più significativo, tuttavia, è il fatto che quasi tutti i contributi degli studiosi si focalizzino proprio sulla confutazione di Polo da parte di Socrate, la quale sembra quella più immediatamente fallace e logicamente incoerente. Per questo dunque sarà alla base della seguente indagine.

III.1 Socrate ingannatore? La confutazione di Polo

Sebbene il dialogo con Polo abbia inizio a 461B, con la critica di Socrate alla retorica che abbiamo visto in I.2, si può dire che la confutazione vera e propria tentata da Socrate cominci piuttosto a 466A, quando Socrate risponde di Polo sul potere dei retori nella città. Questo punto è stato già affrontato, ma verrà ripreso brevemente poiché funge da introduzione al cuore della confutazione. Ebbene: secondo Socrate, i retori non godono di alcuna considerazione. Polo è piuttosto incredulo: Socrate spiega dunque che se “avere potere” costituisce un bene per chi detiene il potere, allora i retori non ne hanno. Polo al contrario ovviamente ritiene che avere potere sia un bene per chi ce l'ha, ma non capisce come Socrate possa affermare che i retori e i

tiranni, figure che da questo punto in poi tenderanno a venire assimilate, non ne godano affatto.

“POLO: Cosa? Ma non è vero che essi, come i tiranni, uccidono chi vogliono, confiscano ricchezze, esiliano dalla città chi pare loro?”²⁴⁴

Tuttavia per Socrate qui non si tratta di una domanda sola, ma di due. Evidentemente Socrate qui, in modo ironico e anche prendendosi gioco di Polo, sta sottintendendo che lui non ritiene che uccidere o esiliare chi si vuole o confiscare ricchezze a piacimento significhi avere potere.

“SOCRATE: [...] Affermo infatti che sia i retori che i tiranni hanno nelle città un piccolissimo potere, come or ora dicevo: non fanno niente di ciò che vogliono, ma in effetti fanno ciò che pare loro migliore.

POLO: E non è forse questo l'aver un gran potere?

SOCRATE: No, come dice Polo.

POLO: Io dico di no? Dico di sì, io!

SOCRATE: Ma per... il tuo è un no, perché affermavi che l'aver un grande potere è un bene per chi ha potere.”²⁴⁵

Socrate comincia qui a tracciare una differenza tra ciò che si vuole e ciò che pare meglio. Spiega dunque a Polo che non tutte le azioni vengono compiute per se stesse: piuttosto, vengono compiute per un certo fine; questo accade in particolare per le cose che in sé non sono né buone né cattive, come il navigare o il camminare. Ciò che viene desiderato, argomenta Socrate, non è l'azione in sé, ma il bene che da essa si spera di ricavare. Quando i tiranni (e i retori con loro) esiliano, derubano o uccidono qualcuno, lo fanno poiché pensano che questo risulti un bene per loro. Ma potrebbe ben essere che si sbagliano: se questo finisse per danneggiarli, allora avrebbero certamente fatto ciò che pareva loro meglio, ma non ciò che volevano, poiché ciò che davvero volevano era il bene.

“SOCRATE: Ora, se siamo davvero d'accordo su questo, nel momento in cui uno, retore o tiranno che sia, uccida qualcuno o esili da una città o confischi ricchezze ritenendo che per lui questo sia una cosa migliore, ma poi di fatto sia peggiore, fa di certo ciò che gli pare, non è così?

²⁴⁴ *Gorg.*, 466B-C.

²⁴⁵ *Gorg.*, 466D-E.

POLO: Sì.

SOCRATE: E fa quindi anche ciò che vuole, se di fatto queste cose sono dei mali? Perché non rispondi?

POLO: Effettivamente non mi pare che faccia ciò che vuole.²⁴⁶

Tra le due possibilità quindi vi è sostanziale differenza. Ciò che davvero si vuole è il bene, ma non sempre si sa cosa esso sia davvero: fare ciò che sembra meglio, talvolta si risolve nell'esatto contrario di ciò che si vuole. Ferrari utilizza i nomi di "desiderio" per la prima e "volizione razionale" per la seconda. In un'anima disordinata ed insipiente, le due si scontrano, mentre invece sono in armonia nell'anima ordinata, per la quale desiderio e volizione razionale coincidono.²⁴⁷ Come sottolinea Stauffer, tuttavia, qui Socrate ha solo provato la *possibilità* che il tiranno o il retore non facciano ciò che vogliono, ma non ne ha dato la certezza.²⁴⁸ Secondo lo studioso, la particolarità di questo argomento è la mancanza di giudizio morale sulle azioni del tiranno, che, unita alla prova di una semplice possibilità, dovrebbe servire più che altro a scuotere l'idea di Polo che il bene per l'uomo sia un concetto ovvio e per mostrare che semplici appelli alla prudenza non potrebbero scalfire questa idea egoistica.²⁴⁹ Tuttavia non trovo molto condivisibile l'ultima affermazione: perché Socrate dovrebbe mettere in piedi un argomento per mostrarne l'inefficacia? In secondo luogo, è vero che mostra solo una possibilità, ma questa basta già a far vacillare le alte pretese di Polo, e questa prima parte dell'argomento rappresenta solo l'inizio della confutazione che porterà quest'ultimo ad ammettere l'esatto contrario di ciò che difendeva inizialmente. Subito dopo, infatti, Socrate definisce "non invidiabile" chi compie giustamente le azioni descritte da Polo, e "sventurato" chi le compie ingiustamente. Di fronte all'incredulità del giovane, Socrate spiega che secondo lui il peggiore dei mali è commettere ingiustizia.

"POLO: E questo sarebbe il più grande? Non è maggiore il subire ingiustizia?"

²⁴⁶ *Gorg.*, 468D-E.

²⁴⁷ Ferrari (2018), 40-41. Rimando, seguendo Ferrari, ai passi *Charm.*, 167E e *Meno*, 77B-78B per un approfondimento della tematica.

²⁴⁸ Stauffer (2006), 54.

²⁴⁹ *Ivi*, 54-55.

SOCRATE: No, nel modo più assoluto.

POLO: Tu vorresti quindi subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE: In realtà io non vorrei nessuna delle due; se però fosse necessario commettere ingiustizia o subirla, preferirei di gran lunga subire ingiustizia piuttosto che commetterla.”²⁵⁰

Socrate quindi afferma che non vorrebbe esercitare la carica di tiranno, se per questo si intende fare tutto ciò che pare nella città, uccidendo, esiliando e simili, come Polo conferma. Socrate allora pone al suo interlocutore una situazione immaginaria: Socrate in una piazza gremita dice a Polo di avere un gran potere perché con il pugnale che nasconde sotto il mantello può uccidere chiunque, dunque ha grande potere in città. Polo protesta: questo non è gran potere.

“POLO: Perché chi agisce in questo modo subisce necessariamente una punizione!

SOCRATE: E subire una punizione è un male?

POLO: Certo!”²⁵¹

Le posizioni rispettive dei due interlocutori sono a questo punto ben delineate: secondo Polo, è meglio commettere ingiustizia che subirla, a patto che si resti impuniti; secondo Socrate, è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla, e anzi aggiunge:

“SOCRATE: Così io dico, Polo: affermo che un uomo e una donna nobili e buoni (καλὸν καὶ γαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα) sono felici, mentre ingiusti e malvagi sono sventurati.”²⁵²

In seguito mostrerà anche che per chi commette ingiustizia è meglio subire la punizione. Per confutare (facilmente, a suo dire) questo punto, Polo cita il tiranno Archelao, salito al potere in modo illegittimo in Macedonia grazie ad una serie di crimini orrendi; egli, secondo l’idea di Socrate, dovrebbe essere infelice in quanto ingiusto, ma nessuno oserebbe definire infelice una persona tanto ricca e potente, uscita indenne da una serie incredibile di malefatte. Dal momento in cui ha dovuto concedere che non sempre il tiranno fa ciò che vuole, secondo Voegelin, Polo comincia a rivelare la propria concezione dell’esistenza: egli è il tipo d’uomo capace

²⁵⁰ *Gorg.*, 469B-C.

²⁵¹ *Gorg.*, 470A.

²⁵² *Gorg.*, 470E.

di lodare la legge e condannare il tiranno, che però invidia e di cui non vorrebbe altro che prendere il posto.²⁵³ Anzi, aggiunge lo studioso, Polo misura in questo modo anche gli altri: tutti la pensano come lui e l'unica personalità realmente possibile è quella del vile.²⁵⁴ Socrate, abbiamo visto, si rifiuta di cedere sia alle minacce di Polo che alla testimonianza dei molti: anch'egli però è convinto del fatto che, in modo non manifesto, tutti la pensino proprio come lui.

Per provare le rispettive posizioni, Socrate riprende ad interrogare Polo.

“SOCRATE: Quale dei due ti pare *peggiore* (κάκιον), Polo, il commettere ingiustizia (τὸ ἀδικεῖν) o il subirla (τὸ ἀδικεῖσθαι)?

POLO: A me il subire ingiustizia.

SOCRATE: E poi? Quale dei due è *più brutto* (αἴσχιον), il commettere ingiustizia o il subire ingiustizia? Rispondi.

POLO: Il commettere ingiustizia. [...]

SOCRATE: Capisco... come sembra, tu non ritieni che siano la stessa cosa bello e bene (καλὸν τε καὶ ἀγαθόν) né male e brutto (κακὸν καὶ αἰσχρόν).”²⁵⁵

Da qui in poi, la confutazione procede in modo estremamente veloce.²⁵⁶ Polo conviene con Socrate che le cose belle, ad esempio i bei corpi, si dicono tali in riferimento ad una loro utilità o ad un certo piacere che essi procurano (nel caso dei bei corpi, a chi li osserva). E ciò viene esteso a tutto il resto; il criterio del bello è questo, l'essere vantaggioso o piacevole. Polo è perfettamente d'accordo. Il brutto quindi, per opposizione, sarà delimitato in base al dolore o al male.

“SOCRATE: Quindi, nel momento in cui tra due cose belle l'una sia più bella, sarà più bella perché supera l'altra o in base a uno di questi o in base a entrambi, dunque o in base al piacere o in base al vantaggio o in base a entrambi.

POLO: Certo.

SOCRATE: E, d'altro canto, nel momento in cui tra due cose brutte l'una sia più brutta, sarà più brutta perché supera l'altra o in base al dolore o in base al male; non è forse necessariamente così?

²⁵³ Voegelin (1949), 479.

²⁵⁴ *Ivi*, 480.

²⁵⁵ *Gorg.*, 474C-D. Il corsivo è mio.

²⁵⁶ Un riassunto chiaro e molto schematico si trova in Dodds (1959), 248.

POLO: Sì.”²⁵⁷

È importante notare come nessuna affermazione venga estorta a Polo contro la sua volontà: egli è convinto di ciò che dice, e anzi è entusiasta della definizione del bello legata al bene e al piacere.²⁵⁸

A questo punto, Socrate ricorda che inizialmente Polo aveva affermato che subire ingiustizia è peggio (κάκιον) che commetterla, ma che compierla è più brutto (αἴσχιον). Dunque l'argomento si può schematizzare come segue:

1. Tesi iniziale di Polo: Subire ingiustizia è peggio (κάκιον) che commetterla; commettere ingiustizia è più brutto (αἴσχιον) che subirla.
2. Conseguenza: Bello e bene (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) e male e brutto (κακὸν καὶ αἰσχρόν) non sono la stessa cosa.
3. Definizione del καλόν come determinato dall'utile o dal piacere o da entrambi.
4. Definizione, all'opposto, dell'αἰσχρόν come determinato dal dolore o dal male o da entrambi.
5. Dunque si dice che una cosa è più bella (κάλλιον) se supera un'altra in utilità o piacere o entrambi. Si dice che una cosa è più brutta (αἴσχιον) se supera un'altra in dolore o male o entrambi.
6. Commettere ingiustizia è più brutto (αἴσχιον) che subirla se causa più dolore o male o entrambi: ma chi commette ingiustizia non soffre di più di chi la subisce; quindi, commettere ingiustizia non è più brutto né in base al dolore né in base ad entrambi.
7. Dunque commettere ingiustizia è più brutto in base al male (τῷ κακῷ); quindi è peggiore (κάκιον).

La tesi di Polo è ribaltata: nessuno infatti vorrebbe infliggersi un male maggiore, dunque è molto meglio subire l'ingiustizia, anziché compierla.

²⁵⁷ *Gorg.*, 475A-B.

²⁵⁸ Vedi *Gorg.*, 475A: “Certo, Socrate, anzi: ora è bello che tu delimiti il bello in base a piacere e bene”.

Proprio questo breve argomento è stato variamente criticato. Già secondo Dodds l'argomento, benché portatore di un senso più profondo, era giocato meramente sull'ambiguità del termine ὠφέλιμον, che egli traduce con “*beneficial*” e che in italiano è reso con “utile” o “vantaggioso”. Egli infatti sostiene che Polo dicendo che compiere ingiustizia è meno bello, meno καλόν, intendeva dire che è meno ὠφέλιμον per la comunità, ma non necessariamente per il singolo agente. Inoltre afferma che ammettere che commettere ingiustizia sia più brutto che subirla si sia rivelato fatale per Polo.²⁵⁹

È la critica che gli viene rivolta da Callicle, secondo il quale Polo non doveva concedere, come invece ha fatto per vergogna, che commettere ingiustizia sia più brutto che subirla. Secondo Callicle, Socrate ha giocato Polo con l'utilizzo dei termini, fingendo di ignorare una differenza sostanziale tra νόμος e φύσις che ne avrebbe alterato il significato. Infatti compiere ingiustizia è più brutto solo secondo il νόμος, che potremmo tradurre con “legge” o “convenzione”, ed in quel senso era stato usato da Polo, ma non secondo la φύσις, che potremmo definire la “legge di natura”,²⁶⁰ secondo la quale (lo vedremo meglio più avanti), è non solo necessario, ma anche giusto che il più forte compia ingiustizia sul più debole.²⁶¹ La convenzione, tuttavia, prodotto della deliberazione dei più, della massa dei mediocri, non ha nessun valore rispetto all'unica vera legge che è quella di natura.

Benché non per gli stessi motivi, l'affermazione di Callicle secondo la quale Polo non avrebbe mai dovuto concedere che compiere ingiustizia sia più brutto che subirla per evitare di venire sconfitto dialetticamente è stata variamente condivisa dagli studiosi, insieme all'accusa rivolta a Socrate di giocare con le parole.

J.P. Archie spiega che Socrate ha giocato proprio su una doppia definizione dei termini καλόν (*fine*) e αἰσχρόν (*shameful*). In sostanza, quando Polo inizialmente

²⁵⁹ Dodds (1959), 249.

²⁶⁰ Riguardo all'opposizione φύσις-νόμος, segnalo il contributo fondamentale di Heinemann (1972), che diede impulso al dibattito sull'argomento; in particolare si veda il capitolo terzo, *Die sophistische Antithese Nomos-Physis*, pp. 110-162, sulla sofistica.

²⁶¹ Vedi l'inizio del discorso di Callicle, 482C-483C.

aveva concesso che commettere ingiustizia fosse più αἰσχρόν che subirla aveva in mente, secondo Archie, una diversa definizione dei due termini rispetto a quella che poi viene concordata con Socrate. Quest'ultimo non conosce la prima definizione, che però deve essere necessariamente diversa da quella da lui fornita: il primo gruppo di definizioni, infatti, prevedeva la non coincidenza tra καλόν e ἀγαθόν e tra κακόν e αἰσχρόν; il secondo gruppo di definizioni, invece, rileva la coincidenza tra i due.²⁶² Polo mostrerebbe di aver percepito questo cambio di definizione nel suo dire a Socrate “ora è bello che tu delimiti il bello in base a piacere e bene” a 475A. La mossa fallace di Socrate, in questa prospettiva, sarebbe quella di richiamare, una volta concordata una definizione evidentemente diversa rispetto a quella che Polo aveva in mente all'inizio, l'affermazione iniziale di Polo sul compiere ingiustizia come più brutto che subirla. L'affermazione sarebbe stata dunque decontestualizzata da Socrate, che avrebbe interpretato ciò che era stato detto secondo una prima definizione alla luce di una definizione differente.²⁶³ La colpa di Socrate starebbe in questo, mentre quella di Polo starebbe nel non essersi accorto del passaggio e nell'essersi lasciato confondere. Secondo l'autore, la lettura che egli fa di questo argomento non è mai stata presa in considerazione dagli studiosi, ma in realtà non è nuova, perché già Callicle sosteneva che Socrate fosse indebitamente passato dall'utilizzo di un termine ad un altro.²⁶⁴ Ora, questa lettura risulta poco persuasiva per diverse ragioni: nessun passo autorizza a pensare che prima dell'analisi dei

²⁶² Archie (1984), 169: “It is clear from this that there are two sets of definitions in operation during this argument, the one Polus begins with and the one Socrates proposes. We have seen that they are critically different from each other: the first separates the fine from the good and the shameful from the evil; the second joins the elements of each pair. Further, we know that Polus recognizes the second set to be different from the first, as he comments to that effect.”

²⁶³ Ivi, 170: “A statement made by Polus under one definition was then interpreted by Socrates under the constraints of another definition. As the two are critically different, this is a fallacious move.”

²⁶⁴ Ivi, 171: “Callicles has his finger on the very heart of the problem. He recognizes that there were two sets of definitions involved, one he calls »conventional« and the other »natural«. He knows that Polus began to speak conventionally (shame is not co-extensive with evil) and was questioned by Socrates according to »nature« (shame is pain and/or evil).”

termini svolta insieme a Socrate, Polo avesse in mente una vera e propria definizione di questi. Avrebbe potuto benissimo, come in effetti sembra che faccia, rispondere intuitivamente alla domanda di Socrate, basandosi su un uso ordinario del termine. La critica che Callicle successivamente rivolgerà a Socrate, infatti, è basata su un'interpretazione personale, ma Polo non conferma mai di aver avuto in mente una definizione diversa. Come si può dire questo? Soffermandosi su di una semplice considerazione: perché Polo, pur avendo in mente un certo tipo di definizione, avrebbe dovuto acconsentire a tutte le proposte socratiche di specificazione dei termini che poi lo avrebbero inevitabilmente condotto alla contraddizione? Polo acconsente senza esitazioni, il che mostra come non solo non avesse in mente una diversa definizione specifica, ma che non avesse *nessuna* definizione vera e propria: piuttosto un pensiero intuitivo, che può però andare a cozzare, una volta preso in esame, con altre convinzioni anche piuttosto tenaci. Quando egli dice che “ora” Socrate sta parlando bene non si riferisce ad una fantomatica definizione mai data, ma a tutto il discorso fatto in precedenza: Socrate fino a quel punto ha fatto, dal punto di vista di Polo, solo affermazioni insostenibili sul potere del retore e del tiranno e sul fatto che sia meglio subire ingiustizia.

Un'obiezione particolarmente celebre e di tenore diverso è stata formulata da Vlastos nel 1967. Lo studioso americano si oppone alla critica espressa da Callicle e rintraccia la fallacia dell'argomento in un altro passaggio, in particolare quello con il quale Socrate a partire dalla definizione del *καλόν* relativo ai corpi passa a generalizzare tale nozione a tutte le cose belle. Per quanto riguarda i bei corpi, infatti, è chiaro che il piacere che da essi deriva è riferito a *coloro che li ammirano*.

“SOCRATE : [...] Ad esempio: i corpi belli, in primo luogo, non dici che sono belli o in funzione dell'utilità - cioè rispetto a ciò per cui ciascuna cosa è utile - o in funzione di un certo piacere, qualora nell'osservarli procurino diletto a chi li osserva?”²⁶⁵

Socrate prosegue, dicendo che anche per ciò che riguarda le forme, i colori, suoni e musica, attività e leggi, il criterio del bello è sempre il piacere o l'utilità. Da ciò deriva la conclusione (che Vlastos chiama *C*) secondo la quale se tra due cose belle,

²⁶⁵*Gorg.*, 474D.

l'una è più bella dell'altra, questo avviene perché una è superiore all'altra per utilità, piacere o entrambe; se una invece supera l'altra in bruttezza, ciò avviene perché la supera in male o dolore.²⁶⁶ Ma nel passare da un tipo di oggetti ad un altro, Socrate avrebbe tralasciato il fatto che la bellezza era stata definita come ciò che reca piacere *all'osservatore*. Procedendo per ordine, dunque, *C* avrebbe dovuto essere sostituita da *D*: il bello è ciò che è utile o che reca piacere a coloro che lo ascoltano o contemplan.

