

# Rossetti, Livio

---

## Un Socrate che non ascolta: per esempio nell' 'Eutifrone'

---

Peitho 2, 25-38

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Un Socrate che non ascolta: per esempio nell'*Eutifrone*

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

## 1. L'antefatto, il problema

Un'idea di Walter O. Kohan costituisce l'oggetto del presente studio. Figura eminente nel campo della filosofia con i minori, il Kohan ebbe occasione di anticiparmi a voce e poi di sostenere per iscritto che l'*Eutifrone* e altri dialoghi aporetici di Platone propongono un Socrate che sa solo andare per la sua strada e finisce per stritolare il suo interlocutore, un Socrate che non ascolta:

En el *Eutifrón*, Sócrates no cumple aquella condición que establece en el *Menón*: parece saber el camino desde el inicio, no sale de su lugar e insiste en sacar de la senda que otros transitan sin disponerse él mismo a revisar la suya. Desqualifica toda respuesta que no se encuentren en su propia respuesta y, más aún, desconsidera toda pregunta que no esté dentro de las que pretende consagrar para el pensamiento.

Sócrates insiste (etc.)

Analogamente, nel *Liside*,

Sócrates somete a Lisis a un interrogatorio que lo rebaja continuamente, lo disminuye, lo deja aún más pequeño de lo que es. En efecto, Sócrates muestra a Lisis que sus padres confían sus cosas a los esclavos antes de confiársela a él (etc.)<sup>1</sup>.

Si tratta di una critica importante e, oserei dire, obiettivamente disturbante, perché si intuisce immediatamente che non è per nulla infondata. Naturalmente non basta riconoscere che la sua segnalazione appare plausibile *prima facie*, occorre spingersi oltre per cercare di capir bene, ma intanto si deve dare atto al Kohan di aver sollevato il velo su un aspetto solitamente ignorato dai commentatori, e di un aspetto di primaria importanza<sup>2</sup>. Il rischio è che, a causa di questa sua denuncia, ci si debba adattare a tirar giù dal suo alto piedistallo una statua universalmente venerata. Infatti, se è vero che Socrate non sa ascoltare (né accetta di mettersi a sua volta in discussione), allora – avrebbe senso dedurre – egli non è stato quel maestro esemplare che da secoli viene portato ad esempio proprio per la pariteticità dei rapporti da lui abitualmente istituiti. Non sarebbe giusto erigere ad esempio e modello proprio un maestro che *non sa* ascoltare.

Si direbbe dunque che, di fronte a una questione così spinosa, gli studiosi di Socrate abbiano il dovere di pronunciarsi: chi continuasse a scrivere libri professionali o divulgativi sull'argomento senza nemmeno porsi il problema darebbe l'impressione di ignorare un aspetto qualificante (e ben problematico) della figura di Socrate.

Tuttavia l'osservazione di Kohan è tale da suscitare, in pari tempo, una istintiva riluttanza. A fare resistenza sono le tante sedimentazioni, recenti e meno recenti, che gravano sulla figura di Socrate e sull'idea che ci facciamo del suo dialogare, è il sovraccarico simbolico che da tanto tempo siamo soliti associare al dialogo. Basti ricordare che per molti di noi è normale opporre proprio il dialogo e il rispetto per le opinioni altrui al disprezzo che divide e contrappone (e che viene perciò facilmente etichettato come razzista) proprio in quanto si configura quale *indisponibilità* al dialogo. Per di più, quando si parla di dialogo, tutti tendiamo a pensare che del dialogo dovremmo avere, già in partenza, un'idea piuttosto definita, che sarebbe strano non avere idea di un modo di relazionarsi agli altri che tutti pratichiamo almeno un po', con quel corredo di "regole non scritte" che entrano ogni volta in gioco.

Tale precomprensione è così radicata da investire perfino il tradizionale confronto Socrate-Gesù, perché l'immagine corrente di Socrate si porta dietro una minore impazienza di insegnare e proporsi come depositario della verità, e infatti egli si rende conto (o almeno sostiene) di non sapere, cosa che non si potrebbe dire di Gesù. Del resto, ad essere tutte orientate verso il dialogo – anzi più propriamente verso l'ascolto – sono anche quelle esperienze di filosofia con i minori che in questo inizio di millennio costituisco-

<sup>1</sup> Kohan 2010: 178, 172 s.; v. anche Kohan 2009: 93–100.

<sup>2</sup> È di qualche interesse rilevare che, se ora si parla senza remore anche dell'arroganza di cui Socrate avrebbe dato prova nel corso del processo (come in Danzig 2010, spec. nel primo capitolo) è perché se ne cominciò a parlare diffusamente già sul finire degli anni Settanta (una rassegna in Rossetti 1984: 100 s.).

no una novità importante per la scuola dell'obbligo (e anche per la comunità filosofica mondiale)<sup>3</sup>.

Se, ciò premesso, prendiamo in considerazione la letteratura specialistica sull'*Eutifrone* e altri dialoghi aporetici, constatiamo immediatamente che il problema non è stato nemmeno percepito: si sono ricercati i requisiti della buona definizione e i primissimi barlumi della dottrina delle idee, si è provato a far emergere la definizione virtualmente perfetta che Platone potrebbe aver avuto in mente (ma non avrebbe esplicitato), si è talvolta osservato che, almeno in teoria, l'interlocutore di Socrate avrebbe avuto motivo di non cedere ad alcune obiezioni del filosofo<sup>4</sup>, si è discusso del valore paideutico di questi dialoghi privi di conclusione e sul tacito invito a spingersi oltre nella ricerca definitoria ma, per quanto io posso giudicare, la supposta propensione di Socrate a provare interesse per le posizioni dell'interlocutore è stata sempre riconosciuta e trattata come una benemerita non controversa. Devo anzi riconoscere che io stesso, quando ho avuto occasione di evidenziare la propensione del filosofo alla dissimulazione, di sottolineare anzi la sua tendenziale aggressività (sia pure un'aggressività benefica) e di incoraggiare il lettore a preservare la sua autonomia di giudizio da Socrate in riferimento all'*Eutifrone*<sup>5</sup>, non sono stato capace di osservare che, in quel dialogo, così come in altri dialoghi aporetici di Platone e altrove (in particolare nel cosiddetto *Eutidemo* di Senofonte<sup>6</sup>), l'attenzione del filosofo per il suo interlocutore di turno, vistosa all'inizio, cede rapidamente il posto a una proiezione del mondo mentale del solo Socrate, sia pure col vantaggio di costruire una tensione e di agitare questioni degne di nota. In queste condizioni, è lecito sospettare che l'attenzione esibita da Socrate all'inizio sia strumentale (in funzione dell'aspirazione ad impegnare l'altro a rispondere) e dunque non genuina. Una simile ipotesi di declassamento si coordinerebbe bene, oltretutto, con l'esigenza di non intendere il confronto Socrate-Sofisti come mera rivalutazione dei Sofisti ferma restando l'incondizionata ammirazione per Socrate, ma di disporsi, nel frattempo, a considerare anche qualche possibile limite del socratismo<sup>7</sup>.

Possiamo o dobbiamo, su tali premesse, affrettarci a concludere che il Kohan ha ragione e che, di conseguenza, la figura di Socrate *deve* essere ripensata, in modo da non attribuirgli anche quella virtù dell'ascolto che non ha avuto? Come è facile immaginare, la questione ha molti aspetti e un esame approfondito non può prescindere dall'e-

---

<sup>3</sup> In proposito posso forse segnalare un mio contributo recentissimo, Rossetti 2012.

<sup>4</sup> Sull'argomento si segnalano Méron 1979 e Rossetti 2000. Cornea 2009 sembra ignorare l'esistenza di questi contributi anteriori. Si potrebbe aggiungere che, nella maggior parte dei contro-esempi attribuiti a Socrate, la funzione pragmatica prevale largamente sulla funzione conoscitiva: lungi dal servire pressoché unicamente a far avanzare la ricerca definitoria, il contro-esempio serve quasi sempre anche – e talora soltanto – a disorientare e disarmare l'interlocutore (su ciò v. il successivo § 5)

<sup>5</sup> Mi riferisco in particolare all'ipertesto pubblicato nel 2006.

<sup>6</sup> Cioè X. *Mem.*, IV 2 (su cui v. Rossetti 2007).

<sup>7</sup> Perché altrimenti Socrate si configurerebbe come l'ideale al quale i Sofisti possono solo avvicinarsi. Ebbero occasione di svolgere questa idea in Rossetti 1984b.

stendere il campo di osservazione a non pochi altri aspetti rilevanti. Tra questi, direi, alcune dimensioni del contesto antico e moderno:

- a. la nozione di ascolto che, da molti punti di vista, è una nozione molto giovane, novecentesca;
- b. la cultura sofisticata, che aveva elaborato l'arte di stupire e disorientare (non certo l'ideale dell'ascolto), e di cui Socrate ha certamente risentito.