“The difference from *C* is nonetheless considerable: instead of ‘pleasure’ without qualification in *C*, we have in *D* pleasure arising in sensuous apprehension or mental representation of an act or object.”²⁶⁷

L'argomento procede con la domanda che viene posta da Socrate: considerando dunque il primo criterio, chi prova più dolore, chi subisce ingiustizia o chi la compie? Se dunque fosse stata approvata *D*, la domanda di Socrate a seguito del ragionamento avrebbe dovuto essere “quale delle due (compiere o subire ingiustizia) è più dolorosa per coloro che osservano o contemplan i due eventi?” Ma la risposta a questa domanda è indeterminata. Anche considerando il secondo criterio (come Vlastos fa nel suo *Socrates. Ironist and moral philosopher*), quello del κάκτιον, resta un problema di indeterminatezza: secondo Vlastos infatti non si è ottenuta risposta alla domanda “per chi è peggiore compiere ingiustizia piuttosto che subirla, per chi la compie o per chi la subisce?”. Ma dal momento che ciò non è ben determinato, Socrate non sarebbe riuscito a dimostrare la sua tesi rivoluzionaria: compiere ingiustizia è peggio *per chi la compie* che subirla *per chi la subisce*.²⁶⁸

A questo punto Vlastos si chiede: Platone si è reso conto della debolezza di questa dimostrazione? Secondo lo studioso, no: Socrate non avrebbe mai accettato una vittoria *ad hominem* trattando di una delle sue più importanti tesi filosofiche.²⁶⁹

²⁶⁶ Vlastos (1967), 455.

²⁶⁷ *Ivi*, 457.

²⁶⁸ Vlastos (1991), 144-145.

²⁶⁹ Vlastos (1967), 459.

L'autore sostiene infatti che, quando è impegnato in una seria ricerca della verità, Socrate non "bara" mai:

"So this is my claim: *when Socrates is searching for the right way to live, in circumstances in which it is reasonable for him to think of the search as obedience to divine command, his argument cannot involve wilful untruth.*"²⁷⁰

Questa visione, che Vlastos ripropone in modo molto simile nel 1967 e nel 1991, è avversata giustamente da C.N. Johnson, il quale rileva correttamente come l'intero argomento acquisti un senso solo ed esclusivamente se compiere ingiustizia e subire ingiustizia vengono considerate come due possibilità di fronte alle quali è posto *uno stesso, unico agente*.²⁷¹ Dal punto di vista di Socrate e Polo non vi è alcuna ambiguità: si stanno chiedendo, potremmo dire, "se *io* fossi messo di fronte alla scelta tra subire ingiustizia o compierla, cosa deciderei *per me stesso*?" Questa analisi è confermata nel testo: è già stato richiamato il passo 469B-C, nel quale Socrate afferma proprio che subire ingiustizia è ciò che *egli stesso* preferirebbe se costretto a scegliere tra le due alternative. Inoltre, trovo che Vlastos abbia tralasciato nella sua analisi la questione dell'utilità come criterio del bello: non si può certamente dire che l'utile lo sia nei riguardi di un osservatore; Socrate, è stato riportato, intende l'utilità di una cosa come il suo essere ben predisposta a raggiungere un certo scopo.²⁷² Da questo punto di vista, il bel corpo lo è perché svolge bene la propria funzione, non perché qualcuno ne colga qualche qualità sensibile. Johnson poi prosegue mostrando che il trucco utilizzato da Socrate sta nel suo trasferire il discorso dal piano del κακόν/αἰσχρόν a quello del καλόν/ἀγαθόν, non

²⁷⁰ Vlastos (1991), 134. Anche Tarnopolsky (2010), 69-70 rileva questo stesso problema, che chiama "the equivocation of perspective". Lo risolve tuttavia considerando il carattere peculiare che, allora come oggi, ha il καλόν, o il bello/nobile: si tratta di un'esperienza che coinvolge simultaneamente diversi punti di vista, di tutti i partecipanti (72).

²⁷¹ Johnson (1989), 201. Archie (1984), 174 sostiene contro Vlastos che il piacere, l'utile, il dolore e il male vadano giudicati, secondo Socrate, da chi partecipa all'accadimento. Non ci si può aspettare che la bellezza dei corpi vada giudicata esattamente allo stesso modo di tutte le altre cose belle.

²⁷² In questo è simile a ciò che si dice in *Hipp. Maj.*, 290C-291C riguardo al mestolo d'oro o di fico. A dispetto di quanto affermato da Ippia in precedenza, il mestolo di fico è più bello di quello d'oro, perché adatto maggiormente al suo scopo.

menzionati da Polo. Fatto questo indebito passaggio e concordate con Polo le caratteristiche del καλόν, Socrate ritorna sul concetto di αἰσχρόν, che viene ridefinito tramite la “dottrina degli opposti”.²⁷³ Anche questa, secondo Johnson, è dubbia: Polo non avrebbe dovuto, a suo dire, concedere l’equazione “*useful=beneficial=good*”; se si fosse limitato a consentire alla definizione del καλόν come utile o portatore di un certo piacere, avrebbe potuto poi sostenere che l’αἰσχρόν (che traduce con “*disgraceful*”) è tale non in quanto dannoso, ma in quanto controproducente, o in quanto doloroso. L’avrebbe fatto di controvolgia, ma non si sarebbe direttamente contraddetto.²⁷⁴

Non trovo convincente nemmeno questa ipotesi: ammettere che fare il male è controproducente o più doloroso non mi sembra affatto un modo per salvare Polo dalla contraddizione, anzi. È chiaro che compiere ingiustizia secondo Polo è meglio che subirla poiché compierla significa danneggiare l’altro in vista del proprio interesse. In questo senso, non c’è affatto da stupirsi che Polo sia entusiasta della definizione di bello come utile: ciò che egli apprezza è ciò che torna a proprio vantaggio. Affermare che compiere ingiustizia sia controproducente significa esattamente affermare il contrario di quanto Polo propugna: si sarebbe contraddetto ugualmente, perché Socrate avrebbe avuto gioco molto facile a far notare che “essere controproducente” equivale a “danneggiare invece di beneficiare”. Lo stesso vale nel caso in cui si fosse giunti a dire che compiere ingiustizia sia più doloroso: difficilmente Polo non avrebbe ammesso che ciò che causa dolore è un male.

Pur avendo rilevato dei motivi per non accettare questi diversi tipi di critica all’argomento, dobbiamo chiederci a questo punto come interpretarlo e per che motivo queste critiche siano insufficienti.

²⁷³ Johnson (1989), 209.

²⁷⁴ *Ivi*, 212-213.

III.2 Come spiegare l'inganno socratico?

Bensen Cain sostiene che la confutazione di Polo operata da Socrate possa essere spiegata tramite le due motivazioni date da Callicle, che egli riassume con “*shame*” e “*ambiguity*”. In sostanza, Polo si trova ad affermare che compiere ingiustizia sia più αἰσχρόν che subirla solo “per vergogna”, e di questa “vergogna” Socrate approfitta; inoltre sfrutta l’ambiguità insita in termini come αἰσχρόν per indurre Polo a concordare con la definizione da lui proposta.²⁷⁵ Abbiamo già avuto modo di osservare proposte simili, dunque non mi soffermerò a commentare questo punto. Ciò che è più interessante ai fini del nostro discorso è l’interpretazione complessiva che Bensen Cain dà dell’argomento. Secondo lui infatti, qui Platone fa utilizzare a Socrate alcune delle tattiche sofistiche per confutare Polo allo scopo di parodiare il modo sofistico di condurre le dispute, mostrando come uno dei loro stessi esponenti venga sconfitto con le armi del proprio arsenale.²⁷⁶ Egli trova in molti passi dell’opera parodie dello stile sofistico²⁷⁷ e questo lo spinge ad affermare che Platone intende ridicolizzare il cattivo uso del linguaggio che questi presunti sapienti fanno, disinteressandosi della verità e rivelando un puro interesse agonistico. È una lettura interessante, più convincente di quella di Vlastos, che sembra troppo intenzionato ad “ammansire” Socrate, perdendo quel carattere astuto e satiresco che ha contribuito ad eternarne la figura.

Bisogna tuttavia domandarsi ancora quale sia la legittimità che si può attribuire a questo approccio che mira a demolire gli argomenti platonici per mostrarne la fallacia logica. Una diversa considerazione di questo punto contribuisce in modo radicale alla caratterizzazione dell’ἔλεγχος socratico.

²⁷⁵ Bensen Cain (2008), 212-213.

²⁷⁶ *Ivi*, 222.

²⁷⁷ *Ivi*, 225-228.

Riguardo a questo punto è utile analizzare l'interessante contributo di Terry Penner. Egli sostiene che ciò che viene indicato comunemente, in particolare nella letteratura anglosassone di tradizione analitica, con "*socratic elenchus*" sia del tutto inadeguato a spiegare effettivamente quel che del metodo socratico ci viene trasmesso da Platone. Secondo Penner, questo approccio diffuso tra gli eredi del cosiddetto "*linguistic turn*" prevede l'applicazione alle argomentazioni platoniche dell'unione di due istanze: il metodo deduttivo della logica moderna e l'interpretazione di ciò che i personaggi di Platone dicono nei dialoghi. Il problema principale è che trattando ciò che viene espresso dai personaggi dei dialoghi alla stregua di moderne proposizioni logiche, gli interpreti riducono ciò che i *personaggi* dicono (*what the speakers say*) a ciò che la *frase*²⁷⁸ dice (*what the sentence say*). Accettata questa identificazione, interviene allora la cosiddetta "*Logical powers doctrine*", secondo la quale una frase A e una frase B dicono la stessa cosa solo se sono conseguenze logiche delle stesse frasi e da esse derivano le stesse conseguenze logiche.

"Thus, it is enough to make A and B say something different - express different 'propositions', as logicians often put it - that one of them does not follow logically from the other; and enough to make A and B logically independent propositions (and so even more certainly different propositions) that neither follows logically from the other."²⁷⁹

Questa concezione, sostiene Penner, è inapplicabile ai dialoghi platonici, perché in essi *ciò che le persone dicono* non è mai riducibile a *ciò che le loro frasi dicono*. Egli elenca tre tipi di contesti che vengono sistematicamente ignorati da queste analisi: la personalità, il *background*, il ruolo sociale e le credenze nascoste dei personaggi; il contesto letterario e la trama del dialogo; e infine ciò che egli chiama "*the real world context*". Quest'ultimo punto è più complesso ma credo che Penner colga bene ciò che Socrate ha in mente ad esempio nella prima parte dell'argomento con Polo sul potere vero o presunto del retore. Egli infatti è convinto che quando Socrate afferma che tutti desiderano il bene, intenda che tutti desiderino il *vero* bene. Nell'esempio

²⁷⁸ Traduco con "frase" la parola inglese "*sentence*", quando questa viene utilizzata dall'autore.

²⁷⁹ Penner (2007), 4.

dell'autore, se una certa "Barbara" dicesse di desiderare il bene, ella non starebbe dicendo di desiderare *ciò che ella crede essere il bene* o che qualcuno pensa sia il suo bene, ma *ciò che davvero è il bene*, anche se lei non sa cosa sia, anche se nessuno sa cosa sia.²⁸⁰ Credo che questo combaci perfettamente con la differenza tra fare ciò che pare meglio e fare ciò che si vuole: ciò che si vuole è il vero bene, anche se non lo conosciamo. Torniamo però ai primi due contesti: ridurre ciò che i personaggi dicono a ciò che dicono le loro frasi rende molto difficile comprendere gli argomenti. Penner prende ad esempio l'*Eutifrone*. In questo dialogo, il sacerdote Eutifrone sostiene che il santo è ciò che è caro agli dei. Se avesse detto invece, "il santo è ciò che è caro a quegli enti che sono gli dei" o "il santo è ciò che è caro a quegli enti che sono gli dei greci" o "il santo è ciò che è caro a quegli enti come Zeus e Crono"²⁸¹ secondo gli interpreti legati alla visione sopra esplicitata, avrebbe detto una cosa differente in ogni caso. Ma considerando che tipo di persona è Eutifrone, il suo ruolo e il suo *background*, secondo Penner è doveroso ammettere che in realtà, interrogato, Eutifrone avrebbe risposto che le espressioni sono tutte equivalenti.

"Look, Socrates, stop quibbling about the exact words with which I am expressing my point. You asked me what I thought. Well, I can tell you what I think using different expressions. Pick whichever of these expressions you want - and there are lots more. *You* know what I am saying here. *I* know what I am saying here. Who gives a damn what exact expression I use?!"²⁸²

Riporto questo discorso fittizio, molto ironico, perché si accorda perfettamente con quanto è stato detto nel capitolo precedente a proposito dell'uso delle parole. Ciò che conta è comprendersi l'un l'altro, spiegarsi; ma seguire pedissequamente le parole a sua volta diventa di ostacolo alla comprensione. A questo punto, seguire gli argomenti osservando leggere variazioni di significato e interpretandole come tattiche significa ridurre ciò che i personaggi dicono a ciò che le loro frasi dicono, travisandone il significato. Polo e Socrate si capiscono quando parlano. Polo accetta

²⁸⁰ *Ivi*, 5.

²⁸¹ *Ivi*, 6. Traduco in modo da rendere più comprensibile possibile la sottile variazione dell'inglese.

²⁸² *Ivi*, 7.

tutti i passaggi di Socrate perché afferra la sostanza del discorso, non perché non si accorge di una sottigliezza linguistica. E la sua confutazione avviene proprio sul piano delle sue stesse convinzioni, le quali si annullano, con sua stessa sorpresa, l'una con l'altra. Vlastos affermava che Platone non avrebbe accettato una vittoria *ad hominem* in un caso come questo: ma le confutazioni sono tutte *ad hominem*, ed è proprio questa la loro forza. Socrate *sa con chi ha a che fare*, ed è per questo che sa toccare i tasti giusti per raggiungere il punto di crisi.

Kahn ha compreso molto bene questo punto, interpretando in questo modo tutte e tre le confutazioni del *Gorgia*. Nel primo colloquio con Gorgia, quest'ultimo viene confutato quando ammette prima la possibilità che un suo allievo faccia un uso scorretto della retorica, e poi afferma che se qualcuno non sa niente di giustizia, egli gliel'insegnerà. A quel punto Socrate afferma che chi ha imparato il giusto è giusto, e dunque Gorgia, accettando questa implicazione, si contraddice. Non accettare il paradosso socratico tuttavia, secondo Kahn, non l'avrebbe salvato: egli non può ammettere dinnanzi al pubblico di disinteressarsi della virtù, mettendo in mano a persone capaci di tutto un'arma così potente; non può nemmeno difendersi dicendo che insegnare il giusto non renda necessariamente giusti: in ogni caso, la sua posizione morale è compromessa.²⁸³ Anche secondo Alessandra Fussi per Gorgia si aprivano due sole possibilità: o ammettere che avrebbe insegnato la retorica anche agli ingiusti, dovendosi così assumere le proprie responsabilità morali; oppure negare di poter insegnare la retorica agli ingiusti, trovandosi così in contraddizione con ciò che aveva detto in precedenza sulla possibilità dell'uso scorretto della retorica. La pretesa di onnipotenza della retorica e l'insistenza sulla necessità di un suo uso corretto non possono coesistere. Ciò che viene messo in luce qui non è solo la contraddizione logica, ma quella esistenziale di Gorgia.²⁸⁴ La sua condizione di insegnante straniero di retorica gli impedisce necessariamente di sostenere fino in

²⁸³ Kahn (1983), 80-83.

²⁸⁴ Fussi (2006), 165-172.

fondo una posizione di neutralità morale della retorica, perché sa che questo lo esporrebbe al biasimo degli ateniesi.²⁸⁵

Per quanto riguarda la confutazione di Polo, anche Kahn afferma che vi sia in un certo senso un trucco, ma il punto è che questo è quanto di meglio era possibile ottenere a partire da delle premesse che Polo avrebbe accettato.²⁸⁶ La riduzione dei significati di *καλόν* e *ἀγαθόν* a ciò che è vantaggioso o piacevole non è platonica, ma rispecchia un uso corrente e ciò in cui Polo stesso crede.²⁸⁷ La sconfitta di Polo avviene perché egli non è in grado di conciliare in se stesso due opposte istanze: l'ammirazione per il successo, anche ottenuto ingiustamente, e la condanna dell'ingiustizia. Si tratta di due opinioni comuni, relative alla morale più diffusa. Polo infatti viene rappresentato come un aduttore, che porta sempre testimoni per ciò che dice.²⁸⁸ Anche in questo caso, l'argomento è *ad hominem* e deve mostrare l'inconciliabilità di posizioni che comunemente coesistono. Ma è un argomento che riguarda l'esistenza concreta, non semplicemente la logica.

Anche Laura Candiotta non ritiene soddisfacente l'approccio logico-linguistico. Innanzitutto sottolinea la maggiore ampiezza del principio di non contraddizione sul quale l'*ἔλεγχος* era basato: esso non comprendeva solo la contraddizione in senso stretto, ma anche l'incoerenza o la riduzione *ad absurdum*. Inoltre non bisogna dimenticare la funzione dell'*ἔλεγχος* che non è semplicemente quella di valutare la correttezza logica di un ragionamento, ma l'intera esistenza.²⁸⁹

Soffermarsi sulla semplice correttezza logica porta ad una perdita notevole del valore filosofico-esistenziale dell'*ἔλεγχος*, oltre ad essere talvolta un'imprecisione a livello metodologico, come è stato rilevato con l'aiuto di Penner. Non è corretto valutare

²⁸⁵ Cfr. Tarnopolsky (2010), 63.

²⁸⁶ Kahn (1983), 92-93.

²⁸⁷ Questo appare chiaro quando si guarda alla conversazione successiva con Callicle, dove è evidente che il piacere non è un criterio sufficiente per definire il bene, mentre a giudicare dalla definizione utilizzata con Polo sembrava che anche solo il piacere potesse essere un criterio.

²⁸⁸ Kahn (1983), 95-96.

²⁸⁹ Candiotta (2012), 62-63.

ogni cosa con un unico metro di giudizio: è essenziale comprendere il fenomeno nella sua interezza, nelle sue relazioni storiche.

D'altra parte, sorge spontaneo un dubbio: è possibile ridurre la portata veritativa del messaggio di Platone, la rivoluzione insita nei paradossi socratici e la forza che viene espressa dalla descrizione che Platone fa del personaggio di Socrate per una semplice fallacia logica? Nonostante i dubbi che sono stati sollevati sulla correttezza formale dell'argomento, sembra plausibile che per Socrate, per il satiro, per il dionisiaco Socrate, la verità fosse qualcosa di più di un semplice ragionamento e che al fine di raggiungerla, il fine giustificasse i mezzi: la sua figura sfuggente, inquietante, ammette la parodia e lo sberleffo. Egli non mira ad una semplice convinzione intellettuale, ma, come già si è visto e come si vedrà meglio ancora nel prossimo capitolo, la sua azione si rivolge all'essere umano nella sua interezza, comprese le sue emozioni positive e negative. D'altronde, non a caso la figura di Eros e quella di Socrate nel *Simposio* vengono a coincidere: Eros, pieno di espedienti, viene qualificato come un formidabile parlatore, un sofista.²⁹⁰ Ma il suo intento è amoroso: Socrate ha di mira la crescita e il bene del suo interlocutore, non la sua sconfitta.

²⁹⁰ *Symp.*, 203D.