## 2. Moderno e antico

Se ripercorriamo il teatro e la narrativa europee, constatiamo agevolmente che, almeno fino a tutto l'Ottocento, ci è stata quasi sempre proposta la rappresentazione di persone che conversano, ma sono immancabilmente animate da un'aspirazione, un interesse, un timore o comunque una tensione, insomma una intenzionalità perturbata. La storia vive ogni volta di simili tensioni; lettori e spettatori vengono impegnati nel processo di decodifica di ciò che i personaggi lasciano trasparire più o meno involontariamente<sup>8</sup>. L'universalità di tale uso invita a chiedersi se questa immensa e prestigiosa letteratura conosce anche l'ascolto pacato, non perturbato, ispirato alla cultura del dialogo, con momenti di genuina curiosità per l'altro e per le sue idee. Rispondere richiederebbe, è vero, un dominio della letteratura mondiale che sono lungi dall'averne; nondimeno, mi sembra di poter dire che l'uso di fare spazio anche a questo secondo tipo di situazioni (comunicazioni non perturbate) si è affermato su larga scala solo nella narrativa e nel teatro del secolo XX, forse soprattutto dopo la seconda guerra mondiale. Oso inferirne che Kohan rischia di aver mosso il suo rimprovero sulla base di modelli affermatasi in tempi a noi straordinariamente vicini, quindi comprensibilmente estranei al mondo mentale di Socrate e dei suoi contemporanei. Infatti, se il dialogo e l'ascolto sereni costituiscono una modalità dell'interagire che ancora nell'Ottocento aveva difficoltà a trovare posto nel modo di rappresentarsi la vita di relazione, allora non avrebbe senso lamentare che Socrate non si è distinto anche come alfiere dell'ascolto. Se per secoli questa particolare modalità non è stata trattata come modello e come valore, ma solo come opportunità marginale, non possiamo permetterci di rimproverare a Socrate un modo d'essere che nemmeno molto recentemente era considerato importante e qualificante. In effetti, dialogo e ascolto sono nozioni 'giovani', e si potrebbe aggiungere che simili pratiche difficilmente avrebbero potuto affermarsi in una società caratterizzata da forme di pesante controllo sui singoli, perché presuppongono il suo contrario: quel vivace senso di libertà del singolo che ben raramente si è potuto affermare e riconoscere.

Dopo questo tentativo, senza dubbio acerbo, di individuare il terreno di coltura dell'attenzione per l'altro, intesa come nucleo essenziale della dialogicità (fra l'altro senza dedicare nemmeno una parola a Martin Buber e, personaggio diversissimo, a Guido Cal-

---

<sup>8</sup> Potrei aggiungere che la presenza di un antagonista è anche all'origine del cosiddetto dramma borghese in cui, si dice, il gioco delle parti diviene fin troppo scoperto.

gero), mi pare doveroso e utile passare a caratterizzare i modelli che sappiamo essersi affermati *prima* (poco prima) di Platone e Socrate. Passare cioè dai modelli con cui ragioniamo noi ai modelli che possono aver inciso sul modo in cui seppero ragionare il Socrate storico, il figlio di Sofronisco e Fenarete.

Anche in quell'epoca, una folla di interlocutori perturbati venne rappresentata, e alla grande, dal teatro attico. Ma il teatro attico ha anche avuto l'ulteriore caratteristica di ruotare attorno all'agone, quindi di proporci ogni volta due punti di vista e due logiche nettamente contrapposte, con scontri verbali spesso memorabili per la loro intensità, e una soluzione solo pragmatica (l'esito della vicenda, lo scioglimento del dramma), dunque una soluzione che non provava nemmeno a venire a capo della divergenza che aveva opposto due personaggi<sup>9</sup>. Per di più, proprio mentre il teatro attico celebrava i suoi fasti, una intera generazione di intellettuali (da noi comunemente rubricati tra i filosofi<sup>10</sup>) ha sviluppato, vivente Socrate, una creativa variante dello spettacolo drammatico. Zenone, Protagora, Antifonte, Gorgia, Prodico e altri (anche Antistene con l'*Odisseo* e l'*Aiace*) assicurarono grande fortuna al testo antilogico, paradossale, provocatorio: solitamente un testo breve o molto breve nel quale la tensione tra due punti di vista fra loro incompatibili veniva fatta esplodere con speciale forza, senza il palliativo della soluzione pragmatica regolarmente offerta da tragedie e commedie. Posti di fronte a simili composizioni, uditorio e lettori furono messi ogni volta in condizione di interiorizzare la tensione ed affannarsi a cercare una sua ragionevole composizione<sup>11</sup>.

La circostanza induce a ritenere che, non diversamente dallo spettacolo teatrale, anche il testo paradossale tipico dei Sofisti fosse pensato in funzione di una relazione nettamente asimmetrica con il pubblico. In effetti, specialmente nella seconda metà del V secolo a.C. l'eccellenza venne ricercata e rinvenuta nella capacità di stupire, di disorientare, di rendere perplesso un intero uditorio per mezzo di storie paradossali regolarmente lasciate senza sbocco. Non per nulla anche il teatro si limitava ad offrire la soluzione pragmatica (narrativa) di un problema teorico che veniva lasciato regolarmente aperto. In ogni caso i testi paradossali dovuti ai Sofisti (e a Zenone) ebbero la caratteristica di non offrire nemmeno un barlume di soluzione narrativa, il che contribuiva – e contribuisce – a rendere la tensione ancora più acuta.

Si ammetterà che una simile forma di eccellenza potesse solo enfatizzare la distanza fra il *sophos* (o il *sophistēs*) e il cittadino medio, chiamato ogni volta a vivere l'esperienza della perplessità, oltre che dello stupore. Che dunque una sorta di grande moda culturale, particolarmente vistosa nell'Atene del V secolo a.C., abbia avuto quale suo denominatore comune (e tratto caratterizzante) il gusto per la provocazione intellettuale è un punto che si vorrà concedere. Ora di quale cultura si sarà mai nutrito Socrate? di quale cultura

<sup>9</sup> Ricordo che questo accade anche in Tucidide (nel cosiddetto dialogo dei Meli: V 84–113).