IV - IL RUOLO DELLA VERGOGNA

Come sta emergendo sempre più chiaramente, retorica e filosofia condividono, anche se in modo completamente diverso per motivazione e finalità, un appello alla parte emotiva dell'interlocutore. Questo tende a rovesciare la classica immagine di un Platone prettamente razionale e sganciato dall'emotività. Blank sostiene che in generale non vi sia conflitto alcuno tra il Socrate che Platone presenta ad esempio nell'*Apologia*, che ottiene principalmente un effetto emotivo e protettivo sui suoi interlocutori, e quello degli altri dialoghi platonici.²⁹¹

Anche nel *Gorgia* questa emotività è ben presente e si manifesta soprattutto nel caso della *vergogna* (αἰσχύνη). Nel capitolo precedente si è già notato come l'analisi di ciò che è αἰσχρόν e di ciò che ne consegue abbia giocato un ruolo chiave nella confutazione di Polo. Tuttavia non è l'unico caso in cui la vergogna compare e ha un ruolo fondamentale. W.H. Race²⁹² ha elencato puntualmente i diversi luoghi in cui l'αἰσχύνη viene chiamata in causa nel corso del dialogo. Tutti i personaggi mostrano di provare vergogna o vengono accusati di provarne, ma vedremo che ciascuno prova vergogna in modo diverso e per diversi motivi. Ritengo per questo che si possa parlare di tipi di vergogna diversi, e vedremo che in effetti anche altri studiosi ne qualificano diverse tipologie, qualitativamente differenti. Anche Socrate proporrà un significato particolare per il senso di vergogna: è qualcosa di completamente nuovo rispetto a quanto è manifestato dai suoi tre interlocutori.

IV.1 Contraddirsi per vergogna e la vergogna della contraddizione

Al termine della conversazione tra Gorgia e Socrate, Polo si intromette con veemenza per criticare il modo in cui Socrate ha condotto il discorso.

“POLO: Cosa, Socrate? Hai della retorica l'opinione che ora stai esprimendo? Davvero credi... solo perché Gorgia si è imbarazzato (ἡσχύνθη) a non concederti che l'esperto di

²⁹¹ Blank (1993), 428.

²⁹² Race (1979), 197-202.

retorica possiede il sapere circa le cose giuste, quelle belle e quelle buone, e che qualora uno non vada da lui già in possesso di questo sapere egli stesso gli insegnerà, e per questa concessione forse si è prodotta nei discorsi una qualche contraddizione, e proprio questo ti dà piacere, condurre a simili domande... chi credi che negherebbe di conoscere a sua volta le cose giuste e di insegnarle agli altri? E poi, a condurre i discorsi a simili domande ci vuole davvero molta rozzezza!”²⁹³

Secondo Polo, quindi, Gorgia avrebbe ammesso per vergogna qualcosa che in realtà non corrispondeva a ciò che pensava davvero. Nessuno ammetterebbe infatti in pubblico di non conoscere nulla riguardo al giusto e all’ingiusto. Socrate, consapevole di ciò, avrebbe creato apposta le condizioni per far vergognare Gorgia ed obbligarlo a rispondere secondo i propri progetti. In un certo senso, questo è sicuramente vero, e non è la prima volta che accade; a 458D, ad esempio, Gorgia afferma che sarebbe vergognoso non continuare a dialogare, dato che tutti i presenti hanno appena espresso il desiderio di ascoltare la fine della discussione. Di fatto, egli si trova, in un certo senso, costretto a rispondere in questo modo in quanto Socrate ha appena rimesso nelle sue mani la responsabilità di accettare: continuare a dialogare solo se entrambi si identificano col tipo di interlocutore descritto da Socrate, un interlocutore sinceramente interessato alla verità e disposto alla confutazione. Gorgia è in pratica obbligato ad accettare la proposta di Socrate, non perché sia effettivamente convinto della sua bontà, ma per evitare una “brutta figura” davanti al pubblico.²⁹⁴ Si tratta di un passaggio particolarmente delicato: infatti non bisogna dimenticare che tutto il dialogo non si svolge semplicemente fra i cinque personaggi che effettivamente vediamo parlare (Socrate, Cherefonte, Gorgia, Polo e Callicle): tutto intorno vi è un pubblico di cui Platone ricorda in diverse occasioni la presenza silenziosa.

Ad esempio, poco prima Socrate nel porre una domanda a Gorgia aveva detto:

²⁹³ *Gorg.*, 461B-D.

²⁹⁴ Cfr. Candiotta (2012), 172. Vedi anche Irani (2017), 34: è sbagliato considerare questa mossa di Socrate una semplice trappola tesa a Gorgia. In effetti, Gorgia ha appena descritto la retorica come un tipo di abilità competitiva, per la quale la vittoria sull’altro è l’unico scopo: Socrate quindi ha buoni motivi per distinguere a questo punto la propria idea di dialogo da quella di Gorgia.

“SOCRATE: [...] Vedi, poiché tu stesso affermi di essere un retore e di rendere esperti di retorica anche altri, è bene informarsi da te su ciò che riguarda la tua arte. D’altro canto devi pensare che in questo momento sto facendo anche il tuo interesse: forse, infatti, qualcuno tra i presenti potrebbe desiderare di farsi tuo allievo - avverto che ve ne sono alcuni, anzi, un certo numero -, ma al contempo potrebbe imbarazzarsi a porti domande.”²⁹⁵

Platone qui ribadisce il contesto pubblico dell’evento a cui stiamo assistendo, ma non solo: Socrate sta chiamando attivamente in causa gli spettatori silenziosi, come se fossero anche questi ultimi e non lui soltanto ad interrogare Gorgia. In questo modo è amplificata in Gorgia l’impressione di essere “sotto i riflettori”, per cui il sofista è indotto a rivelare del tutto il suo pensiero per colpire l’uditorio.²⁹⁶ I personaggi del dialogo non si dimenticano mai di essere osservati, di essere in un contesto pubblico e non appartato: non lo dimenticano i retori, ma nemmeno Socrate. Jenks sottolinea questa dimensione della discussione e segnala che i retori sono in realtà a loro agio in questo contesto, poiché la loro attività si configura molto spesso proprio come pubblica dimostrazione (come è stato notato all’inizio, a proposito della conferenza tenuta da Gorgia), Socrate deve tuttavia usare maggiore cautela in questo frangente, poiché il fatto di indurre gli interlocutori a provare vergogna potrebbe ritorcersi contro di lui: agli occhi degli spettatori, il suo metodo sarebbe allora sovrapposto a quello dei retori. Per questo motivo Socrate è particolarmente impegnato a segnalare la differenza che corre tra sé e Gorgia e il suo gruppo.²⁹⁷ In effetti Socrate molto spesso sembra tutelarsi, allorché torna a spiegare al proprio interlocutore le regole e gli obiettivi del dialogo socratico; si tratta di una strategia che Laura Candiotta definisce “professione di fede nello stile dialogico”: il suo valore è doppio, poiché serve a) a ricordare ad un interlocutore che accusa, o potrebbe accusare Socrate di volerlo confutare ad ogni costo, che le intenzioni di Socrate non sono agonistiche;

²⁹⁵ *Gorg.*, 455B-C.

²⁹⁶ Vedi Fussi (2006), 161. Socrate induce Gorgia a descrivere la propria capacità in modo sempre più enfaticizzato, anche perché si immagina di parlare a nome dei potenziali allievi presenti.

²⁹⁷ Jenks (2012), 373-374.

b) a mascherare la volontà di Socrate di confutare l'interlocutore (ove ciò fosse necessario).²⁹⁸ Nel caso della confutazione di Gorgia potremmo dire che Polo non ha totalmente sbagliato la propria analisi: in effetti, si è visto, Gorgia si è dovuto rendere conto di non poter affermare la neutralità morale della retorica senza dover comunque ammettere la propria responsabilità. Polo interpreta la concessione di Gorgia a Socrate come una concessione obbligata dal contesto. Si tratta di un tipo di vergogna che Jenks chiama "*external shame*", ovvero una vergogna che deriva dalla consapevolezza della disapprovazione sociale.²⁹⁹ È un tipo di imbarazzo, potremmo dire, che deriva dal non avere coraggio di dire ciò che davvero si pensa in quanto si sa che incontrerebbe il biasimo delle persone intorno a noi. Callicle in seguito rivolgerà a Polo lo stesso rimprovero:

“CALLICLE: Mi pare, Socrate, che tu abbia un impeto da ragazzo nei tuoi discorsi, come un vero oratore di massa! Proprio adesso, con la tua orazione su questi argomenti, hai fatto sì che anche Polo subisse esattamente ciò che rimproverava a Gorgia di aver subito per mano tua. In qualche modo, infatti, Polo affermava che quando hai domandato a Gorgia se, nel caso in cui chi voglia imparare la retorica si rechi da lui senza possedere alcuna conoscenza sulle cose giuste, egli stesso, Gorgia, si farebbe carico di insegnargliele, questi si è imbarazzato (αἰσχυνθῆναι) e ha risposto affermativamente mosso da costume diffuso tra gli uomini, che si sarebbero irritati se avesse negato. [...] Io, dal canto mio, non ammiro Polo esattamente per questo, perché ti ha concesso che il commettere ingiustizia è più brutto del subire ingiustizia: a partire da questa affermazione egli è stato a sua volta ridotto al silenzio, imbrigliato da te nei tuoi discorsi, e questo perché si è imbarazzato (αἰσχυνθεῖς) a dire ciò che pensava.”³⁰⁰

Secondo Callicle, quindi, Polo avrebbe commesso lo stesso errore di Gorgia, concedendo a Socrate molto di più di quanto avrebbe voluto e dovuto. In questo caso la sua analisi però è più esauriente di quella fatta da Polo. Stauffer infatti afferma che Callicle aveva apprezzato la riduzione della giustizia a piacere o beneficio, ma non il

²⁹⁸ Candiotti (2012), 121. Esempi di questo tipo di strategia sono i passi 453B-C; 454B-C; 457C-458B.

²⁹⁹ *Ivi*, 376.

³⁰⁰ *Gorg.*, 482C-E.

successivo attaccamento di Polo all'idea di giustizia.³⁰¹ Come suggerisce Tarnopolsky, questa insincerità deriva dal desiderio di proteggere se stessi e la propria immagine sociale quando si rileva in se stessi una certa mancanza o difficoltà. È questo uno dei motivi per cui la studiosa ritiene che si debba riconsiderare l'importanza di un argomento *ad hominem*: infatti persino questo tipo di argomento non riguarda semplicemente il singolo individuo, ma coinvolge anche le sue ragioni e relazioni sociali, in particolare quelle relative ai gruppi sociali specifici di cui il singolo fa parte.³⁰²

Occorre poi soffermarsi su di un'altra considerazione. Callicle afferma in modo eloquente che Gorgia è stato “mosso da costume diffuso tra gli uomini”. Questo riporta a ciò che era stato detto nel primo capitolo riguardo all'atteggiamento del retore: costui infatti desidera persuadere il proprio uditorio e, per ottenere ciò, deve adulare, provocando piacere e in questo modo ottenere il favore popolare. Proprio come un cuoco di fronte ad una massa di bambini, egli concede sempre ciò che essi desiderano. Per questo il retore era stato qualificato come un falso potente: in realtà, come uno schiavo. A Callicle, Socrate aveva rimproverato di seguire sempre ciò che Demo, figlio di Pirilampo, e il demo ateniese dicevano, cambiando continuamente opinione, allo scopo di compiacerli.³⁰³ Per una persona di questo tipo dunque aderire alle opinioni correnti è pressoché inevitabile, poiché è insito nel suo modo di vivere e di porsi nel mondo. Anche il senso di vergogna, che in questo caso si può provare, deve dunque adattarsi al pensiero comune e condiviso, perché solo così la sua azione riuscirà efficace.³⁰⁴ La retorica come adulazione implica quindi che si provi vergogna per cose che vengono considerate degne di vergogna da parte della maggioranza della gente. Tarnopolsky chiama questo tipo di vergogna “*flattering shame*”:³⁰⁵ si

³⁰¹ Stauffer (2009), 87.

³⁰² Tarnopolsky (2010), 86-87.

³⁰³ *Gorg.*, 481C-482A.

³⁰⁴ Tarnopolsky (2010), 106.

³⁰⁵ *Ivi*, 19.

considera il dolore che si prova quando si viene esposti al biasimo altrui, sia che “l’altro” che ci giudica sia una persona reale, sia che si tratti di un soggetto immaginario, “interiorizzato”. Il biasimo deriva dal nostro apparire mancanti rispetto a ciò che dovremmo essere. Ciò che conta allora non è semplicemente lo sforzo per colmare le lacune che troviamo in noi e quindi non essere effettivamente più manchevoli: piuttosto conta il fatto di non mostrarsi manchevoli allo sguardo altrui, per non doverne sopportare il giudizio.³⁰⁶

Tarnopolsky elabora la propria concezione del funzionamento del meccanismo della vergogna nelle tre confutazioni del *Gorgia* a partire principalmente dalle analisi di Charles Kahn³⁰⁷ e Richard McKim.³⁰⁸ Questi due studiosi hanno, secondo Tarnopolsky, il merito di aver sottolineato meglio di tutti gli altri l’esistenza di questo tipo di strategia socratica, anche se entrambi avrebbero poi interpretato la vergogna in modo troppo esclusivo. Da ciò nascerebbe il loro disaccordo, riassunto in questo modo: secondo Kahn, gli interlocutori di Socrate ammetterebbero per vergogna ciò in cui in realtà non credono; secondo McKim, invece, gli interlocutori verrebbero indotti dalla vergogna ad ammettere ciò in cui credono, ma che preferivano tenere nascosto per non venire sconfitti nell’agone dialogico.³⁰⁹ La tesi principale di McKim è che le confutazioni del *Gorgia* non siano mirate ad una mera dimostrazione *logica* delle tesi che Socrate propone attraverso la confutazione delle tesi avversarie. Egli ritiene che una lettura di tipo strettamente analitico degli argomenti abbia condotto ad una visione “paternalistica” dell’opera di Platone, il quale avrebbe confezionato argomenti logicamente non validi per incapacità e per indisponibilità di alcuni strumenti logici al tempo della stesura dei dialoghi. Tuttavia secondo McKim questo approccio risulta miope, in quanto non riconosce il valore della forma drammatica dei dialoghi e delle strategie psicologiche che in essi vengono messi in

³⁰⁶ *Ivi*, 105.

³⁰⁷ Il già citato Kahn (1983), 75-121.

³⁰⁸ McKim (1988), 34-48.

³⁰⁹ Tarnopolsky (2010), 56.

atto.³¹⁰ Il proposito di Socrate non sarebbe dunque quello di provare la propria tesi (la virtù è sempre vantaggiosa per chi la pratica), che McKim definisce come “l’assioma Socratico”, ma di provare che tutti, più o meno consapevolmente, sono nel profondo convinti della validità dell’assioma. Per ottenere questo scopo, Socrate si serve di dimostrazioni che sono psicologiche, ancor prima che logiche: la principale arma a sua disposizione è, per l’appunto, la vergogna.³¹¹ McKim si sofferma soprattutto sulla confutazione di Callicle (Kahn invece affronta separatamente ciascuna confutazione). Egli si presenta come immune da quella che Jenks ha definito, come abbiamo visto, “*external shame*”: infatti ritiene che questo tipo di vergogna sia semplicemente un derivato del νόμος, dunque meramente convenzionale e non fondato nell’unica legge valida, che è quella di natura; un mezzo, dunque, tramite il quale la massa dei deboli cerca di controllare gli uomini migliori per evitare che questi esercitino la loro potenza a loro danno, inculcando in loro fin dall’infanzia false nozioni di giusto ed ingiusto.³¹² Benché, sostiene McKim, Callicle si presenti come il più antisocratico degli interlocutori, egli stesso finirà per vergognarsi delle sue tesi, proprio come Gorgia e Polo, e questa vergogna è un chiaro segnale della convinzione profonda della falsità di quelle.³¹³ Nonostante Callicle tenti, per amor di vittoria, di sostenere posizioni diverse da ciò che davvero pensa allo scopo di evitare di cadere in contraddizione, si trova a dover ammettere una serie di conseguenze per lui inaccettabili, come la felicità di chi passi tutta la vita a grattarsi, arrivando, per vergogna, ad esclamare che né lui né nessun altro ha mai creduto davvero che vada inseguito indiscriminatamente qualsiasi piacere.³¹⁴ Ciò dunque mostrerebbe la vera vittoria di Socrate, dal momento che è riuscito a dimostrare che nemmeno Callicle, è convinto della tesi opposta all’assioma

³¹⁰ McKim (1988), 34-35.

³¹¹ *Ivi*, 35-36.

³¹² *Gorg.*, 483B-484A.

³¹³ McKim (1988), 41.

³¹⁴ *Gorg.*, 499B: Ὡς δὴ σὺ οἶε ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὄντινον ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους.

socratico.³¹⁵ La vergogna quindi è l'arma utilizzata da Socrate per far uscire Callicle allo scoperto, convincendolo a dire ciò che davvero pensa. La stessa cosa sarebbe avvenuta con Polo: questi ritiene che compiere ingiustizia sia vergognoso per chi la compie, e dato che interpreta il dolore nel senso di dolore fisico, deve per forza concedere che compiere ingiustizia sia più vergognoso per la sofferenza che ciò causa. Il fatto che trovi vergognoso compiere ingiustizia implica ovviamente che egli avverta come essa comporti un danno per l'agente.³¹⁶ Da notare come qui le posizioni di Kahn e McKim siano effettivamente opposte: Kahn sostiene infatti che Polo conceda che compiere ingiustizia sia più vergognoso che subirla soltanto per adeguarsi alla morale comune, ma che questo non corrisponda al suo credo sincero.³¹⁷ La posizione di McKim ricorda in parte quella di Jenks nella descrizione che egli fa della “*internal shame*” (opposto dell’*external* di cui sopra si è parlato): in presenza di questa, infatti, chi si trova a provarla si rende conto che ciò in cui ha creduto fino a quel momento comporta delle conseguenze inaccettabili. In virtù di tutto ciò, la vergogna diventa indicatore sicuro di errore.³¹⁸

A mio parere, l'analisi di Kahn è corretta, in particolare per quanto riguarda Gorgia e Polo, ma non credo che, a fronte del dato testuale, si possa affermare con sicurezza che i personaggi mentano o nascondano volontariamente parte del loro pensiero (tranne per quel che riguarda Callicle, in determinate circostanze): Gorgia potrebbe semplicemente aver fatto affidamento sempre sul buon senso dei suoi allievi, mentre in Polo potrebbero effettivamente convivere due diverse opinioni comuni, contraddittorie ma diffuse; questa convivenza di tesi opposte potrebbe derivare da una mancata analisi critica approfondita delle proprie convinzioni nel corso della vita, ed è esattamente la rilevazione di queste contraddizioni esistenziali a

³¹⁵ *Ivi*, 42.

³¹⁶ *Ivi*, 47.

³¹⁷ Kahn (1983), 95.

³¹⁸ Jenks (2012), 376-377.

caratterizzare l'ἔλεγχος.³¹⁹ Sono peraltro d'accordo con Tarnopolsky nel sostenere che queste interpretazioni peccano di incompletezza poiché non considerano il caso che in effetti colui che prova vergogna possa anche essere semplicemente confuso, a causa dell'azione dell'ἔλεγχος, che rimescola le carte e porta a dover ammettere l'incongruenza dei propri principi.³²⁰ Candiotta afferma, a mio avviso correttamente, che in seguito al rimprovero di Callicle, se Polo avesse detto tutto ciò che pensava, non vi sarebbe stata contraddizione, mentre, stando a Socrate, è invece proprio il dire tutto ciò che si pensa a rivelare la contraddizione.³²¹

La vergogna è, quindi, il sintomo della scoperta della contraddizione tra i diversi principi in cui si crede, non solo la causa del fatto di celare ciò di cui si è convinti o dell'affermare qualcosa di diverso da ciò che si crede. Quando la contraddizione viene rilevata e la vergogna si attiva, è importante, come sottolineato da Tarnopolsky, osservare la risposta dell'interlocutore al manifestarsi della vergogna: il modo in cui egli ad essa reagisce.³²²

Nel caso di Callicle, l'unico al quale non succeda repentinamente un altro interlocutore, la vergogna generata dalla contraddizione porta, a mio parere, ad un senso di vulnerabilità, di offesa e chiusura. A dispetto della spavalderia iniziale, infatti, mano a mano che la contraddizione emerge nella sua chiarezza, il più franco e svergognato degli interlocutori di Socrate inizia a rispondere con sempre meno entusiasmo fino a rifiutarsi del tutto di proseguire. Solo l'intervento di Gorgia, in più occasioni, consente che il dialogo prosegua:

“CALLICLE: Non so che sofismi stai architettando, Socrate...”