<sup>10</sup> Ricordo che la filosofia divenne una realtà ad opera della prima generazione di socratici, mentre molti presocratici ebbero la ventura di venire riconosciuti filosofi di fatto (cioè filosofi *honoris causa*) solo ai tempi di Aristotele.

<sup>11</sup> Ho illustrato questo punto in Rossetti 2008.

si sarà mai nutrito Platone? Tali furono i modelli disponibili all'epoca. Pertanto, in prima istanza, se si dovesse constatare che nemmeno Socrate fu alieno dall'adottare qualche forma di asimmetria nella relazione con l'interlocutore, ad es. col proposito di stupire e disorientare, la circostanza non dovrebbe essere percepita come problematica, perché anche Socrate sarà stato figlio del suo tempo.

In questo senso era per me importante soffermarmi sulla specificità dei modelli ora brevemente richiamati, modelli che evidenziano anzitutto una specifica distanza tra la moderna, modernissima cultura del dialogo e l'uso, antichissimo – ma non solo antico – di rappresentare il suo contrario (una comunicazione perturbata); in secondo luogo, la specificità di un tipo molto particolare di comunicazione che, proprio nell'età dei Sofisti, ha fatto la sua comparsa e ha dato alcune tra le sue migliori prove.

### 3. Socrate l'innovatore

Socrate figlio del suo tempo? Fino ad un certo punto se è vero che egli ebbe il merito di accantonare il discorso rivolto a un pubblico (relazione uno-molti) e rimpiazzarlo con la conversazione a tu per tu (una persona per volta, relazione uno-uno) che non poteva non essere segnata da un elevato tasso di improvvisazione. Una simile innovazione chiaramente parlava della volontà di stabilire relazioni *più* paritetiche (cioè più paritetiche del normale, o addirittura sorprendentemente paritetiche), tanto più che Socrate rifiutava anche la retribuzione (X. *Mem.*, I 6.5 e 11-14). La natura dei dialoghi a noi pervenuti attesta inoltre, e in modo inequivocabile, la propensione del filosofo per la rottura dei ruoli e per la conversazione improvvisata. Infatti egli preferisce riservare la sua conversazione non all'incontro programmato, ma ad incontri estemporanei che, non a caso, hanno spesso luogo anche in sedi e con tempi irrivalenti: nell'agora mentre si fa la fila per poter conferire con l'arconte basileus (esordio dell'*Eutifrone*), al ginnasio (esordio del *Carmide*), nella cornice di un simposio, nella bottega di un sellaio (X. *Mem.*, IV 2), di uno produttore di corazze (X. *Mem.*, III 10.9) o del calzolaio Simone; di primissima mattina (esordio del *Critone* e del *Protagora*) o anche a tavola (X. *Mem.*, III 14). Ora l'incontro occasionale si trasforma in una conversazione impegnativa solo se l'interlocutore accetta di impegnarsi a rendere conto delle proprie idee, e non a caso le unità dialogiche più ampie ci propongono con apprezzabile regolarità l'impegno (e le strategie) con cui Socrate si adopera per trasformare un incontro occasionale in qualcosa di più, in una conversazione ampia ed approfondita. Se di questi preliminari c'è stato bisogno, è dunque perché Socrate avverte l'esigenza di motivare e impegnare l'interlocutore, dunque perché l'interlocutore si sente di per sé libero di decidere se impegnarsi o non impegnarsi nel confronto con il filosofo.

Il significato di simili scelte è parlante: esse non sono solo un modo per distinguersi, sono anche scelte pensate per sottolineare il carattere informale del conversare prediletto dal filosofo, un filosofare che prende spunto dalle occasioni, e per suggerire l'idea di *libertà* della conversazione, opportunità alla quale l'altro potrebbe benissimo sottrarsi. Possiamo pertanto parlare di intenzionalità cosciente del filosofo, che in tal modo segna-

la la volontà di istituire una relazione anzitutto volontaria, consensuale, e quindi anche rispettosa, oltre che cordiale. Capiamo meglio, così, anche la naturalezza del *ti esti* che frequentemente affiora dalla conversazione estemporanea: si vuole che esso prenda forma quasi per caso, o sulla spinta dei temi della conversazione, con la più grande naturalezza, e che l'interlocutore riconosca l'obiettiva legittimità di un quesito al quale vale la pena di rispondere. Non-programmazione, dunque, naturalezza e spontaneità: accorgimenti che, a loro volta, vogliono comunicare un'impressione di genuinità, oltre che di libertà.

La scelta dell'improvvisazione costituisce un connotato qualificante anche perché, ogniqualevolta Socrate si comporta 'da Socrate', cioè in maniera riconoscibile<sup>12</sup>, accade che l'interlocutore non possa aver idea di ciò che il filosofo potrebbe chiedergli o obiettarli, né il filosofo possa aver idea di come l'interlocutore potrà rispondergli. Ora questa imprevedibilità si rinnova passo passo, e nemmeno Socrate potrebbe sapere in anticipo quale contro-esempio sarà il caso di sfoderare un minuto dopo. Da questo punto di vista, perciò, le posizioni non sono paritetiche solo a parole, lo sono anche nei fatti: c'è simmetria, e una simmetria addirittura esibita. Di conseguenza, il tradizionale elogio del dialogare socratico non è per nulla infondato. Con ogni probabilità esso costituisce, anzi, una peculiare invenzione del filosofo, una vera e propria innovazione per l'epoca<sup>13</sup>, e anche un fattore di attrazione perché, all'interlocutore, l'occasione di parlare liberamente con un personaggio così *atopos* (oltre che così in vista) non poteva non apparire evento raro ed opportunità da non scartare con superficialità. Quale maggiore libertà iniziale, dunque, che accettare o non accettare di scambiare qualche parola con Socrate?

Ad andare in questa direzione è quindi anche per la possibilità di essere da lui trattati come *philoï* o *hetairoi* (altro codice indicante pariteticità). Significativa, al riguardo, è la motivazione con cui il Socrate di Senofonte (*X. Mem.*, I 6.4 e 13) rifiuta di farsi pagare: perché Socrate stesso desidera preservare la propria libertà di fronte all'interlocutore, non accetta di essere 'comprato' con un po' di denaro ed essere quindi obbligato ad accontentare il 'cliente'. Di riflesso, la profonda influenza che Socrate ha saputo esercitare su tante persone non si spiega senza ipotizzare non solo la potenza dell'effetto-annuncio, ma anche la sostanziale serietà e genuinità dei suoi atteggiamenti.

L'eventualità di declassare tutto ciò a una posa e a mero fumo negli occhi deve dirsi perciò remota. Si delinea, invero, una sorta di struttura o essenza del dialogo socratico che ha costituito qualcosa di più di una bella novità del periodo: a Socrate possiamo e dobbiamo attribuire l'invenzione e l'accreditamento del dialogo estemporaneo e, da molti punti di vista, libero, paritetico e persino imprevedibile, almeno nel senso che nessuno può dire in anticipo quale potrà essere il punto di arrivo di tale avventura conversazionale. In questo senso si deve riconoscere che l'opinione corrente ha buone frecce al suo arco, e per queste vie si delinea una sorta di contro-lettura delle evidenze che parrebbe incompatibile con la tesi di Kohan e tenergli testa con forza.

<sup>12</sup> Qui mi basti rinviare alla sez. 1.1 di Rossetti 2010.

<sup>13</sup> Mi dolgo di non aver incluso questa innovazione così importante tra le non poche su cui mi sono soffermato in Rossetti 2010.



#### 4. Quale asimmetria?

Nondimeno il problema rimane aperto e le considerazioni appena esposte, per quanto ampiamente difendibili, non hanno un'effettiva attitudine a neutralizzare la messa in guardia che dobbiamo a Walter Kohan. È perciò interessante chiedersi dove essa vada più precisamente a collocarsi. Dopotutto, le differenze – quindi anche qualche forma di relazione asimmetrica – sogliono riaffiorare nelle forme più diverse (e più oblique) con la più grande facilità. Rispetto, pariteticità e simmetria vengono volentieri professate a parole, ma nei fatti riaffiorano sempre nuove modulazioni orientate a far posto, malgrado tutto, a qualche residua differenza ed asimmetria, e si ammetterà che il fenomeno è così ricorrente e così ben noto da poter passare per una sorta di universale. Occorre però procurarsi delle lenti di ingrandimento un po' più potenti, perché altrimenti lo snodo che permette il passaggio da una valutazione positiva a una valutazione negativa ci sfuggirebbe inesorabilmente.

Molti aspetti sembrano entrare in gioco.

Mi concentrerò in particolare su un aspetto che appare strettamente legato all'antilogia sofistica. Nel momento in cui il sofista – o Zenone – lancia un paradosso e si impegna a dimostrare una tesi manifestamente assurda, in un certo senso rinuncia ad insegnare. Si determina infatti un netto arretramento autoriale e l'autore non si identifica più con quel che mostra di sostenere (in questo, il testo paradossale somiglia a uno spettacolo teatrale). Di recente Jonathan Barnes ha parlato di Zenone come di un «filosofo senza filosofia» precisamente nel senso che i suoi paradossi non si traducono in un insegnamento positivo e tanto meno in un corpo dottrinale<sup>14</sup>. Commentando le Lezioni Eleatiche di Barnes<sup>15</sup>, mi è accaduto di osservare che quei paradossi utilizzano nozioni particolarmente sofisticate e quindi implicitamente insegnano, se non altro, a prendere confidenza con determinate nozioni. Ma questo non è ancora insegnare, almeno nel senso usuale di avere delle dottrine che l'autore professa esplicitamente e di cui può anche menare vanto. Questa era già la prassi con molti altri presocratici (es. Anassimandro<sup>16</sup>) e tornerà ad essere prassi da Aristotele in poi, ma c'è stata una fase della greicità, una fase che grosso modo va da Zenone a Platone, che si è caratterizzata proprio per la rinuncia ad offrire degli insegnamenti espliciti che l'autore potesse dichiaratamente sottoscrivere. Possiamo parlare di una contro-tendenza e di una moda, di una diffusa propensione a individuare l'eccellenza non nella risposta ma nel problema, non nell'appagamento intellettuale ma nell'eccitazione della mente che vaga alla ricerca di un *ubi consistam* refrattario a delinarsi, non nella risposta occultata ad arte (come accade nel caso degli enigmi) ma nel quesito per il quale non sono disponibili risposte facili<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Barnes 2011: 39–41.