³¹⁹ Cfr. Irani (2017), 60: l'autore sottolinea il fatto che Gorgia e Polo abbiano *scelto* di contraddirsi per rispettare delle credenze morali tradizionali; ciò non indica con sicurezza che vi aderiscano sinceramente, ma è importante notare che il loro desiderio di essere considerati dagli altri come persone che adottano quelle credenze sia persino più forte della loro volontà di mostrarsi abili nella discussione. Dunque in un certo senso hanno comunque interiorizzato queste massime.

³²⁰ Tarnopolsky (2010), 57.

³²¹ Candiotta (2014), 199-200.

³²² Tarnopolsky (2010), 58.

SOCRATE: Lo sai, ma fai il finto tonto, Callicle; ora procedi ulteriormente verso i passi successivi.

CALLICLE: Perché dovrei, se tu continui a dire stupidaggini?

SOCRATE: Affinché tu sappia quanto sei sapiente nel criticarmi. Non è vero che grazie al bere ciascuno di noi smette di avere sete e insieme, a un tempo, prova piacere?

CALLICLE: Non so di cosa parli.

GORGIA: No, non così, Callicle... Avanti, rispondi anche guardando a noi, affinché i discorsi trovino una conclusione.”³²³

Ma nonostante gli sforzi di Gorgia, Callicle finirà per rifiutare completamente il dialogo, lasciando che Socrate concluda il discorso per conto proprio. La reazione di Callicle sarà sempre più quella di attaccare Socrate, indispettito dalla sconfitta.

“CALLICLE: Che uomo violento sei, Socrate! Se mi darai ascolto, lascerai stare questo discorso, o magari troverai qualcun altro con cui dialogare.”³²⁴

Callicle non sopporta di essere stato sconfitto in pubblico e il suo atteggiamento dimostra che non intende ammettere la sconfitta, preferendo ribattere in modo violento accusando Socrate di aver “giocato sporco”. Questo meccanismo difensivo si spiega ricordando che ci troviamo ancora in un tipo di società profondamente agonistico, dove residui di cultura eroica ancora permangono, nonostante non si tratti più di una società di tipo omerico.³²⁵ Si può dire, insomma, che per certi versi i personaggi del Gorgia si trovino ancora immersi in quella che Dodds ha chiamato “civiltà di vergogna”, per la quale l’uomo si identifica con la propria posizione sociale e con l’opinione di sé che gli altri manifestano. Dice Dodds:

“Il bene supremo dell’uomo omerico non sta nel godimento di una coscienza tranquilla, sta nel possesso della *tīmē*, la pubblica stima. [...] La più potente forza morale nota all’uomo omerico non è il timor di Dio, è il rispetto dell’opinione pubblica, *aidōs* [...].”³²⁶

³²³ *Gorg.*, 497B.

³²⁴ *Gorg.*, 505D. Vedi anche la nota 174 in Arieti - Barrus (2007), relativa al passo 510A: Callicle non è più interessato a persuadere i presenti delle proprie idee, e per questo viola le regole della dialettica che lo obbligherebbero a dire davvero ciò che pensa. Egli non possiede la tenacia necessaria ad una vera indagine dialettica e si qualifica come “misologo”.

³²⁵ Candiotta (2014), 199.

³²⁶ Dodds (2017⁸), 59.

Notiamo che il termine αἰδώς significa proprio “vergogna”, come αἰσχύνη: non vi è una chiara differenza nell’uso dei due termini, i cui significati tendono a sovrapporsi, anche se alcune leggere sfumature permangono.³²⁷ Dodds sottolinea come per l’uomo omerico tutto ciò che lo esponeva al biasimo o al ridicolo dei propri compagni fosse insopportabile; lo stesso studioso conferma che questo tipo di mentalità non si dissolse completamente con il passaggio alla civiltà arcaica e poi classica: molte caratteristiche sopravvissero e il passaggio fu graduale.³²⁸ Lo spirito greco rimaneva comunque profondamente agonistico, ed era sempre viva la volontà di primeggiare sugli altri. Hannah Arendt sottolinea come nella πόλις la vita pubblica fosse caratterizzata dalla pervasività di questo spirito “agonale”, che poteva anche finire per minacciare il bene comune della città.³²⁹ Come nota giustamente Pilote, la vergogna è in questo senso legata allo θυμός, ovvero la parte irascibile dell’anima, intermediaria tra ragione e passioni.³³⁰ Lo studioso sottolinea come il personaggio di Polo sia legato a questa parte dell’animo, mentre Fussi indica in Callicle il principale rappresentante dello θυμός nel *Gorgia*: la studiosa collega esplicitamente questa caratteristica al tipo caratteriale dell’eroe omerico, di cui Platone vedrebbe tutti gli effetti negativi, e sottolinea il suo rapporto con il sorgere del sentimento di vergogna. L’individuo timocratico è il più propenso al desiderio di primeggiare e il più indisponibile a mostrarsi debole di fronte agli altri.³³¹ In una mentalità come questa, diventa evidente come l’esposizione al biasimo altrui risultasse particolarmente dolorosa e assolutamente inaccettabile. È interessante notare come questo meccanismo debba comunque rimanere celato: benché assolutamente praticata, la

³²⁷ Cfr. Tarnopolsky (2010), 11-13 per una differenza tra i due termini. Da tenere presente anche il fatto che nel *Gorgia* venga utilizzato solo il termine αἰσχύνη, l’unico dei due che possiede la forma attiva del verbo, mentre nel mito del *Protagora* αἰδώς è, insieme a δίκη, la giustizia, uno dei due doni distribuiti da Zeus a tutti gli uomini perché possa crearsi la comunità politica: *Protag.*, 322B-D.

³²⁸ Dodds (2017⁸), 71.

³²⁹ Arendt (2015), 37.

³³⁰ Pilote (2010), 185.

³³¹ Fussi (2006), 188-191.

φιλονικία non poteva essere ammessa pubblicamente, in quanto fonte di biasimo. Questo è evidente per esempio nella conversazione con Gorgia, il quale, davanti alla provocazione di Socrate, professa di essere il tipo d'uomo che si lascia confutare volentieri in vista della verità e che non desidera soltanto prevalere. Socrate sa benissimo che i suoi interlocutori sono soggetti al potere di una vergogna di questo tipo, e lo sfrutta contro di loro per indurli a rendere esplicita la contraddizione.

In sintesi, possiamo individuare due specie di vergogna che potremmo definire "sociale": la prima porta a celare o rivelare (a seconda delle diverse interpretazioni) il proprio vero pensiero nel momento in cui ci si rende conto che ciò che si è sempre creduto conduce a conseguenze inaccettabili, e causa l'esplicitarsi della contraddizione; la seconda si sviluppa nel momento in cui la contraddizione viene portata alla luce, e mostra l'inadeguatezza della persona particolarmente quando questa è esposta allo sguardo altrui. È opportuno chiedersi a cosa miri Socrate quando stimola questi sentimenti: vedremo che egli ha in mente una particolare valenza della vergogna rispetto alla quale i suoi interlocutori sono miopi. Essi infatti vedono soltanto l'effetto negativo che essa ha su di loro, si concentrano sul danno causato alla loro identità sociale e non sopportano di essere confutati in pubblico. Socrate, al contrario, trova che il vergognarsi sia un passaggio necessario nell'ottica della purificazione dall'errore.

IV.2 La vergogna che purifica

Benché Socrate sia, come si è visto, particolarmente bravo nello sfruttare le emozioni dell'interlocutore per far emergere la contraddizione, è nel momento in cui essa viene completamente alla luce che si concretizza l'azione socratica, ed è proprio questo il frangente in cui la vergogna assume, per Socrate, la massima importanza. Socrate infatti si mostra piuttosto disinteressato alla vergogna di tipo "sociale" alla quale i suoi interlocutori invece sono sensibili. Più volte, abbiamo visto, ha affermato di non curarsi dell'opinione della massa, ma di preferire l'accordo con il proprio

interlocutore e anzitutto con se stesso. In seguito alla confutazione di Polo, infatti, Socrate invita Callicle a confutare la filosofia (che sempre Socrate segue), se ci riesce, e questo per ottenere un accordo interno a se stesso.

“Dunque, confuta quella [la filosofia] - lo dicevo prima - e prova che il peggiore di tutti i mali non è il commettere ingiustizia e che chi commette ingiustizia non sconti la giusta pena; oppure, se lascerai inconfutato questo punto - per il cane dio degli Egizi! - Callicle non sarà mai d'accordo con te, Callicle, anzi, sarà in disaccordo per tutta la vita. Ebbene, uomo eccellente, io credo sia assolutamente meglio suonare una lira scordata e priva di consonanza, e che sia così un coro che mi trovi a dirigere, e addirittura una moltitudine d'uomini non sia d'accordo con me e anzi mi contraddica, piuttosto che io e solo io, pur essendo uno, non mi trovi in consonanza con me stesso e mi contraddica.”³³²

Ciò che per Socrate è inaccettabile non è il rivelare la contraddizione, ma il doverne portare il peso dentro di sé: l'esatto opposto di quanto visto in precedenza. In questo senso è già stato sottolineato il ruolo che l'ἔλεγχος svolge nel mettere in luce le contraddizioni. Ma non va dimenticato che per Socrate questa ammissione ha a che fare non semplicemente con la confutazione logica di una certa posizione, ma con il giudizio che l'individuo dà sulla propria esistenza e con la disponibilità ad abbracciare un modo di vivere migliore. Questa conversione non può avere luogo in modo lineare attraverso la logica. Una chiave di lettura in questo senso viene fornita da un breve passaggio della conversazione con Polo. Presentando che sta per essere confutato, Polo esita a rispondere; Socrate allora lo incoraggia utilizzando queste parole:

“SOCRATE: Dunque, tu preferiresti ricevere ciò che è più cattivo e più brutto piuttosto che ciò che lo è meno? Non esitare a rispondere, Polo, non ti farà del male; al contrario, rispondi offrendoti nobilmente al discorso come a un medico e afferma o nega ciò che ti domanderò.”³³³

Il discorso è paragonato ad un medico: il trattamento può essere doloroso, ma avrà un effetto benefico. È necessario tuttavia dimostrare coraggio e nobiltà d'animo nell'affrontare la prova per ottenere i benefici. Il passaggio è doloroso e ha tutta

³³² *Gorg.*, 482B-C.

³³³ *Gorg.*, 475D-E.

l'apparenza di una punizione; non a caso di fronte alla ritrosia di Callicle a rispondere, Socrate esclamerà:

“Questo nostro uomo non tollera di ricevere un vantaggio e di subire in prima persona ciò su cui verte il discorso, di essere punito.”³³⁴

La “punizione” che i tre interlocutori subiscono a turno è consiste nella “messa a nudo” della loro anima e delle sue contraddizioni, e il dolore di questa punizione è proprio la vergogna che da questa deriva. Il fatto poi che questo processo avvenga in pubblico ne amplifica notevolmente la portata: personaggi come Callicle infatti temono soprattutto il giudizio altrui, e la vergogna non si sarebbe manifestata allo stesso modo e con la stessa forza in un dibattito privato. L'importanza della vergogna nel progetto socratico-platonico è ben evidenziata da un passo del *Sofista*, nel quale lo Straniero di Elea spiega il funzionamento della “presa di coscienza” della contraddizione:

“Se qualcuno crede di dire qualche cosa su questioni intorno alle quali non dice niente che abbia senso, su queste essi l'interrogano. Poi analizzano con facilità le sue opinioni, in quanto opinioni di un uomo privo di rigore nel pensiero: col discorso le riuniscono insieme e le confrontano poi fra loro, e così quindi dimostrano che esse, in un medesimo tempo, intorno agli stessi argomenti, in relazione alle cose medesime, secondo i medesimi punti di vista, sono tutte in opposizione fra di loro. E quelli, assistendo a tutto ciò, dispiacciono a se stessi, si fanno più docili di fronte agli altri, e così si liberano di tutte le radicate opinioni che avevano su di sé, e questo è fra i tutti gli affrancamenti il più dolce per chi vi assiste ascoltando e il più stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Pensano infatti, caro figlio, gli autori di questa purificazione (οἱ καθάρουτες), analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno ne elimini gli impedimenti interni; proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè non avrà utilità dalle cognizioni fornitele prima che qualcuno esercitando la confutazione (ἐλέγχων) riduca alla vergogna (εἰς αἰσχύνην) di sé il confutato (τὸν ἐλεγχόμενον), togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato (καθαρόν) e tale da ritenere di sapere soltanto ciò che sa e niente di più.”³³⁵

³³⁴ *Gorg.*, 505C.

³³⁵ *Soph.*, 230B-D.

Questo passo è fondamentale per la comprensione del meccanismo della vergogna. Innanzitutto conferma l'ipotesi che le opinioni discordanti convivano nella medesima persona, allo stesso tempo, intorno alle stesse cose: ritengo che questo sia il caso di Gorgia, Polo e Callicle. Per rendersi conto della discordanza delle opinioni è necessario infatti osservare la propria vita secondo una prospettiva complessiva, mettendo in relazione ogni parte di essa, vedendola come unità: questo è proprio ciò che avviene con il dialogo socratico. Se da un lato Gorgia non è descritto come una persona del tutto priva di sentimenti morali, dall'altro non si è mai preoccupato sinceramente del rapporto tra questi e la sua professione: piuttosto, si è preoccupato di non essere visto dagli altri come persona totalmente immorale. Polo, per parte sua, non aveva mai messo a paragone le proprie convinzioni su ciò che è bene e ciò che è bello, adattandosi alla morale convenzionale: messo di fronte a se stesso, ha dovuto invece rendersi conto della contraddizione che albergava in lui. Vedremo meglio che anche Callicle sarà confutato per la problematica compresenza di più impulsi nella sua anima che portano a contraddizione le sue idee.

Pilote sottolinea a proposito di questo passo l'aspetto personale della confutazione: essa infatti va ad agire sullo *θυμός*, causando una reazione di vergogna.³³⁶ Si tratta di un ridimensionamento del proprio valore di fronte a se stessi. Ma questo doloroso processo è anche piacevole per chi vi assiste: notiamo come la dimensione pubblica venga nuovamente sottolineata, e come il pubblico sia coinvolto nel processo.³³⁷ Attraverso la vergogna, come attraverso la cura di un medico (ritorna lo stesso paragone che si è visto nel *Gorgia*), vengono rimossi gli ostacoli che precludevano la scoperta della verità, e in particolare il riconoscimento della propria ignoranza: segnale che in precedenza le proprie fallaci opinioni erano scambiate per verità. L'atteggiamento del confutato viene allora addolcito dalla presa di coscienza del proprio vero sé e della sua discrepanza rispetto all'opinione che egli aveva di se stesso. Secondo Pilote questo è ciò che accade nel caso di Polo: infatti egli diventa

³³⁶ Pilote (2010), 187.

³³⁷ Candiotta (2015), 236.

progressivamente molto più docile e non si oppone più in alcun modo a Socrate; la vergogna ha mitigato la parte irascibile dell'animo e ha reso Polo moderato.³³⁸ Non trovo però che si possa dire con certezza che Polo sia stato reso così ben disposto: egli fatica infatti ad accettare le conseguenze di ciò che è stato concordato, benché lui stesso abbia contribuito alla propria confutazione:

“POLO: Queste affermazioni mi paiono davvero assurde, Socrate, anche se in effetti si accordano con quanto hai detto in precedenza.”³³⁹

Tuttavia è incapace di ribattere a quanto detto: si può affermare di sicuro che in un certo modo sia stato domato nella sua irruenza dall'umiliazione della sconfitta e dal riconoscimento forzato della propria inadeguatezza. Il fatto che il raggiungimento di uno stato aporetico debba essere accompagnato dal processo psicologico della vergogna è estremamente importante, perché indica nuovamente quell'aspetto dell'ἔλεγχος che è già stato più volte sottolineato, ovvero le sue implicazioni esistenziali e il suo legame con l'aspetto emotivo e non solo razionale. Come scrive Candiotta, l'obiettivo del metodo socratico è generare un corretto modo di vivere.³⁴⁰ Da ciò si comprende l'inadeguatezza di un'analisi puramente logica degli argomenti: la verità è per Socrate qualche cosa che si vive ogni giorno, non qualcosa che si afferra con un semplice calcolo. Avendo apprezzato il ruolo centrale assegnato nel *Gorgia* alle passioni, Angelica Taglia si chiede se si possa ancora parlare di intellettualismo per quanto riguarda questo dialogo. La risposta è affermativa, nel senso che per Socrate è vero che la conoscenza del bene porta necessariamente a compiere l'azione giusta: va però ripensato il senso del termine “conoscenza”.

“La conoscenza va concepita allora come una condizione che si raggiunge con una conversione di tutta l'anima, nella quale le passioni siano confluite con la ragione in direzione del vero.”³⁴¹

³³⁸ Pilote (2010), 192.

³³⁹ *Gorg.*, 480E.

³⁴⁰ Candiotta (2015), 235.

³⁴¹ Taglia (2014), LXV.

L'anima nella sua interezza deve allora essere guidata: la conoscenza priva della persuasione che viene dalle emozioni è in questo senso vuota, così come è cieca la persuasione priva di conoscenza che viene dalla retorica. La vergogna allora rappresenta il primo passo dell'anima verso quella conoscenza autentica della verità che sola è in grado di cambiare veramente la vita, poiché coinvolge l'interezza dell'uomo. Per questo motivo Hadot può definire il sapere socratico come un saper-vivere, e affermare che

“Socrate attinge il sapere del valore dall'esperienza interiore, dall'esperienza di una scelta che lo coinvolge in modo totale.”³⁴²

Per questo motivo non posso essere d'accordo con le letture che vedono nel Gorgia uno scontro tra pura emotività della retorica e pura razionalità della filosofia.³⁴³ Infatti una lettura simile è giustificata solo a patto di ignorare che Platone ha presentato lo stesso dialogo socratico come un forte veicolo emotivo, ad esempio attribuendo un ruolo di primaria importanza all'emozione della vergogna e all'eros.

È importante ribadire che Platone non è un filosofo ingenuo e non rende tale nemmeno il personaggio di Socrate. Egli è consapevole della forte resistenza che possono opporre abitudini ben radicate nell'animo al metodo socratico: in effetti, nessuno dei tre interlocutori sembra effettivamente persuaso al punto da cambiare vita. Laura Candiotta sottolinea come Socrate non nutra probabilmente alcuna speranza di cambiare effettivamente un personaggio qual è Callicle, ma come ciò nondimeno insista nel confutarlo, e spiega questo fatto con l'ἔλεγχος retroattivo di cui si è già in parte detto: utilizza cioè Callicle per dimostrare agli astanti e ai lettori la scorrettezza di un modello di vita.³⁴⁴ Il tentativo di nascondere la propria vergogna, dunque, il non voler ammettere in pubblico di essersi contraddetti, viene

³⁴² Hadot (2010²), 35.

³⁴³ Vedi ad esempio Arieti-Barrus (2007), 5-6 che sottolinea come Socrate rappresenti un estremo per quanto riguarda la vita contemplativa e l'apprezzamento della coerenza logica al di là degli effetti, e Fussi (2006), 175-176, che sostiene come contro a Gorgia, che rappresenta l'onnipotenza della retorica, che agisce tramite le passioni, Socrate rappresenti l'onnipotenza della conoscenza, che agisce tramite la ragione. Platone, in entrambi i casi, si distanzerebbe da questa visione.

³⁴⁴ Candiotta (2014), 203.

così ritorto sull'interlocutore, che più tenta di difendersi e più appare debole agli occhi del pubblico.³⁴⁵

Un ultimo tipo di vergogna infine viene esplicitamente indicato da Socrate stesso proprio al termine del dialogo:

“È brutto (αἰσχρόν) che nella condizione in cui sembriamo essere ora arriviamo a ritenerci valenti con insolenza puerile, noi che non abbiamo mai la stessa opinione sulle cose importanti - giungiamo a questo livello di ottusità! Dobbiamo allora, per così dire, usare il discorso che a questo punto ci si mostra come una guida: ci insegna che questo è il miglior modo di condurre l'esistenza, vivere e morire esercitando la giustizia e ogni virtù. Seguiamo e incitiamo gli altri a seguire questo discorso, non quello verso il quale mi inciti tu, riponendo in esso la tua fiducia: infatti, Callicle, non vale niente.”³⁴⁶

È vergognoso credersi sapienti quando non lo si è, e affidarsi al tipo di vita che Callicle ha sempre prediletto ma che si rivela privo di valore alla fine del dialogo. Tuttavia vi è sempre la possibilità di che questo accada. Un caso emblematico è quello di Alcibiade nel *Simposio*. Egli infatti oscilla sempre tra i diversi tipi di vergogna, tanto che davanti a Socrate non sa mai come comportarsi. Le parole di Socrate agiscono su di lui come un incantamento, trascinandolo alla commozione e alla ripugnanza di sé.

“ALCIBIADE: [...] Ma per questo Marsia qui spesso, sì, mi son trovato in tale stato da pensare di non poter più vivere nelle condizioni in cui sono. E questo, o Socrate, non dirai che non è vero. Ancor oggi debbo riconoscere a me stesso che se soltanto fossi disposto a prestargli orecchio, non resisterei e proverei gli stessi effetti. Perché lui mi piega a confessare che, mentre difetto di mille cose, di me stesso non mi curo, ma m'occupo degli affari d'Atene. Facendomi violenza, distraigo la mia mente da lui, come dalle Sirene, e mi allontano fuggendo, perché non avvenga ch'io invecchi accoccolato vicino a lui. E solo di fronte a quest'uomo io ho provato, cosa che nessuno sospetterebbe in me, la vergogna (τὸ αἰσχύνεσθαι) di fronte a qualcuno. Ma io di lui solo provo vergogna (αἰσχύνομαι) perché riconosco in me stesso che non sono capace di controbattere ciò che lui pretende non si debba fare; ma, appena mi allontano da lui, sono vinto dall'ambizione di onori pubblici. Lo tradisco come schiavo fuggitivo e lo abbandono, e quando lo vedo mi assale vergogna (αἰσχύνομαι) per le cose che mi ha fatto riconoscere. E spesso sarei

³⁴⁵ Candiotta (2015), 238.

³⁴⁶ *Gorg.*, 527D-E.

felice che non fosse più tra i vivi! Ma so bene che se ciò avvenisse, ne sarei più angosciato, così che non so proprio cosa farne di quest'uomo.”³⁴⁷

Alcibiade è stato irretito dall'ironia amorosa di Socrate-Eros, che, fingendo di essere innamorato, lo ha costretto ad amare. Preso da questa passione, Alcibiade si lascia criticare da Socrate e convincere di star vivendo la propria vita nel modo sbagliato. Lo sente con tutto se stesso e la vergogna lo porta a disprezzarsi; ma non appena si distacca da Socrate lo assale la vergogna per essersi mostrato debole davanti alla società. Fulvia De Luise ci restituisce questa immagine di un Alcibiade diviso tra la vecchia “società della vergogna” e una vergogna che nasce dalla nuova παιδεία erotica di Socrate, che invita curarsi di se stessi, a riconoscere la propria manchevolezza e quindi a desiderare di migliorarsi.³⁴⁸ Alcibiade è molto sensibile all'ἔλεγχος socratico, ma evidentemente non è in grado di assumersi fino in fondo la responsabilità del cambiamento, e vive una vita spezzata e piena di dolore. Caso emblematico, Alcibiade sarà proprio uno dei motivi che condurranno Socrate dinnanzi al tribunale ateniese con l'accusa di corruzione dei giovani. Platone, con intento probabilmente apologetico, vuole mostrare come non l'influenza di Socrate, ma l'ignorarlo abbia condotto Alcibiade alla rovina.³⁴⁹ Ma se perfino Alcibiade si ritrae dall'influenza socratica, non deve stupire che i nostri tre retori non riescano ad approfittare fino in fondo dell'opportunità data dalla “vergogna”: Socrate richiede al proprio interlocutore una scelta che esige un coraggio eccezionale, e la capacità di stare da soli, come suonando una lira scordata, anche di fronte a tutta la massa degli uomini in disaccordo con noi.

³⁴⁷ *Symp.*, 215E-216C.

³⁴⁸ De Luise (2013), 187-206.

³⁴⁹ Sul personaggio di Alcibiade, vedi la nota 78 in Arieti-Barrus (2007), 86 e le note 71 e 159 in Taglia (2014), 127 e 251.

V - CONFRONTO TRA βίαι

Quando Callicle interviene nel dialogo, Polo è stato appena indotto ad ammettere che compiere ingiustizia è peggio che subirla e che addirittura è meglio sottoporsi alla punizione e a tal fine utilizzare la retorica per accusare se stessi e i propri cari:³⁵⁰ infatti l'ingiustizia viene presentata come equivalente per l'anima alla malattia per il corpo, in misura amplificata. Sottoporsi alla punizione diventa pari a lasciarsi operare da un medico, benché ciò possa essere doloroso.³⁵¹ Tuttavia è evidente che si tratta di un corollario alla confutazione di Polo, il quale era già stato confutato nel momento in cui aveva dovuto abbandonare la propria tesi che fosse meglio compiere ingiustizia invece che subirla. Anche Callicle infatti nella sua critica - lo si è visto - si concentra principalmente su quella parte della conversazione. Come sottolinea Dodds, l'entrata in scena di Callicle è ben diversa da quella concitata di Polo: egli infatti, nobile e ateniese, si rivolge più elegantemente a Cherefonte invece che direttamente a Socrate, e il tono della sua domanda prepara ad un discorso di profondità maggiore:³⁵²

“CALLICLE: Dimmi, Cherefonte, Socrate dice davvero sul serio tutto questo oppure per gioco?”

CHEREFONTE: A me pare che dica terribilmente sul serio, Callicle; ma non c'è niente di meglio che chiederlo a lui.

CALLICLE: Lo desidero, per gli dèi! Dimmi, Socrate, dobbiamo considerare che tu stia ora dicendo sul serio o per gioco? Se infatti dici sul serio e per caso ciò che dici è vero, la nostra vita, quella degli uomini, non risulterebbe forse del tutto rovesciata? A quanto pare, non facciamo tutto il contrario di ciò che si deve?”³⁵³

Evidentemente, Callicle coglie bene la vena ironica del discorso precedente di Socrate, che radicalizza volutamente il discorso in modo eccessivo fino al paradosso,

³⁵⁰ Questo punto è stato affrontato nel primo capitolo a proposito del giudizio di Socrate sulla retorica. Per un'analisi schematica dell'argomento sulla punizione e dei suoi problemi, rinvio a Irwin (1982), 162-165.

³⁵¹ Cfr. Dodds (1959), 254-255.

³⁵² *Ivi*, 260.

³⁵³ *Gorg.*, 481B-C.

ma coglie altrettanto bene la serietà che si nasconde al di sotto della patina ironica. La dinamica appena osservata ripete abbastanza fedelmente quella dell'incipit del dialogo: anche all'inizio Callicle in un primo momento non si rivolge direttamente a Socrate, ma a Cherefonte. Secondo Fussi, ciò avviene perché Callicle non riesce ad interpretare l'ironia socratica, che lo mette quindi a disagio, e vede invece in Cherefonte, il quale al contrario è incapace di ironia, un personaggio più affidabile.³⁵⁴ Non concordo, tuttavia, con questa descrizione: Callicle è molto intelligente e beffardo, e benché l'ironia possa infastidirlo poiché ha come oggetto coloro che egli considera dalla sua stessa parte nella disputa, credo che la ritenga parte di una conversazione elegante. Le sue risposte non ne sono affatto prive, e anche il rivolgersi a Socrate in modo indiretto va considerato espressione di un certo sarcasmo. Inoltre, nel suo discorso affermerà successivamente di non ammirare Polo per il modo in cui costui si è lasciato confutare: è probabile che in un certo senso lo sottostimi per essersi dimostrato così debole in pubblico e che non trovi ingiusto il fatto che Socrate lo confonda con i suoi paradossi. Benché ammiri Gorgia, non può essere molto solidale con l'affannarsi poco elegante di Polo.

Callicle, si diceva, scorge dietro alla maschera socratica una sincerità velata e comprende la direzione verso la quale egli si sta muovendo. Socrate sta proponendo infatti un modo di vivere completamente diverso da quello che la maggior parte della gente accetta. La questione del βίος era stata la preoccupazione di Socrate fin dal principio, ma è solo con Callicle che essa viene esplicitamente messa a tema del confronto dialogico. Socrate infatti pone subito un legame tra sé e il suo nuovo interlocutore, come a dire che tra di loro vi è qualcosa di più in comune rispetto agli altri: sono entrambi, infatti, guidati da Eros.³⁵⁵ Questo permetterà il dialogo, poiché vi è tra loro un'identica forza passionale, un'esperienza condivisa che rende possibile

³⁵⁴ Vedi Fussi (2006), 32 e 238.

³⁵⁵ *Gorg.*, 481C-D.

un' autentica comunicazione.³⁵⁶ Ma il loro amore è rivolto ad oggetti completamente differenti: per Socrate, Alcibiade figlio di Clinia e la filosofia; per Callicle, Demo, figlio di Pirilampo (parente dello stesso Platone) e il *dèmos* ateniese. La differenza fra loro sta anche, come afferma Stauffer, nella capacità di opporsi a questi sentimenti: infatti mentre Alcibiade è mutevole e cambia continuamente opinione, la filosofia è coerente e dice sempre la stessa cosa, ed è a quest'ultima che Socrate è particolarmente legato.³⁵⁷ Questo richiamo è come un guanto di sfida lanciato all'interlocutore, che viene paragonato ad un innamorato piuttosto servile: Socrate intende pungolare il suo orgoglio per indurlo a parlare apertamente. È a questo punto che Socrate invita Callicle a confutare la filosofia per evitare di ritrovarsi non soltanto sballottato in ogni direzione dalla mutevolezza dei suoi amori, ma anche da un'ulteriore forma di incoerenza: quella nei riguardi di se medesimo. Callicle raccoglie la sfida e si accinge perciò a difendere un βίος che si configura fin dall'inizio come completamente opposto a quello socratico.

V.1 Due opposti modelli di vita: Callicle e Socrate

Callicle si lancia in un lungo discorso, composto da due parti principali. Inizialmente, critica, come si è già osservato, l'argomentazione utilizzata da Socrate contro Polo, definendo inoltre Socrate un oratore di massa: qui Callicle sta rispondendo a Socrate con la stessa moneta, appellandolo come ciò che tanto Socrate aveva mostrato di disprezzare. Socrate avrebbe utilizzato consapevolmente la distinzione tra νόμος e φύσις, passando indebitamente da un senso all'altro con il proposito di confondere Polo. Socrate quindi mirerebbe solo a vincere, ma non a cercare la verità. Secondo Irani, né Polo né Callicle avrebbero molto da obiettare nel caso questo fosse il vero

³⁵⁶ Cfr. Casertano (2007), 146-147. Una vera e propria comunicazione non ci sarà, e alla fine del dialogo nessuno cambierà davvero posizione. Casertano sottolinea che non basta condividere la presenza di un *pathos* e di un *eros*, ma bisognerebbe condividere lo stesso *pathos* e lo stesso *eros*, "dal momento che l'atteggiamento concreto di ciascuno non è dovuto al fatto che 'sente', ma che 'sente una cosa e non un'altra'." Mi permetto di aggiungere che probabilmente Socrate ha già presente questo punto dall'inizio del dialogo.

³⁵⁷ Stauffer (2009), 83-84.

scopo di Socrate, dato che ciò che entrambi apprezzano della retorica è la capacità di ottenere potere sugli altri. Ciò che veramente li irrita è come Socrate conduce i propri argomenti, e soprattutto il fatto che, a loro avviso, egli goda nel confutare gli altri quasi si trattasse di un'attività fine a se stessa, senza perseguire il successo politico.³⁵⁸ Ecco allora che Callicle, di contro ai trucchi di Socrate, si pone nel ruolo di rivelatore di ciò che è vero, della legge universale delle cose.

“CALLICLE: [...] In realtà tu, Socrate, mentre dichiari di inseguire la verità, conduci a tali affermazioni volgari, adatte alle masse, che non sono belle per natura, ma solo per legge. Queste, la natura (φύσις) e la legge (νόμος), nella maggior parte dei casi sono tra loro contrarie: così, qualora qualcuno si imbarazzi e non osi dire ciò che pensa, si trova costretto a contraddirsi.”³⁵⁹

La distinzione alla quale Callicle si appella non è una novità assoluta nel panorama della cultura greca del V secolo, anche se quello che Platone fa pronunciare al personaggio Callicle è uno tra i discorsi che affrontano il tema con maggiore efficacia espressiva. Kerferd sottolinea l'importanza di questi termini nel dibattito del V secolo, un'importanza in particolare dovuta alla spinta della sofistica, e ne precisa il significato: φύσις era il termine inizialmente utilizzato dai Presocratici per indicare la totalità delle cose (così si è notato nel secondo capitolo), ma venne poi adottato per indicare i caratteri propri di qualcosa, ciò che qualcosa è in quanto tale, spontaneamente; νόμος al contrario corrisponde sia alla legge che all'uso, alla convenzione, e Kerferd ne sottolinea la valenza sempre prescrittiva, mai meramente descrittiva, proponendo di tradurlo con “norma”.³⁶⁰ Per capire come l'analisi di questa opposizione fosse oggetto di ampio dibattito e fosse legata all'esperienza sofistica, basti pensare che viene brevemente citata da Platone anche nel *Protagora*, attraverso le parole del personaggio di Ippia:

“Dopo di lui parlò Ippia il sapiente: - Voi qui presenti, disse, io ritengo che siate tutti quanti parenti, familiari, concittadini per natura, non per legge. Per natura il simile è

³⁵⁸ Irani (2017), 58.

³⁵⁹ *Gorg.*, 482D-483A.

³⁶⁰ Kerferd (1988), 143-144. Vedi tutto il capitolo nono per una trattazione dell'opposizione φύσις-νόμος nella sofistica.

parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, compie molte violenze contro la natura.”³⁶¹

Gastaldi nota come questa distinzione, tipica della sofistica, venga presentata nel dialogo non da Gorgia o da Polo, più diretti rappresentanti della categoria, bensì da Callicle, aristocratico ateniese: ciò avviene, secondo la studiosa, perché Platone intende mostrare come questa dottrina abbia delle risonanze pratiche nella vita della città, influenzando la politica e la condotta dei singoli.³⁶²

Callicle prosegue spiegando come la differenza debba intendersi:

“CALLICLE: Per natura, infatti, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, ad esempio il subire ingiustizia, mentre per legge lo è il commettere ingiustizia. Una simile condizione - il subire ingiustizia - non è neanche propria di un vero uomo, bensì di uno schiavo, per il quale è meglio essere morto che vivere, uno che subendo ingiustizia ed essendo maltrattato non è in grado di aiutare né se stesso né coloro che gli stanno a cuore.”³⁶³

Il giovane politico qui riunisce gli ambiti che Polo, provocando così la propria confutazione, aveva separato. Utile e giusto, secondo natura, coincidono. Subire ingiustizia non è solo peggiore, ma è anche più vergognoso, degno di schiavi e non di uomini liberi; questi ultimi si qualificano come coloro che sono in grado di difendere dall'ingiustizia altrui se stessi e i propri cari. Fussi ha giustamente notato come anche in Callicle si nasconda quel residuo di morale tradizionale secondo la quale giustizia è beneficiare gli amici e danneggiare i nemici.³⁶⁴ Subito dopo, Callicle spiega come mai, nonostante per natura sia giusto e bello compiere ingiustizia e non subirla, la legge prescriva il contrario:

³⁶¹ *Protag.*, 337C-D. Questo passo si colloca dopo diversi interventi dei sofisti presenti per convincere Protagora e Socrate a proseguire il dialogo. Subito prima di Ippia era stato Prodicò a prendere la parola, dando sfoggio di tutta la propria competenza nel distinguere e definire il significato dei vocaboli. Si potrebbe pensare che Platone stia facendo una panoramica ironica dei vari sofisti, e che utilizzi questa distinzione legge-natura quasi come criterio qualitativo che si applica alla categoria.

³⁶² Gastaldi (2000), 89-90.

³⁶³ *Gorg.*, 483A-B.

³⁶⁴ Fussi (2006), 230.

“CALLICLE: Credo del resto che coloro i quali stabiliscono le leggi siano gli uomini deboli, i più. Guardando a se stessi e al proprio vantaggio, infatti, stabiliscono le leggi, e dispensano lodi, e scagliano invettive: con l'intenzione di spaventare i più forti (ἐρωμενεστέρους) tra gli uomini, capaci di avere di più (πλέον ἔχειν), affinché non abbiano più di loro, dicono che l'averne di più è brutto e ingiusto, e che questo è il commettere ingiustizia, cercare di avere più degli altri (τὸ πλεονεκτεῖν); dà loro piacere, credo, la possibilità di avere in egual misura pur essendo del tutto inferiori (φαιλότεροι). Esattamente per queste ragioni si dice ingiusto e brutto per legge questo, il cercare di avere di più dei più, e lo chiamano commettere ingiustizia; credo invece che la natura stessa metta in luce che in realtà è giusto che il più valente abbia di più del peggiore e chi ha maggiori capacità di chi ne è più sprovvisto.”³⁶⁵

L'uomo più forte per natura è quello capace di avere di più rispetto alla massa dei deboli: questi ultimi sono qualificati come degli inetti, presi dal risentimento che viene dalla loro incapacità di ottenere ciò che vorrebbero e dal terrore di essere sopraffatti dal più forte. Come sottolinea Bonazzi, è *πλεονεξία* la “parola chiave” del discorso di Callicle,³⁶⁶ composta dai vocaboli *πλέον ἔχειν*. Vegetti definisce l'interpretazione espressa da Callicle (insieme a quelle di Trasimaco e Glaucone nella *Repubblica*) “antropologia della *pleonexia*”: si tratta di una concezione che vede l'umano come mosso nel profondo dal desiderio di prevalere sull'altro, al fine di ottenere per sé quanti più beni possibile; “avere di più”, insomma, a discapito dell'altro, contro la morale egualitaria.³⁶⁷ Questa considerazione, tuttavia, non pretende semplicemente di descrivere uno stato di cose, rilevando come il forte prevalga sul più debole: essa si pone infatti come normativa, sostenendo anche che il fatto che ciò accada corrisponde a *giustizia*. Ma si tratta di una giustizia che non può corrispondere a quella delle leggi umane. Esse sono state emanate dalla massa dei deboli allo scopo di imbrigliare la naturale *πλεονεξία* dei forti, per evitare che questi ultimi la esercitino contro di loro: leggi e convenzioni puniscono chi tenta di avere di

³⁶⁵ *Gorg.*, 483B-D.

³⁶⁶ Bonazzi (2010), 97.

³⁶⁷ Vegetti (2018), 196. A 197 l'autore sottolinea come Platone abbia voluto mostrare come questo tipo di pensiero abbia raggiunto anche la sua stessa cerchia familiare: Glaucone è suo fratello, e Demo figlio di Pirilampo, l'amante di Callicle, è suo fratellastro.

più con gli appellativi di ingiusto e vergognoso, ma sono solo trucchi per domare i più forti per natura. Al lettore contemporaneo balza agli occhi l'assonanza con la "morale degli schiavi" del Nietzsche della *Genealogia della Morale*.³⁶⁸

Com'è ora evidente, la mossa di Callicle cambia le carte in tavola, attaccando la tesi socratica nei suoi fondamenti.³⁶⁹ Callicle prosegue chiamando in causa il mondo animale e poi i rapporti di forza tra le città: tutto dimostra come il forte comandi sul più debole.