<sup>15</sup> Mi riferisco a Rossetti 2011b.

<sup>16</sup> Per qualche approfondimento su questi temi desidero rinviare a Rossetti 2012a.

<sup>17</sup> Per esempio nel caso dell'Achille di Zenone non si tratta di obiettare che, in verità, Achille è perfettamente in grado di raggiungere la tartaruga, ma di capire per quale precisa ragione l'obiezione non è sostenibile.

Nel periodo e con gli autori indicati, come si manifestava dunque l'eccellenza dell'intellettuale, la sua professionalità, la sua connotazione quale maestro? Non direttamente ma obliquamente, per il fatto di saper generare un tenace disorientamento, per la stupefacente originalità di certi *demonstranda*, così come per l'originalità e la 'robustezza' della strumentazione argomentativa dispiegata a suo sostegno. L'eminenza del grande maestro emergeva dunque ugualmente anche se il maestro sceglieva di non fornire risposte e magari negava di averne egli stesso, e questo vale per Sofocle come per Zenone, per Antifonte così come per Gorgia ed altri.

Trasferendoci ora, di nuovo, su Socrate, osserviamo che anche Socrate sa disorientare il suo interlocutore. Notiamo anzi che, in molti casi, egli manifestamente si impegna a disorientarlo<sup>18</sup>. Di più, ci sono solidi indizi perfino per pensare che, col tempo, certe sue scelte siano diventate parte di un rito alquanto prevedibile: non per nulla abbiamo notizia di tentativi di imitazione: confrontare Pl. *Grg.* 447 c–d (su cui v. appena più avanti) con X. *Mem.*, III 8.1–7 e con Pl. *Ap.*, 39 c–d. Mi sembra di poter dire che il tratto comune è da ravvisarsi, precisamente, nella domanda spiazzante, provocatoria, in grado di rendere perplessi o, almeno, di mettere in imbarazzo. Ora lo smarrimento che Socrate sa provocare nell'interlocutore costituisce l'equivalente dello smarrimento indotto dal testo paradossale (o dall'agone teatrale). Capiamo perciò che anche Socrate poteva desiderare lo smarrimento dell'interlocutore non solo con l'obiettivo primario di aprire gli occhi a chi all'inizio dà l'impressione di appagarsi di alcuni luoghi comuni, ma anche con l'obiettivo secondario di manifestare la propria eccellenza. Non per nulla, del resto, leggiamo che alcuni dialoghi vengono raccontati da Socrate stesso e, con una parziale eccezione (il *Protagora*), si tratta quasi sempre di dialoghi nei quali il filosofo esce vincitore. Naturalmente, se il dialogo si conclude con la resa incondizionata (o quasi) dell'interlocutore e con un Socrate vincitore, abbiamo la prova che l'itinerario non può essere stato di tipo paritetico, ma deve essersi 'alterato' nel corso dell'interazione dialogica.

Queste considerazioni non sciolgono l'enigma, ma almeno permettono di localizzare il problema, di circoscrivere l'area in cui indagare. Infatti ci troviamo ad aver appurato che l'asimmetria non si manifesta all'inizio dell'interazione dialogica promossa da Socrate, ma nella sua fase conclusiva e, per inferenza, in corso d'opera. Che cosa accade dunque in corso d'opera? Quando precisamente una situazione grosso modo simmetrica cambia fisionomia e, poco a poco, diventa asimmetrica?

Notiamo, per cominciare, il delinarsi di una profonda *asimmetria di status*. Socrate era una personalità forte e conosciuta, poteva contare su una cerchia di estimatori e sull'uso di essere da loro considerato un maestro malgrado la confidenzialità delle relazioni che essi stabilivano con lui, insomma su un *prestigio*. Il suo interlocutore difficilmente poteva vantare uno status comparabile. Spesso la differenza di status era dunque enorme, anche se attenuata dalla cura di Socrate nel non sottolinearla, anzi nello stempe-

---

<sup>18</sup> Mi sia consentito esimermi dal diffondermi in esempi circostanziati in quanto sarebbe necessario ogni volta argomentare in dettaglio da cosa si vede che Socrate si adopera attivamente per produrre un sostanziale smarrimento in Lachete, Carmide, Eutifrone etc.

rarla in molti modi. È come se un personaggio famoso, ricco e/o potente dicesse a un suo giovane amico “diamoci del tu”: un simile “tu” certamente comporterebbe l’abbandono delle forme più convenzionali di relazione asimmetrica e un’apprezzabile attenuazione intenzionale delle distanze, ma ciò difficilmente basta ad istituire una pariteticità effettiva nei rapporti.