"CALLICLE: Del resto, facendo appello a quale giustizia Serse ha condotto l'esercito contro la Grecia, e suo padre contro gli Sciti? E si potrebbero produrre esempi del genere a migliaia. In realtà, credo, questi hanno compiuto tali azioni secondo la natura del giusto, e - per Zeus! - anche secondo la specifica legge della natura (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως), ma non certo secondo quella legge che siamo noi a stabilire: noi plasmiamo gli eccellenti e i più forti tra noi prendendoli fin da bambini, come leoni, e incantandoli e stregandoli li riduciamo a schiavi a forza di dire che bisogna avere tutti in egual misura (τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν), che questo è il bello e il giusto."³⁷⁰

L'uso del termine "leone" riporta alla figura di Achille e ad una nostalgia eroica del passato omerico.³⁷¹ Callicle sceglie due esempi per riconfermare la propria teoria, le spedizioni di Serse e di Dario. È vero, come scrive Gastaldi, che tali esempi vengono scelti come dimostrazioni che chi è più forte, possedendo l'esercito più potente, agisce solo in vista del dominio sul più debole.³⁷² Questa è la legge della natura.³⁷³ Sembra strano tuttavia che Callicle scelga proprio questi esempi: si tratta infatti di

³⁶⁸ Nietzsche (2012), 29, ma si veda in generale la *Prima Dissertazione "Buono e malvagio"*, "buono e cattivo", 13-48. Per una panoramica dei passi dell'opera di Nietzsche in cui riecheggia il discorso di Callicle, si veda Dodds (1959), Appendix 1, 387-391.

³⁶⁹ Irani (2017), 70.

³⁷⁰ *Gorg.*, 483D-484A.

³⁷¹ Vegetti (2002), 90 e Fussi (2006), 209-210.

³⁷² Gastaldi (2000), 91.

³⁷³ Vedi Arieti-Barrus (2007), Appendix A, 173-214: vi è riportata un'antologia di brani dal *Περὶ τοῦ Πελοποννησίου πολέμου* di Tucidide, spesso citato come riportante idee simile a quelle dell'antropologia della *pleonexia*, ad esempio in Vegetti (2003), 86-87. Una critica parziale a questo tipo di accostamento si trova in Irwin (1979), 174-175 come commento al passo 483D.

due spedizioni terminate con una sconfitta.³⁷⁴ Come sostiene giustamente Fussi, sembra che Platone con questa scelta di esempi abbia voluto ostacolare il percorso logico del proprio personaggio; infatti essi provano di certo che tra gli Stati sia in vigore la legge della *πλεονεξία*, ma non dimostrano certo il successo di essa, cioè del desiderio di prevalere sugli altri.³⁷⁵ Tuttavia ciò stupisce meno se si riflette su un punto: i “leoni” di Callicle sono in realtà degli sconfitti, poiché schiavi dei deboli. I signori sono già asserviti. Socrate avrà gioco facile a sfruttare la distinzione tra natura e legge contro lo stesso Callicle facendo leva su questo punto. La *παιδεία*, l’educazione, è l’arma con la quale i deboli “addomesticano” i più forti, abituandoli a false rappresentazioni del giusto e del bello. Scrive Claude Gaudin che la tesi di Callicle è radicale poiché pone la questione di ciò che costituisce i valori, e perché di fatto vuole negare l’opposizione che essa stessa ha posto, riconducendo la legge alla forza, ed eliminando di fatto uno dei due poli dell’antinomia.³⁷⁶

La speranza che Callicle esprime è quella, dunque, che sorga uno spirito abbastanza vigoroso da scrollarsi di dosso le catene imposte dalla legge e dal costume, così che lo schiavo torni a essere padrone: nel far così, egli cita a vantaggio della propria tesi anche alcuni versi di Pindaro sulla figura di Eracle.³⁷⁷ Biral afferma che da questo discorso si comprende come per il giovane ateniese il *νόμος*, rendendo tutti uguali, finisce per rendere tutti pari al peggiore degli uomini, facendo così sfiorire la natura stessa: ciò nasconde un male per tutti, relegando i forti, che sarebbero in grado di raggiungere la felicità piena, alla mediocrità di un’esistenza artefatta, e d’altro canto

³⁷⁴ Vedi Taglia (2014), 133 nota 77: Dario nel 513-512 a.C. aveva marciato contro gli Sciti, uscendone sconfitto e in seguito fu battuto dagli Ateniesi a Maratona nel 490 a.C., mentre Serse era stato sconfitto a Salamina nel 480 a.C. e poi a Platea nel 479 a.C.

³⁷⁵ Fussi (2006), 211. Vedi anche Bonazzi in Bonazzi-Capra (2003), 222-224: Socrate avrebbe potuto rispondere con un’obiezione di tipo “democratico”, ricordando il finale tragico delle spedizioni. Non lo fa, secondo Bonazzi, perché rileva che tirannide e democrazia condividono un problema di base, ovvero l’incapacità di un autentico progetto politico e la dipendenza di chi detiene il potere dal popolo e dai propri desideri.

³⁷⁶ Gaudin (1989), 310-312.

³⁷⁷ Cfr. Dodds (1959), 270-272, Cfr. Gorg., 484B1-C3 per una discussione sul passo di Pindaro riportato da Platone.

tenendo al riparo gli inetti dalla disperazione, senza però condurli mai ad essere felici.³⁷⁸

A questo punto si apre la seconda parte del discorso di Callicle, che prende di mira la vita filosofica e Socrate stesso.

“CALLICLE: Questa infatti è la verità, ma potrai rendertene conto solo se ti rivolgerai verso le occupazioni di maggior valore, lasciando ormai stare la filosofia. In effetti, Socrate, la filosofia è godibile, a condizione che la si intraprenda con misura alla giusta età; qualora invece la si pratichi oltre il dovuto, è rovina per gli uomini. Se infatti, pur essendo nati con ottime doti naturali si continua a praticare la filosofia con l'avanzare dell'età necessariamente si diviene inesperti di tutte quelle cose di cui deve invece essere esperto chi vuole essere in futuro un uomo nobile, buono e ben stimato (καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἄνδρα). Costoro, infatti, divengono inesperti delle leggi, quelle vigenti nelle città, dei discorsi che bisogna utilizzare quando ci si rivolge agli altri uomini nei consigli, in contesti sia privati che pubblici, e ancora dei piaceri e dei desideri che caratterizzano gli uomini: divengono, insomma, del tutto inesperti sui caratteri umani. Così ogniqualvolta approcciano una qualsiasi attività, politica o privata che sia, si rendono ridicoli, proprio come sono ridicoli, credo, i politici ogniqualvolta dal canto loro approccino le vostre occupazioni intellettuali e i vostri discorsi.”³⁷⁹

Alcuni hanno sostenuto che tra le due parti del discorso di Callicle vi sia una spaccatura.³⁸⁰ In effetti, dopo aver disprezzato il νόμος e aver negato che esso abbia alcuna validità che non sia puramente convenzionale, Callicle predica qui l'importanza di conoscere le leggi e gli usi in vigore nelle città, e condanna il ridicolo di cui si ricopre chi dopo la giovinezza si ostini a perseverare nell'indagine filosofica, rendendosi inesperto quanto alle capacità che servono a raggiungere il successo nella vita pubblica. Ma non bisogna dimenticare che in realtà queste esperienze pratiche sono utili, per raggiungere i propri scopi, al politico-retore, il quale utilizza la propria capacità persuasiva per ottenere sempre più beni e potere. Realisticamente, come nota Irani, in un regime democratico come quello della πόλις

³⁷⁸ Biral (2013), 67-68.

³⁷⁹ *Gorg.*, 484C-E.

³⁸⁰ Vedi Fussi (2006), 185: “Il discorso di Callicle risulta palesemente incoerente nel rapporto fra le sue due parti”.

ateniese sono proprio queste le abilità che l'uomo superiore deve sviluppare per raggiungere il successo. La filosofia ha dato a Socrate un tipo inferiore di autorità, la capacità di vincere in dibattiti su temi irrilevanti, ma non l'unica vera autorità che conta. Il retore o politico, quindi, per gratificare la propria *πλεονεξία*, dovrà curarsi di gratificare i desideri dei molti.³⁸¹

Callicle si spinge ancora oltre nel suo attacco: cita i versi di una tragedia di Euripide, l'*Antiope* - di cui oggi restano solo frammenti -, che comprendeva un agone tra due personaggi (Anfione, un musicista, e Zeto, un pastore) che difendevano rispettivamente a) una vita dedicata alle muse; b) una vita attiva.³⁸² Callicle prende le parti di Zeto, e afferma come in giovinezza sia bello dedicarsi alla filosofia, anzi doveroso, ma come infine essa vada abbandonata.

“CALLICLE: Nel caso in cui io veda un giovane ragazzo che fa filosofia io mi rallegro, mi pare che sia qualcosa di adeguato e ritengo quest'uomo libero, mentre uno che non filosofa assolutamente non libero, né mai e in nessun modo all'altezza di alcunché di bello o nobile. Quando però vedo qualcuno che, pur invecchiato, ancora filosofa e non si libera della filosofia, quest'uomo, Socrate, mi pare che già per questo meriti di essere frustato.”³⁸³

La descrizione diventa sempre più violenta: il filosofo merita di ricevere frustate, perché, in modo assolutamente non virile, si nasconde negli angoli delle piazze con dei ragazzini a bisbigliare su argomenti irrilevanti. Subito dopo, però, Callicle afferma di avere intenzioni amichevoli nei confronti di Socrate: il suo consiglio di abbandonare la vita filosofica per quella politica è dettato dall'amicizia che prova nei suoi confronti. La sua scelta infatti lo rende sprovveduto e in balia delle cattive intenzioni altrui: qualora infatti qualcuno lo volesse accusare di qualche crimine, Socrate, pur innocente, non saprebbe come difendersi: in una società in cui le cause discusse in tribunale sono all'ordine del giorno e che abbonda di sicofanti, in effetti non sembra che questo sia un rischio improbabile. Biral mostra come l'atteggiamento

³⁸¹ Irani (2017), 72-75.

³⁸² Per un approfondimento sul ruolo di questa tragedia nel *Gorgia*, rinvio a Tulli (2007), 72-77.

³⁸³ *Gorg.*, 485C-D.

di Callicle nei confronti di Socrate sia in effetti ambivalente: Socrate non fa semplicemente parte della schiera dei deboli: egli ha consacrato la sua vita all'oggetto del suo amore, la filosofia, vive quindi seguendo una passione poderosa, non una vile ricerca di una semplice condizione di eguaglianza. Tuttavia proprio questa passione lo allontana dalla πόλις e lo rende inumano, snaturato.

“Callicle disprezza i piccoli, ignavi politici e scorge in Socrate l'avversario con cui è onorevole battersi e che egli deve vincere in nome del bello, ma contemporaneamente in lui riconosce l'amico che ha bisogno di essere aiutato a liberarsi dall'inganno della filosofia ingigantita fino a diventare la scienza per eccellenza, e aiutato a dirigere le sue indubbie qualità nella giusta direzione.”³⁸⁴

Socrate si dimostra entusiasta del suo nuovo interlocutore, e, come si è già visto, lo paragona ad una pietra con la quale testare la qualità della propria anima, come si fa con l'oro. Egli possiede il sapere, la franchezza e l'amicizia che rendono possibile un sincero dialogo.

Tuttavia, si è accennato poco sopra al fatto che non è difficile per Socrate dimostrare che l'opposizione φύσις-νόμος così come viene elaborata da Callicle è retoricamente forte, ma teoreticamente debole. Innanzitutto, Socrate domanda se con “il migliore” (τὸ βέλτιον), “il superiore” (τὸ κρείττον) e “il più forte” (τὸ ἰσχυρότερον) Callicle intenda la stessa cosa. Callicle insiste nel dire che siano la stessa cosa. Tuttavia, ciò conduce ad una semplice constatazione: i “leoni” che Callicle vedeva come coloro che la maggior forza legittimava ad avere il potere, sono stati già domati dalla massa dei più deboli, che però unendosi sono divenuti più forti. Ma, essendo più forti, essi hanno diritto a governare per natura, e non solo per convenzione. Dunque, unire il potere e la forza porta a questa concezione inaccettabile per Callicle, che deve quindi ritrattare la propria definizione di chi sia l'uomo migliore. Tuttavia, come sottolinea Kahn, era proprio l'ambiguità tra “migliore” e “più forte” a permettere il riferimento al mondo animale: quando Callicle è costretto a rinunciarvi,

³⁸⁴ Biral (2013), 69.

il discorso perde la possibilità di appellarsi alla natura o alla *Realpolitik* per trarne la propria forza.³⁸⁵

Dunque Callicle deve ora ripiegare, non senza irritazione, e ridefinire il migliore come il più intelligente (φρονιμώτερον) (489A). Socrate non ribatte direttamente (in effetti lui stesso ritiene che sia chi è più saggio ed esperto a dover governare)³⁸⁶, ma ridicolizza la posizione del suo interlocutore, domandando che tipo di beni l'uomo migliore debba avere in più rispetto agli altri: forse cibo? Bevande? Calzature o abiti? Callicle è spazientito.

“CALLICLE: Ma io lo dico fin da prima! In primo luogo, con superiori non intendo ciabattini né cuochi, bensì quelli che siano più intelligenti nella gestione della città, nel modo in cui la si amministri bene; e non intendo solo intelligenti, ma anche coraggiosi, capaci di finalizzare ciò che pensano, che non sono indeboliti da una certa mollezza dell'anima.”³⁸⁷

Insomma Callicle ha in mente un uomo valente, che non solo è più intelligente ed esperto, ma è capace di successo, secondo l'ideale greco della virtù come eccellenza. Sono costoro quelli adatti al comando. Ma Socrate, con uno scarto, chiede se questo dominio vada esercitato solo sugli altri o anche su se stessi. Ovvero: l'uomo eccellente deve anche saper dominare i suoi desideri e i piaceri o deve invece perseguirli indiscriminatamente?

“CALLICLE: Vedi, come potrebbe essere felice un uomo che sia schiavo di qualsiasi cosa? Al contrario, questo è il bello e il giusto secondo natura, e te lo dico ora esprimendomi in tutta libertà: per vivere nel modo corretto si dovranno lasciare liberi i propri desideri, in modo che siano quanto più grandi possibile, senza frenarli, e quando siano ormai divenuti quanto più grandi possibile essere in grado di mettersi al loro servizio con coraggio e intelligenza, e soddisfare tutto ciò di cui si abbia di volta in volta il desiderio. Ma questo, credo, è impossibile ai più [...]”³⁸⁸

³⁸⁵ Kahn (1983), 99.

³⁸⁶ *Ivi*, 100.

³⁸⁷ *Gorg.*, 491A-B.

³⁸⁸ *Gorg.*, 491E-492A.

Callicle si fa dunque portatore di un edonismo sfrenato, ma anche qui Socrate non faticherà molto a costringerlo a ritrattare. Inizialmente tenta di convincerlo con un mito che ha udito da un certo sapiente italico: il corpo viene paragonato ad una tomba, e si può dire che i vivi siano già morti. L'anima è come un vaso, che nell'aldilà bisognerà riempire: ma i "non iniziati", che rappresentano l'anima intemperante, riempiranno il vaso forato con un altro recipiente altrettanto forato. Non riuscendo a persuadere Callicle con la prima immagine, Socrate tenta con una seconda, analoga: paragona le anime del temperante e dello sfrenato a dei vasi, colmi di liquidi preziosi e difficili da procurarsi. Ma il temperante, i cui vasi sono integri, una volta faticato per riempirli non dovrà più soffrire; lo sfrenato, invece, avrà i vasi danneggiati, che causeranno una perdita continua e una sofferenza perenne.³⁸⁹ Nonostante la bellezza delle immagini socratiche, Callicle non si lascia sedurre dalla descrizione di una vita ascetica, che a suo parere è la vita di una pietra.³⁹⁰ Sarà invece la *vergogna*, di cui si è detto nel capitolo precedente, ad avere effetto su di lui: la ricerca indiscriminata del piacere che egli difende è condotta da Socrate alle estreme conseguenze. Se la felicità consiste nel perseguire con successo la soddisfazione di ogni desiderio, si può dire che parte integrante di questa vita felice sia, ad esempio, il mangiare quando si ha fame o il bere quando si ha sete; quindi è da considerarsi felice chi, essendo malato di scabbia e desiderando soprattutto grattarsi, possa farlo. Oppure che renda felice la vita del cinedo, l'omosessuale passivo, il quale, ricordano sia Kahn che Tarnopolsky, perdeva per questa sua condizione anche i diritti civili e la possibilità di intraprendere la carriera politica (fondamentale per la concezione della felicità esposta da Callicle).³⁹¹ Callicle non può che sbottare contro il cattivo gusto di Socrate nel portare il discorso a tale livello. Tuttavia qui Socrate ha semplicemente utilizzato le proprie strategie per portare alla luce una contraddizione che già c'era:

³⁸⁹ *Gorg.*, 492E-494A.

³⁹⁰ Tarnopolsky (2010), 80-81.

³⁹¹ Kahn (1983), 106-107 e Tarnopolsky (2010), 81.

non l'ha creata lui stesso.³⁹² Il pensiero di Callicle è incoerente (e infatti verrà da quest'ultimo successivamente abbandonato) perché è irriflessivo, e questa impulsività è parte del modo di vivere che Callicle ammira.³⁹³ Così il giovane è costretto a rendersi conto che i suoi ideali finiscono per cozzare l'uno con l'altro: la sfrenata ricerca del piacere e la propria indole aristocratica non possono convivere. Al rimprovero di Callicle sul fatto di condurre i discorsi a tale livello di approfondimento, Socrate risponde:

“SOCRATE: Sono io a condurli qui, nobile uomo, o forse colui che afferma in tutta tranquillità che chi gode, è felice, e non distingue quali piaceri siano buoni e quali cattivi? Avanti, dimmi ancora una volta se affermi che piacere e bene sono la stessa cosa, oppure c'è qualche piacere che non sia un bene.”³⁹⁴

Callicle in un primo momento cerca di mantenere la propria tesi nonostante le conseguenze vergognose che ne derivano, ma afferma di mantenerla per non contraddirsi: è evidente che l'esempio di Socrate l'ha già scossa, ma in questo momento prevale ancora nel giovane il desiderio di non essere sconfitto dialetticamente. Socrate allora evoca un secondo argomento, che si divide in due parti, contro l'identificazione di bene e piacere. Il punto di partenza è dato da una distinzione già ammessa da Callicle:

“SOCRATE: Forza, teniamo bene a mente tutto questo: Callicle del demo di Acarne ha dichiarato che piacere e bene sono la stessa cosa, mentre conoscenza e coraggio sono diversi sia tra di loro sia rispetto al bene.”³⁹⁵

Per quanto riguarda la prima fase dell'argomento, Socrate porta Callicle ad ammettere che un male e un bene (ad esempio un'oftalmia e la salute degli occhi) non possono convivere nel medesimo soggetto: quando l'uno cessa, si ha l'altro. In seguito però si osserva che un dolore (come ad esempio la fame o la sete) può convivere con il piacere che dall'estinzione di questo dolore si ricava (come il

³⁹² Candiotta (2014), 204.

³⁹³ Irani (2017), 89-90.

³⁹⁴ *Gorg.*, 494A-495B.

³⁹⁵ *Gorg.*, 495D.

piacere del mangiare o del bere); i due quindi cessano insieme. Ma avendo caratteristiche opposte, bene e male e piacere e dolore non possono essere identificati.³⁹⁶

La confutazione operata da Socrate nei confronti di Callicle giunge al termine con un'ultima argomentazione. Ciò che rende un uomo buono è la presenza dei beni, e ciò che lo rende cattivo è la presenza di mali. Ma gli uomini buoni sono anche, a detta di Callicle, i più intelligenti e coraggiosi. Tuttavia, viene rilevato che gli sciocchi e i vigliacchi godono tanto quanto - e talvolta di più (come nel caso di un vigliacco che assista alla ritirata dei nemici in guerra) - degli intelligenti e coraggiosi. Ma se piacere e bene sono la stessa cosa, e chi gode è buono perché in lui sono presenti dei beni e chi soffre è cattivo poiché in lui sono presenti dei mali, allora i cattivi sono buoni tanto quanto i buoni stessi.³⁹⁷

A questo punto Callicle è costretto a ritrattare il proprio edonismo, ammettendo la differenza tra piaceri buoni e cattivi.