Si delinea, in pari tempo, una non meno rilevante *asimmetria strategica*. Nella maggior parte dei casi, l’interlocutore si avvicinava all’interazione dialogica con Socrate senza aver prima elaborato attese definite intorno a ciò che una simile conversazione poteva comportare e significare. Invece Socrate fu probabilmente cosciente di disporsi a giocare, ogni volta, alcune delle sue carte migliori, di saper condurre la conversazione, di avere una riserva potenzialmente inesauribile di contro-esempi, e soprattutto di prepararsi ad associare una genuina curiosità per l’interlocutore con una irresistibile propensione a metterlo progressivamente in crisi per il suo bene, per aiutarlo cioè ad aprirsi a prospettive che ancora non facevano parte del suo orizzonte, delle sue risorse intellettuali ed emozionali. Socrate, in altri termini, doveva avere in mente un *progetto*, una strategia complessiva di cui quasi mai l’interlocutore si rendeva conto con la compiutezza desiderabile, e questo non poteva non creare una differenza radicale quanto incolmabile (nasce da qui l’impressione che Socrate giocasse al gioco del gatto con il topo). A sua volta l’uso di stemperare le differenze di status e quasi mimetizzarle (le molte forme della dissimulazione alle quali Socrate era abituato) esponeva l’interlocutore alla quanto mai pericolosa illusione di giocare una partita alla pari, ma illudersi era proprio il modo di dimostrarsi non all’altezza dell’interlocutore.

Osserviamo in terzo luogo che, se Socrate ha in mente un progetto, allora ha in mente anche di mettere l’interlocutore di fronte a una situazione impensata, di spiazzarlo e perciò anche di condizionarlo. Se egli quasi ogni volta finiva per indirizzare l’attenzione su qualcosa che per l’interlocutore costituiva un impensato (es. le complicazioni connesse alla nozione di coraggio, temi sui quali ben difficilmente un generale poteva già avere idee piuttosto ben definite), ed aveva quindi il potere di neutralizzare gli eventuali piani dell’altro, questo non accadeva per caso. Anzi, abbiamo accennato, sia pure solo di passaggio, al caso, oltremodo rappresentativo, di Cherefonte nel *Gorgia*<sup>19</sup>. Socrate sta parlando con Gorgia ma chiede a Cherefonte ‘sottovoce’: “rivolgigli tu la domanda!”. Cherefonte candidamente osserva: “ma cosa mai gli dovrei domandare?” “Chiedigli chi è”, dice Socrate, e comprensibilmente Cherefonte chiede ulteriori spiegazioni. A questo punto Socrate non offre una indicazione su cosa domandare, ma una risposta ipotetica: “se fosse un fabbricante di calzature, ti risponderebbe dicendo che fa il tagliatore di pelli” e aggiunge: “ma insomma, non capisci?” A questo punto Cherefonte si illumina: *manthanō kai erēsomai*, “ora capisco, quindi sono in grado di fare la domanda. Dunque Gorgia, dimmi (etc.)”. E l’interrogazione ha l’evidente scopo di mettere Gorgia in difficoltà. In questo caso l’*intenzionalità pragmatica* non potrebbe essere più manife-

---

<sup>19</sup> All’argomento dedicaì un articolo nell’ormai lontano 1988.

sta<sup>20</sup>. Socrate ha in mente una ben precisa strategia, si attende che Cherefonte la conosca perfettamente e che sia pronto a intervenire, provvedendo lui stesso a mettere in pratica la strategia che Socrate ha in mente, e così evitando che il gioco si faccia troppo scoperto agli occhi di Gorgia. Quale migliore prova di una inequivocabile intenzionalità? Dal canto loro, X. *Mem.*, IV 2 e l'esordio del *Carmide* ci mostrano che Socrate cominciava col valutare se valesse la pena di impegnarsi in una conversazione con una certa persona e poi, se decideva di farlo, probabilmente non mancava di elaborare idee sul conto di ciò di cui l'interlocutore era completamente ignaro e su cui poteva desiderar di attirare la sua attenzione. Ma vengono rappresentati anche casi di ridotto interesse e di interlocutori potenziali non valorizzati (es. Ippia e Prodicò nel *Protagora*) o dimenticati.