Dunque lo stile di vita che Callicle difendeva si è rivelato inconsistente. In primo luogo, l'opposizione φύσις-νόμος è stata velocemente derubricata quale prova dell'argomentazione.³⁹⁸ La *πλεονεξία*, lo stile di vita che si imponeva con forza come legge specifica della natura, tradotta in uno sfrenato edonismo, si è rivelata anch'essa

³⁹⁶ Cfr. Kahn (1983), 107: "1. Good (faring well, happiness) and its opposites are not found simultaneously in the same subject, and do not cease together. 2. Pleasure and its opposites (pain) are found simultaneously in the same subject, and cease together [...]. 3. Therefore, pleasure is not the good."

³⁹⁷ Gorg., 497D-499B. Cfr. anche qui Kahn (1983), 110 per uno schema dell'argomento.

³⁹⁸ Cfr. Bonazzi (2010), 97-98: ciò che rende teoreticamente debole la tesi di Callicle è la confusione tra aspetto descrittivo e normativo; dire come sono le cose è differente rispetto a dire come dovrebbero essere.

insostenibile per Callicle medesimo.³⁹⁹ Si osservi, tra l'altro, come anche questa confutazione, come le altre, sia *ad hominem*: sono le due opposte visioni che Callicle sosteneva, l'edonismo sfrenato e l'orgoglio aristocratico, a causare l'incoerenza che lo caratterizza.

È a questo punto del discorso che Socrate ritorna sull'argomento della retorica, ribadendo come i discorsi finora sostenuti servano a decidere quale stile di vita si debba adottare: quello socratico della filosofia o quello della retorica e della politica.⁴⁰⁰ Riprendendo le fila del discorso sulla retorica, Socrate, si è visto nel primo capitolo, ammette la possibilità che vi sia un tipo di retorica buona, che mira all'ottimo e al miglioramento dei cittadini. Tuttavia nega che gli uomini esemplari citati da Callicle, ovvero Temistocle, Cimone, Milziade, e Pericle, possano davvero essere riconosciuti come buoni retori o buoni politici.⁴⁰¹ Alla fine Socrate dirà a Callicle di essere lui stesso, Socrate, l'unico vero politico: ciò a dimostrazione che il "modo di vivere filosofico" non nega affatto il coinvolgimento politico: piuttosto impone di ripensarne totalmente il significato.⁴⁰² I retori e i politici come Callicle hanno a cuore la politica solo come un mezzo per esercitare il proprio dominio sugli altri a proprio vantaggio, mentre secondo Socrate l'obiettivo del buon politico è il

³⁹⁹ *Gorg.*, 507E-508A. Più avanti, Socrate ribadirà anche l'impossibilità per l'intemperante di partecipare alla vita in comunità, di fatto allontanandolo dalla vita politica: tale uomo non può essere caro né agli uomini né agli dei, ed è incapace di amicizia, dal momento che quest'ultima non esiste senza condivisione. Secondo Socrate, la condivisione, con l'amicizia, la regolarità, la temperanza e la giustizia sono le forze che tengono insieme tutto l'universo, che per questo viene chiamato κόσμος, universo ordinato. L'ordine dell'anima si inserisce quindi in un ordine più ampio che comprende la totalità delle cose. Cfr. Dodds (1959), 336-337, in riferimento a questo punto e ai rapporti con la concezione pitagorica. Sullo stesso tema cfr. Marchand-Ponchon (2016), 90-94. Da notare che anche Socrate fa appello ad una legge che pertiene all'ambito della natura e non alle convenzioni: sarebbe sbagliato dunque vedere in Socrate un mero difensore del νόμος contro Callicle, difensore della φύσις.

⁴⁰⁰ *Gorg.*, 500B-D.

⁴⁰¹ Vedi il passo 519A, in cui Socrate profetizza che il popolo ateniese finirà per prendersela con Callicle e con Alcibiade, quando invece essi sono probabilmente solo concause dei mali della città, i quali invece sono attribuibili alle generazioni precedenti di politici, come i modelli a cui Callicle fa riferimento.

⁴⁰² Cfr. Stauffer (2006), 161: "[...] when he [Socrates] puts to Callicles the question that leads the conversation back to the question of his own life, the crucial issue is no longer posed as a contrast between the private philosophic life and the political life, but rather as one between two versions of the political life" Vedi *Gorg.*, 521A-522A.

miglioramento della città e dei suoi cittadini.⁴⁰³ A tal proposito, un'altra frattura resta sempre aperta, e si è notata fin dal primo capitolo: il politico o il retore sono intimamente lacerati tra il desiderio di potere, di dominio sull'altro, e la necessità, per ottenere questo risultato, di adulare chi detiene il potere, sia esso il popolo o il tiranno. Ottenere posizioni di potere nella città è infatti il modo migliore per farsi scudo dall'ingiustizia altrui; per farlo però bisogna plasmare se stessi in modo da essere il più possibile simili al potere, in modo da "essergli caro".⁴⁰⁴ E la retorica dona, secondo Socrate, il potere di farsi volontariamente schiavi.⁴⁰⁵

Vegetti sostiene che il modo di vivere che Callicle rappresenta risulta inconfutabile almeno in un senso: egli rifiuta infatti di accettare il confronto dialettico con Socrate. Questi, dunque, ha solamente due possibilità: o ricorrere all'uso della forza (il che riconfermerebbe l'antropologia della *pleonexia*) oppure al monologo, come poi di fatto accade.⁴⁰⁶ Tuttavia, benché Callicle non ne sia convinto, non si può dire che il suo pensiero esca totalmente integro dal confronto con Socrate. È vero che da questo momento in poi Socrate riceve sempre meno risposte dal suo interlocutore, ma benché Callicle non lo ammetta, sembra improbabile che non si ritenga confutato, almeno in parte: certo è che, come Alcibiade, non riesce a cogliere la possibilità autentica che la confutazione subita gli apre verso un cambiamento radicale di vita.

Che Callicle non riesca ad accogliere pienamente la proposta socratica risulta evidente dalle ultime sue battute. Esse si concentrano soprattutto sulla necessità di

⁴⁰³ Cfr. ad esempio *Gorg.*, 513E-514A: "SOCRATE: Ebbene, non dobbiamo impegnarci in questo modo nel prenderci cura della città e dei suoi cittadini, cioè rendendo i cittadini stessi il più possibile migliori? In effetti - come abbiamo scoperto nei discorsi precedenti - nessun altro pubblico servizio procura alcun vantaggio senza di questo, se non è buono e nobile il pensiero di chi ha intenzione di acquisire molte ricchezze, il comando politico o qualsiasi altro potere."

⁴⁰⁴ Vedi i passi 510A-E, 512B-C.

⁴⁰⁵ Cfr. Jaeger (1954), 253-254: È Callicle, che difende una "morale dei signori", il vero debole che si piega al volere altrui. A questo punto si deve scegliere se stare dalla parte di Callicle, l'adulatore, o di Socrate, il lottatore. Il filosofo è l'educatore della città, che forma i cittadini alla *καλοκάγαθία*.

⁴⁰⁶ Vegetti (2018), 199.

difendersi dagli altri e sulla cattiva condizione in cui si trovano persone come Socrate, incapaci di difendersi dall'ingiustizia altrui perché inesperti di retorica e di vita politica.⁴⁰⁷ Socrate però fa ironicamente presente a Callicle quanto la sua preoccupazione per la salvaguardia della propria vita risulti, un'altra volta, contraria al suo ideale aristocratico: un vero uomo non deve essere troppo attaccato alla vita, ma curarsi piuttosto di come questa vita vada vissuta.⁴⁰⁸

La concezione che Callicle ha della città è dunque direttamente collegata al suo modello di vita: dato che ognuno mira soltanto al proprio interesse e al soddisfacimento dei propri desideri, la città si trasforma in un campo di battaglia. La *στάσις*, guerra civile permanente, diventa il contesto della vita della πόλις.⁴⁰⁹ Chi non dispone delle armi necessarie a primeggiare nel conflitto, si trova nella condizione più miserabile, ed è appunto questo il caso di Socrate.

“CALLICLE: Ebbene, Socrate, ti pare che nella città un uomo in un simile stato e incapace di soccorrere se stesso goda di una bella condizione?

SOCRATE: Sì, Callicle, se gli appartiene quell'unica cosa che tu stesso gli ha più volte accordato: se, dico, può contare su questo soccorso per se stesso, il non aver mai né compiuto né detto nulla di ingiusto nei confronti né degli uomini né degli dèi. In effetti, ci siamo più volte trovati d'accordo che questo è il più potente soccorso che uno possa portare a se stesso. Se dunque qualcuno mi confutasse dimostrando che con esso sono incapace di soccorrere me stesso o qualcun altro, proverei certo vergogna a vedermi confutato davanti a molti, a pochi o anche in una conversazione a due, e mi irriterei se dovessi morire per questa incapacità. Se invece giungessi alla morte perché non possiedo una retorica adulatoria, so bene che mi vedresti sopportarla con serenità. Chi non è assolutamente privo di ragione e coraggio, infatti, non teme il morire di per sé; teme invece il commettere ingiustizia: che l'anima giunga nell'Ade satura di molte ingiustizie

⁴⁰⁷ Voegelin si spinge ad ammettere che la condotta di Callicle e la sua aderenza ad una politica ingiusta siano concause della morte di Socrate e che di fronte a questo discorso, Callicle sia portato a realizzare di essere un assassino che sta di fronte alla propria vittima. Voegelin (1949), 490-491.

⁴⁰⁸ *Gorg.*, 512D-E.

⁴⁰⁹ Vedi Arends (2007), 53-54.

compiute è il male peggiore di tutti. Ma, se lo desideri, voglio esporti con un discorso (λόγος) che le cose stanno così.”⁴¹⁰

Socrate a questo punto decide di proporre a Callicle un racconto, che si configura come un mito escatologico sul destino delle anime dopo la morte. Socrate sostiene che Callicle potrebbe ritenere questo discorso un μῦθος, dunque un racconto fantastico, ma Socrate lo considera un λόγος, un discorso, quindi, che gode di un’ autorità diversa rispetto ad una semplice fiaba.⁴¹¹ Annas ricorda come al tempo di Platone μῦθος indicasse ormai un racconto, opposto all’ argomentazione, e che Platone preferisse sicuramente quest’ ultima; tuttavia ignorare semplicemente il mito priva di una prospettiva di per sé avvincente.⁴¹²

Il mito in sé è molto semplice: una legge divina decreta eternamente che le anime di coloro che muoiono dopo aver trascorso un’ esistenza nella giustizia vengano accolte nelle Isole dei Beati; quelle di coloro che in vita si sono dimostrati ingiusti, invece, nel Tartaro. Nel periodo del regno di Crono, i giudici incaricati di decidere a quale destinazione assegnare le anime erano vivi, e vivi anche i giudicati. Questi ultimi conoscevano il giorno della loro morte in anticipo e vi si presentavano indossando tutti i simboli del loro prestigio sociale e conducendo con sé molti falsi testimoni. Così i giudizi spesso erano errati. Passando al regno di Zeus, il sistema di giudizio precedente, considerato inadeguato, venne modificato. I tre giudici prescelti, uno per ogni zona della terra (Radamanto per l’ Asia, Eaco per l’ Europa e Minosse come giudice incaricato di dirimere i casi più complessi) iniziarono a giudicare, da morti, le anime di coloro che erano già morti. Le anime dei giudici e dei giudicati, i quali per opera di Prometeo furono private della prescienza del giorno della morte, da quel

⁴¹⁰ *Gorg.*, 522C-E.

⁴¹¹ Sul rifiuto di Socrate di considerare il racconto un μῦθος vedi Irwin (1979), 242. Sull’ ambivalente rapporto di Platone con il mito cfr. Ferrari (2018), 131-133; Erler (2008), 45-46, nega recisamente che si possa dire che il mito abbia la funzione di esprimere un contenuto ineffabile di verità: si tratterebbe semplicemente di un diverso modello espositivo di contenuti che vengono raggiunti tramite il dialogo. All’ opposto Vellejo (2007), 138-143, sostiene che il μῦθος occorre a sostenere il λόγος in argomenti di cui per definizione non si può dare un’ argomentazione razionale, come la descrizione dell’ aldilà.

⁴¹² Annas (1982), 121.

momento vennero giudicate nude, prive di orpelli e simboli di potere, e senza testimoni.⁴¹³ L'anima si presenta come un'immagine del corpo: e come il cadavere del corpo, dopo la morte, riporta a lungo i segni delle ferite che ha subito, così l'anima, separandosi dal corpo, riporta i segni che testimoniano il modo in cui ha condotto la propria vita. Dunque, per quanto riguarda ad esempio le anime dell'Asia, Radamanto le incontra e le osserva: non sa chi siano, ogni segno dello status sociale è scomparso, ma dallo stato dell'anima comprende subito il tenore della vita che ha trascorso. Le ingiustizie vi lasciano infatti dei marchi impressi, come le ferite del corpo. L'occhio del giudice quindi è paragonabile a quello del medico, che dai sintomi può intuire la malattia che si nasconde nel corpo. Le anime che vengono inviate all'Ade subiscono una punizione: quelle curabili, a proprio beneficio in vista di un miglioramento; quelle incurabili, come esempio per gli altri.⁴¹⁴ I potenti, in genere, si ritrovano con le anime più danneggiate: dagli uomini di potere emergono infatti i più malvagi.⁴¹⁵

La forma del mito è legata, in quanto espressione di *μακρολογία*, decisamente più all'ambito della retorica che a quello del dialogo.⁴¹⁶ Tuttavia Socrate qui è pressoché costretto a utilizzare questa forma, dal momento che Callicle si è dimostrato sempre meno coinvolto nella discussione e ormai si rifiuta di rispondere. Un problema che concerne l'esposizione mitica sta nel fatto che viene generalmente considerata come l'esatto opposto del *λόγος*, il quale si fonda su di un'argomentazione razionale.⁴¹⁷ Per di più può sembrare ancora più problematico il fatto che Socrate decida di esprimersi tramite questa forma proprio nel *Gorgia*, il dialogo dove la retorica e la sua azione

⁴¹³ *Gorg.*, 523A-524A.

⁴¹⁴ *Gorg.*, 524B-C.

⁴¹⁵ *Gorg.*, 525D-526A.

⁴¹⁶ Viene infatti scelto da Protagora per esprimere la propria teoria in modo più elegante e piacevole rispetto alla semplice argomentazione. Vedi *Protag.*, 320C.

⁴¹⁷ Marchand-Ponchon (2016), 95: Il mito si distingue dal *λόγος* per la presenza di elementi mitologici e personaggi leggendari e per il fatto che riguarda una logica irrazionale.

irrazionale vengono opposte alla filosofia e al metodo socratico.⁴¹⁸ Tuttavia in questo lavoro si è notato fin dall'inizio come l'ἔλεγχος comprenda molto spesso tecniche retoriche, le quali fanno leva sul lato irrazionale. Da questo punto di vista, non vi è dunque contraddizione nell'utilizzo di questa strategia espositiva.⁴¹⁹

Il mito in questione ha ricevuto diverse interpretazioni. Julia Annas argomenta che il mito a chiusura del *Gorgia* è uno dei più semplici utilizzati da Platone: esso presenta un tribunale dell'aldilà che correggerà gli errori dei tribunali terreni; un ribaltamento, cioè, dell'immagine del Socrate sprovveduto di fronte ai suoi accusatori. Punto centrale è che questo è anche l'unico caso, nei miti escatologici di Platone, in cui il giudizio avviene una volta per tutte. Nel sottolineare ciò la studiosa si discosta esplicitamente dall'opinione espressa da Dodds, secondo il quale la punizione delle anime avrebbe implicato una credenza inespressa nella reincarnazione.⁴²⁰ Il senso del mito sta tutto nell'ostentare (immotivatamente, secondo l'opinione di Annas) un certo ottimismo, per cui alla fine la vita del giusto verrà comunque premiata. Questo vale sia che si intenda il mito in senso proprio come un racconto di ciò che accadrà nella vita futura, sia che lo si intenda in modo "de-mitologizzato": cioè alludente all'anima deformata dell'ingiusto, punito così già nel presente.⁴²¹

Molto interessante è un'interpretazione come quella di Alessandra Fussi: il mito esprime in modo diverso i due atteggiamenti che retorica e filosofia mantengono nei confronti della verità e, quindi, della vita. Presi da un desiderio di controllare ciò che non è controllabile, gli uomini dell'età di Crono erano preda della δόξα e dell'apparenza: cercavano testimoni e si nascondevano dietro mille orpelli per non

⁴¹⁸ In *Resp.*, 362D-366B, Adimanto si opporrà ad una spiegazione mitica, ritenuta insufficiente come veicolo di persuasione alla giustizia, poiché i poeti mostrano che gli dei si lasciano convincere da manifestazioni insincere di giustizia.

⁴¹⁹ Vedi Brickhouse-Smith (2007), 136-137: Socrate può benissimo ricorrere al mito, dato che qui sta facendo appello alla paura che i suoi interlocutori hanno dimostrato di avere del dolore causato dalla punizione. Riuscire a fare in modo che essi temano le cose giuste significa migliorarli e fa parte, quindi, della sua missione.

⁴²⁰ Dodds (1959), 375 e 380-381.

⁴²¹ Annas (1982), 122-125.

mostrarsi alla verità: proprio come fanno i retori. La condizione dell'anima nuda è invece paragonabile per certi versi a quella del non sapere socratico, con la sua apertura all'ignoto, senza tentativi di nascondere la propria fallibilità rispetto al vero.⁴²² In maniera diversa, anche Marchand e Ponchon ritengono che il mito vada visto come un contrasto tra la confutazione retorica e l'ἔλεγχος socratico: nella rappresentazione del giudizio nell'età di Crono si potrebbe vedere una critica al sistema giudiziario ateniese, e nel nuovo tipo di giudizio che si instaura dopo l'avvento di Zeus è rintracciabile l'ἔλεγχος, con il suo rapporto singolare tra i due interlocutori.⁴²³ Trovo plausibile che Socrate mostri con il suo racconto a Callicle la differenza di valore dei diversi tipi di giudizio, emersa già nelle conversazioni con Gorgia e con Polo: il mito, per sua stessa natura, si presterebbe a più letture diverse e potrebbe condurre a diversi risultati. Trovo molto condivisibile un'intuizione di Jaeger a tal proposito: il racconto finale ha la funzione di "conclusione e sintesi": si tratta di trasportare per immagini ciò che il ragionamento ha già delineato. Il mito deve cooperare con il λόγος, e far rivivere nell'emotività ciò che il λόγος aveva esplicitato. La forza simbolica e poetica del mito sintetizza il messaggio socratico anche quando il ricordo degli argomenti logici si è spento.⁴²⁴

Queste interpretazioni hanno a mio avviso il merito di concentrare l'attenzione sulla questione fondamentale del dialogo, ovvero sul confronto tra i due diversi modelli di vita. Al termine del racconto mitico infatti Socrate esorta Callicle a dedicarsi in prima persona all'indagine filosofica, come unico modo per ottenere la felicità e una vita buona. Da non dimenticare è il fatto che Callicle stesso è legato all'idea che sia importante scoprire il modo corretto di condurre la propria vita e che sia questo a

⁴²² Fussi (2006), 87-99.

⁴²³ Marchand-Ponchon (2016), 99-100. Anche Tarnopolsky (2010), 120-131 esprime una visione di questo tipo, sostenendo che il giudizio delle anime rappresenti allegoricamente l'ἔλεγχος socratico.

⁴²⁴ Jaeger (1954), 259.

consentire la felicità.⁴²⁵ I modelli proposti si sono rivelati però totalmente inconciliabili. Per avvicinare Callicle, Socrate tenta un ultimo sforzo e adotta la strategia del racconto mitico per esortarlo a cambiare vita:⁴²⁶ ciò mette in luce la cura che Socrate continua ad avere per il proprio interlocutore fino alla fine, nonostante l'opposizione appaia più accesa e la posizione più distante. Sarebbe ingenuo però pensare che Callicle possa farsi spaventare da una promessa di premi e punizioni in un'altra vita. Ciò che invece sembra più probabile è che Socrate ritenesse il suo interlocutore abbastanza acuto da intuire una verità più profonda in un apparente *divertissement* retorico, che rispetto all'ἔλεγχος ha il pregio di coinvolgere meno in prima persona colui che lo subisce ed evitare che costui si senta attaccato direttamente. In questo modo Socrate ha l'opportunità di ripercorrere, in maniera più distesa, i risultati di quanto è stato detto fino a quel momento, riproponendoli in modo retoricamente affascinante, e raggiungere l'animo dei partecipanti alla conversazione e del pubblico, sempre presente.

V.2 Conclusioni: la scelta del modo di vivere come chiave interpretativa del *Gorgia*

L'opposizione tra due modelli di vita alternativi sta sullo sfondo fin dall'inizio del dialogo.

Gorgia si propone come retore e come insegnante di retorica, ed è soprattutto in questa seconda veste che Socrate ne discute l'operato. Infatti nello sviluppo del dialogo si comprende come Gorgia e Socrate si configurino come i sostenitori di due modelli opposti di insegnamento: ciò significa che, in fondo, i due hanno visioni opposte a proposito di cosa significhi essere un uomo buono: quest'ultimo da intendersi anche e soprattutto come "ben riuscito", "ben coltivato". Le due forme di insegnamento, insomma, si qualificano in modo diverso poiché diverso è l'ideale di

⁴²⁵ Egli stesso afferma che "per vivere in modo corretto" (τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον) bisogna lasciar liberi i propri desideri. *Gorg.*, 491E.

⁴²⁶ Candiotta (2012), 200.

uomo a cui esse tendono. Passaggio chiave per comprendere cosa Gorgia ritenga essenziale per l'uomo eccellente è la sua definizione di retorica: essa è al contempo causa del sommo bene per l'uomo e abilità competitiva. Il sommo bene dunque va raggiunto a discapito del prossimo: è qualcosa che si può raggiungere solo opponendosi agli altri e vincendoli. La libertà che la retorica propone è quella che si ottiene quando l'avversario è stato annientato, e l'arma che permette questo annientamento è quella della *persuasione*: poco importa che la persuasione riguardi un contenuto di verità. Il retore, per lo più ignorante rispetto ai contenuti di cui si occupa, non mira ad insegnare nulla, ma a ottenere quel consenso che genera potere: per fare ciò si rivolge alle masse, costituite da inesperti pronti proprio per questo a credere a qualunque cosa si adatti ai propri gusti.

Socrate critica questa concezione negando a tale tipo di pratica lo stato di τέχνη, la quale mira al bene del proprio oggetto ed è legata quindi ad una vera conoscenza. Di più: Socrate arriva a negare che quella del retore sia una vera libertà. Divisa tra la volontà di favorire se stesso e la necessità di ottenere il consenso altrui, la libertà del retore è una pura illusione.

A questo sistema educativo Socrate oppone la propria concezione di dialogo: una cooperazione, tra pochi partecipanti, nella ricerca della verità; la ricerca, però, deve essere mossa da autentico desiderio di conoscenza e non dalla volontà di prevalere sull'altro. Per questo la figura dell'ἔλεγχος assume radicale importanza: la confutazione, che potrebbe essere vista come l'arma più importante di asservimento dell'altro, in Socrate diventa forma di purificazione e liberazione dell'interlocutore dalle false credenze, in vista di un vero sapere. A tal fine si è mostrato come anche per Socrate un utilizzo di strategie retoriche, e dunque un appello alla parte emotiva dell'interlocutore, sia fondamentale. Nel corso del dialogo, Socrate ammette la possibilità di una vera retorica, il cui fine, però, sia l'ottimo e il miglioramento dei concittadini. Dato questo utilizzo che Socrate fa di espedienti retorici, si è ipotizzato che la vera retorica sia proprio quella esemplificata dal dialogo socratico: tutto ciò ha per di più una serie di risvolti fortemente politici e si è mostrato come Socrate,

nell'affermare di essere l'unico vero politico, abbia implicitamente assimilato la filosofia alla vera politica come aveva fatto con retorica e cattiva politica. Si può ritenere a questo punto che anche l'opera stessa di Platone rientri appieno nella definizione della vera retorica: pure essa infatti ripropone il modello corretto di indagine e ottiene sul lettore, in modo indiretto, l'analogo effetto di purificazione e avvio alla ricerca filosofica.

Le analisi dei capitoli successivi sono state tutte funzionali a indagare in modo analitico le differenze tra i due modelli di discorso, nella convinzione che rispondessero a diverse concezioni della vita e, in particolare, a come questa debba essere vissuta.

La considerazione della difficoltà di raggiungere un sapere stabile, che accomuna il Gorgia del *Trattato sul Non Essere* e Platone, conduce tuttavia a due opposte attitudini nei confronti della verità. Mentre il sofista vi rinviene la giustificazione della propria potenza e vede nei limiti del linguaggio la possibilità di un uso spregiudicato della parola, il filosofo ne trae il bisogno di proseguire sempre nella ricerca, consapevole dei limiti del sapere umano: essa viene a qualificarsi come un accordo, sempre perfettibile, tra due esseri umani, i quali sono chiamati a rendere conto, in primo luogo, di sé e della propria esistenza. La verità obbliga chi la ricerca a mettersi in gioco in prima persona: l'ἔλεγχος non si cura della testimonianza di molti, ma solo della sincerità di chi è coinvolto nell'indagine, e la persuasione che se ne ricava non ha nulla a che vedere con quella, violenta, dei tribunali.

Il dato esistenziale emerge anche nelle confutazioni degli interlocutori. Si è mostrato come un'analisi puramente logica degli argomenti non possa esaurirne la portata: essi infatti mirano a confutare un modo di vivere errato e non una semplice sequenza di proposizioni. Le emozioni, in realtà, giocano un ruolo importante quanto quello della logica: il sapere della filosofia è stato appunto qualificato come un sapere che causa la conversione della persona nella sua interezza, il cambiamento del suo sguardo sul mondo. Hadot in particolare ha sottolineato che il ruolo del filosofo è quello di

condurre l'interlocutore a “«realizzare», nel senso più forte del termine, quale sia il vero bene”.⁴²⁷

Strettamente collegato a quest'ultimo tema è quello della strategia emotiva che si esplica nel *Gorgia* in particolare attraverso il meccanismo della *vergogna*: si è anche osservato che alla retorica e alla filosofia competono tipi di vergogna differenti. Il retore proverà vergogna solo quando gli sembrerà di esporsi alla disapprovazione del pubblico; Socrate invece provoca nei suoi interlocutori un diverso tipo di vergogna, ovvero quella di chi riconosce di aver vissuto fino a quel momento secondo progetti di vita contraddittori, secondo condotte di vita inadeguate. La vergogna diventa allora lo strumento principale della purificazione, la quale, dunque, non è solo logica, ma insieme emotiva.

Infine, si è visto a quale modello di vita conduca la retorica così come concepita inizialmente da Gorgia. Più spregiudicato degli interlocutori precedenti, Callicle impersona il politico democratico che la retorica rende abile nell'esercitare il suo ideale di *πλεονεξία*.

Socrate sconfigge dialetticamente tutti i suoi interlocutori. Tuttavia, rimane evidente come essi non si lascino del tutto persuadere: ciò a dimostrazione del fatto che un'errata educazione e un modo di vivere sbagliato hanno avuto e hanno una pesantissima influenza, difficile da estirpare. Solo una rinnovata concezione dell'educazione e la scoperta di un modo di vita incentrato sulla giustizia saranno in grado, secondo Platone, di garantire una vita armonica e una felicità autentica.

La presentazione della figura di Socrate e della sua integrità morale, in particolare di fronte allo spettro del processo e della condanna a morte, spesso evocati, servono a fornire il possibile modello di una vita diversa, illuminata dalla verità e dalla giustizia, un modello in grado di dare origine a un'autentica comunità politica. In questo senso, le parole di Alessandro Biral, il quale si interroga sul perché Socrate vada considerato il vero politico, si sposano perfettamente con quanto detto finora:

“Non è nel dialogo che si mette alla prova il saper governare se stessi e, insieme, l'interlocutore? Se ciò è vero, tutti i dialoghi che Socrate provoca non concernono la

⁴²⁷ Hadot (2010²), 36.

politica, come se la politica fosse una dottrina tra molte, ma sono politici, perché è politica la ricerca dell'uomo migliore e soltanto l'uomo migliore mostra cosa sia la politica."⁴²⁸

Non tanto nelle parole ma nella figura e nella vita di Socrate - così come Platone ha voluto tramandarla, in particolare nel *Gorgia* - si realizza un'armonia piena tra ragione e passioni e felicità del singolo e interesse comune. Il suo stile di discorso è il suo stile di vita: nel dialogo, cura di sé e cura dell'altro vanno di pari passo, nella consapevolezza della sostanziale inadeguatezza dell'umano rispetto alla verità, ma anche nella determinazione di perseguire quell'ideale che solo potrà garantire una vita felice per sé e per gli altri.

⁴²⁸ Biral (2013), 81.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS J. (1982), *Plato's Myths of Judgement*, in "Phronesis", 27, n.2, pp. 119-143.
- ARCHIE J.P. (1984), *Callicle's redoubtable critique of the Polus Argument in Plato's 'Gorgias'*, in "Hermes", 112, pp. 167-176.
- ARENDS F. (2007), *Why Socrates came too late for Gorgias' epideixis: Plato's Gorgias as political philosophy*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 52-56.
- ARENDT H. (2015), *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. *Socrates*, in *The Promise of Politics*, pp.5-39, Schocken Books, New York, 2005).
- ANGELI BERNARDINI P.A., VENERI A. (1981), *Il Gorgia di Platone nel giudizio di Gorgia e l'aureo Gorgia nel giudizio di Platone*, in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", New series, 7, pp. 149-160.
- AUSLAND H.W. (2007), *Socrates' Argument with Gorgias, the Craft Analogy, and Justice*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 158-161.
- BENSEN CAIN R. (2008), *Shame and ambiguity in Plato's Gorgias*, in "Philosophy & Rhetoric", 41, n.3, pp. 212-237.
- BABUT D. (1992), *Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλωαρῶν: les procédés dialectiques dans le Gorgias et le dessein du dialogue*, in "Revue des Études Grecques", 105, fasc. 500-501, pp. 59-110.
- BERTI E. (1992), *Gorgia e la dialettica antica*, in Natali C. (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Jouvence, Roma, pp. 11-26.
- BETT R. (2011), *Socratic ignorance*, in MORRISON D.R. (a cura di), *The Cambridge companion to Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 215-236 .

- BIANCHI L. (1953), *A proposito del giudizio di Platone su Gorgia*, in “Maia”, IV, pp. 271-282.
- BIRAL A. (2013), *Platone e la conoscenza di sé*, Franco Angeli, Milano.
- BLANK D.L. (1993), *The arousal of emotion in Plato's dialogues*, in “The Classical Quarterly”, 43, n.2, pp.428-439.
- BONAZZI M. (2010), *I Sofisti*, Carocci, Roma.
- BONAZZI M., CAPRA A. (2003), *Callicle e Serse: democrazia e tirannide nel Gorgia di Platone*, in Simonetta S. (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Il Mulino, Bologna, pp. 217-233.
- BRICKHOUSE T.C., SMITH N.D. (2007), *The myth of the afterlife in Plato's Gorgias*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp.144-148.
- CALOGERO G. (1957), *Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 77, parte 1, pp.12-17.
- CANDIOTTO L. (2012), *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano-Udine.
- CANDIOTTO L. (2014), *Elenchos public et honte dans la troisième partie du Gorgias de Platon*, in “Chora. Revue d'études anciennes et médiévales”, 12, pp. 191-212.
- CANDIOTTO L. (2015), *Aporetic state and extended emotions: the Shameful recognition of contradictions in the Socratic Elenchos*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, XVII, pp.233-248.
- CASERTANO G. (2007), *21 punti su persuasione e verità nel Gorgia*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp.144-148.
- CASSIN B. (1980), *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

- CASSIN B. (2002), *L'effetto sofistico*, Jaca Book, Milano (ed. or. *L'effet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris 1995).
- CLASSEN C.J. (1976), *The study of language amongst Socrates' contemporaries*, in ID. (a cura di), *Sophistik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 215-247.
- DE LUISE F. (2013), *Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza*, in "Thaumàzein", 1, pp. 187-206 (Online a <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=issue&op=view&path%5B%5D=2>).
- DODDS E.R. (2017⁸), *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano (ed. or. *The Greeks and the irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DONINI P., FERRARI F. (2005), *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Torino.
- ERLER M. (2008), *Platone. Un'introduzione*, Einaudi, Torino (ed. or. *Platon*, Verlag C.H. Beck oHG, Monaco 2006).
- FERRARI F. (2018), *Introduzione a Platone*, Il Mulino, Bologna.
- FOUCAULT M. (2005²), *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma (ed. or. *Discourse and Truth. The problematisation of parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston 1985).
- FOUCAULT M. (2017³), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Parigi, 2008).
- FUSSI A. (2000), *Why is the "Gorgias" so bitter?*, in "Philosophy & Rhetoric", 33, n. 1, pp. 39-58.
- FUSSI A. (2006), *Retorica e Potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Edizioni ETS, Pisa.
- GASTALDI S. (2000), *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel "Gorgia" di Platone*, in "Quaderni di Storia", 52, pp. 85-105.

- GAUDIN C. (1989), *Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition φύσις - νόμος dans le Gorgias de Platon*, in "Revue des Études Grecques", 102, fasc. 487-489, pp. 308-330.
- GAVRAY M.A. (2017), *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi.
- GIANNANTONI G. (2005), *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli.
- HADOT P. (2005²), *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino (ed. or. *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, Parigi, 2002).
- HADOT P. (2008), *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino (ed. or. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Parigi, 2001).
- HADOT P. (2010²), *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino (ed. or. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Parigi, 1995).
- HEINIMANN F. (1972), *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- IRANI T. (2017), *Plato on the value of philosophy: the art of argument in the Gorgias and Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- JAEGER W. (1954), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter & Co., Berlino-Lipsia, 1944).
- JOHNSON C.N. (1989), *Socrates' Encounter with Polus in Plato's "Gorgias"*, in "Phoenix", 43, n.3, pp. 196-216.
- KAHN C. (1983), *Drama and dialectic in Plato's Gorgias*, in "Oxford studies in ancient philosophy", I, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 75-121.
- KAUFFMAN C. (1979), *Enactment as Argument in the "Gorgias"*, in "Philosophy & Rhetoric", 12, n. 2, pp. 114-129.

- KERFERD, G.B. (1988), *I Sofisti*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981).
- LESZL, W. (1985), *Il potere della parola in Gorgia e in Platone*, in “Gorgia e la sofistica. Sicularum Gymnasium” N.S. XXXVIII (1-2), pp. 65-80.
- MASO S., FRANCO C. (1995), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi*, Zanichelli, Bologna.
- McKIM R. (1988), *Shame and truth in Plato's Gorgias*, in Griswold C.L. (a cura di), *Platonic writings: Platonic readings*, Routledge, New York-Londra, pp. 34-48.
- MEYER M. (2008), *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Fayard, Parigi.
- MICHELINI A.N. (1998), *ΠΟΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's Gorgias*, in “Classical Philology”, 93, n.1, pp. 50-59.
- MIGLIORI M. (1973), *La filosofia di Gorgia*, Celuc, Milano.
- NIETZSCHE F. (2012), *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Einaudi, Torino (ed. or. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Lipsia, Verlag Von C.G. Naumann, 1887).
- NOTOMI N. (2007), *Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 57-61.
- NUSSBAUM M.C. (1986), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- PENNER T. (2007), *The death of the so-called “Socratic Elenchus”*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 3-19.
- POLITIS V. (2007), *Is Socrates paralyzed by his state of aporia? Meno 79e7-80d4*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 268-272.

- RACE W.H. (1979), *Shame in Plato's Gorgias*, in "The Classical Journal", 74, n.3, pp. 197-202.
- RENDALL S. (1977), *Dialogue, Philosophy and Rhetoric: The Example of Plato's "Gorgias"*, in "Philosophy & Rhetoric", 10, n.3, pp. 165-179.
- ROSSETTI L. (2017), *Il Gorgia somiglia ben poco al Protagora*, in DE LUISE F. (a cura di), *Il teatro platonico della virtù*, Università degli studi di Trento, Trento, pp. 103-127.
- SEGAL C.P. (1962), *Gorgias and the Psychology of the Logos*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 66, pp. 99 - 155.
- SEVERINO E. (1984), *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano.
- STAUFFER D. (2006), *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, justice and the philosophic life*, Cambridge University Press, New York.
- TARNOPOLSKY C. H. (2010), *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- TARRANT H. (1982), *The composition of Plato's Gorgias*, in "Prudentia", 14, pp. 3-22.
- TRABATTONI F. (1996), *Alcune considerazioni generali sul Socrate di Platone*, in "Rivista di Storia della Filosofia (1984-)", 51, pp. 895-906.
- TRABATTONI F. (2009), *Platone*, Carocci, Roma.
- TULLI M. (2007), *Il Gorgia e la lira di Anfione*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 72-77.
- VALLEJO Á. (2007), *Myth and rhetoric in the Gorgias*, in ERLER M., BRISSON L. (a cura di), *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 138-143.
- VEGETTI M. (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.
- VEGETTI M. (2012), *Platone e la sfida sofistica*, in "leússein", 2, pp. 11-18 (Online a <http://epaper.eurom.it/index.php/leussein/issue/view/13/showToc>).
- VEGETTI M. (2018), *Il potere della verità*, Carocci, Roma.

- VLASTOS G. (1967), *Was Polus Refuted?*, in “The American Journal of Philology”, 88, n.4, pp. 454-460.
- VLASTOS G. (1991), *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cornell University Press, Ithaca - New York.
- VLASTOS G. (2003), *Studi socratici*, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
- VOEGELIN E. (1949), *The Philosophy of Existence: Plato's Gorgias*, in “The Review of Politics”, 11, n.4, pp. 477-489.

Commenti citati al testo di Platone

- Arieti-Barrus (2007) = PLATO, *Gorgias*, translated by James A. Arieti and Roger M. Barrus, Focus Publishing, Newburyport, 2007.
- Dodds (1959) = PLATO, *Gorgias*, A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1959.
- Irwin (1982) = PLATO, *Gorgias*, Translated with notes by Terence Irwin, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1982.
- Marchand-Ponchon (2016) = PLATON, *Gorgias*, suivi de *L'Éloge d'Hélène de Gorgias*, Traduction, introduction et notes par Stéphane Marchand et Pierre Ponchon, Les Belles Lettres, Paris, 2016.
- Nonvel Pieri (1991) = PLATONE, *Gorgia*, traduzione, introduzione e commento a cura di Stefania Nonvel Pieri, Loffredo editore, Napoli, 1991.
- Taglia (2014) = PLATONE, *Gorgia*, a cura di Angelica Taglia, trad. Federico M. Petrucci, Einaudi, Torino, 2014.
- Zanetto (2010⁷) = PLATONE, *Gorgia*, a cura di Giuseppe Zanetto, Rizzoli, Milano, 2010⁷.

Testi antichi citati

- ARISTOFANE, *Le Nuvole*, a cura di Alessandro Grilli, Rizzoli, Milano, 2010¹².
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano, 2011².
- ISOCRATE, *Opere*, Volume I, a cura di Mario Marzi, Utet, Torino, 1991.
- PLATONE, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- SENOFONTE, *Memorabili*, a cura di Anna Santoni, Rizzoli, Milano, 2010⁶.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare in primo luogo la mia famiglia e i miei amici: credo non ci sia bisogno di spiegare il perché.

In particolare, ringrazio Fabio, per avermi supportata, ma più che altro per avermi sopportata.

Dedico questo lavoro a Guglielmo, perché possa vantarsene con gli amici quando sarà più grande.

Camilla