Comincia con ciò a prendere forma quella risposta che sembrava sfuggirci. Socrate fu un intellettuale che, con il dialogo, tendeva a individuare e perseguire degli obiettivi. In questo senso bisogna riconoscere che egli non ricercava quello che per noi è il vero dialogo. Quello che è per noi il vero dialogo gli rimase in larga misura estraneo. Egli praticò un tipo di conversazione che, almeno a guardarla con i nostri occhi, era *dialogica quasi soltanto all'inizio*, nelle forme esteriori e nella fase dei preliminari, non anche nella fase della sua costruzione, perché quando si trattava poi di impegnarsi nel confronto su un dato argomento, egli tendeva a mutare atteggiamento dissimulando con cura il progressivo abbandono delle apparenze di pariteticità. Era dunque allorché l'interazione dialogica si sviluppava, quando l'interlocutore aveva ormai dimostrato di impegnarsi nella conversazione, quando non era più necessario insistere in qualche forma di *captatio benevolentiae* che avveniva il cambiamento; era in quella fase che Socrate puntava a sorprendere e disorientare, non certo ad ascoltare l'altro.

Beninteso, questo non è che uno schema, con tutti gli inconvenienti che gli schemi sogliono presentare, ma lo schema dovrebbe almeno suggerire le linee di tendenza prevalenti. In ogni caso lo schema ci dice che Socrate aveva realmente capito cose essenziali in materia di pariteticità e che, proprio per questo, l'aggressività finalizzata a generare smarrimento appare in contrasto non solo con certe idee moderne, ma anche con l'effetto annuncio che si accompagnava puntualmente agli esordi di quel dialogare.

## 5. Il Kohan ha dunque ragione?

Giunge il momento di concludere. Il Kohan ha dunque ragione? *Sic et non*. Le osservazioni fin qui condotte permettono, invero, di uscire dall'impasse in quanto da un lato ci dicono chiaramente che Kohan ha ragione limitatamente agli sviluppi dell'interazione dialogica, mentre la sua tesi non si applica in alcun modo ai preliminari e all'idea di dialo-

---

<sup>20</sup> È appena il caso di ricordare che l'aggressività mimetizzata di Socrate era parte di un progetto: provare a scardinare macro-equilibri che il filosofo giudicava negativamente, come gli orizzonti (mentali e intellettuali) troppo ristretti di un Eutifrone o di un Critone, o la condotta intrinsecamente prevaricatrice di un Alcibiade. Socrate ebbe infatti il dono di saper scuotere dal torpore e 'costringere' a vedere ciò che non va.

go paritetico che Socrate ha comunque coniato, sia pure accettando poi di praticarlo solo in parte, prevalentemente nella fase dei preliminari.

Si delinea perciò la possibilità di dislocare componenti simmetriche e componenti asimmetriche del dialogare socratico in territori diversi di quella complessa realtà che è il dialogo socratico. La simmetria connota inequivocabilmente la fase iniziale, i preliminari, l'orizzonte di attesa che Socrate si premura di delineare. L'asimmetria subentra poi poco a poco, impercettibilmente, grazie a sofisticate forme di dissimulazione, quasi che lo smarrimento dell'interlocutore fosse addirittura un imprevisto anche per Socrate. La seconda fase chiaramente serve a perseguire obiettivi comprensibili e spesso creativi, tuttavia getta un'ombra sull'intero ciclo dialogico, perché mentre l'accusa di non ascoltare (cioè di voler ascoltare solo la risposta alle proprie domande volutamente destabilizzanti) può ben dirsi circoscritta, l'ombra della dissimulazione non può non riguardare l'intero, nel senso che Socrate può ben sapere fin dall'inizio che non ha nessuna intenzione di mantenere la conversazione sul terreno della pariteticità.

Mi resta però da valorizzare un altro passaggio – un dettaglio importante – del libro di Kohan: la sua disponibilità a riconoscere che Socrate dovrebbe essere stato, malgrado tutto, anche uno straordinario «maestro emancipador» (Kohan 2009: 92). Questa circostanza è disturbante, perché va a modificare in profondità proprio i parametri di riferimento ora delineati. La provocazione socratica, in effetti, era a suo modo emancipatrice, perché otteneva di rompere gli schemi e aprire la mente all'impensato così come alla *metanoia*. Ma se parliamo di provocazione ci riferiamo non ai preliminari, bensì agli sviluppi dell'interazione dialogica. Proprio gli sviluppi che, come abbiamo visto, cadono sotto gli strali di Kohan, hanno dunque caratteristiche tali da riscattarsi perché l'effetto dell'*elenchos* non era solo distruttivo, non si limitava a rendere insicuri, sapeva anche liberare la mente e la volontà dalle abitudini quotidiane e liberare energie fresche, scatenare reazioni potenti. Con modalità senza dubbio ben diverse da quelle che si adotterebbero ai nostri giorni, ricorrendo a forme di interazione che, per la nostra sensibilità, sarebbero troppo aggressive e quindi inammissibili. Ma sono modalità che si direbbero commisurate al mondo mentale dei suoi interlocutori.

Allora pregi e difetti finiscono per intrecciarsi pressoché inestricabilmente. Il Kohan non si è limitato a identificare un aspetto significativo della sensibilità collettiva contemporanea e ad accendere i riflettori su un innegabile limite intrinseco del socratismo – un limite intrinseco perché la gestione del dialogo puntualmente contrasta con l'orizzonte di attesa delineato all'inizio, come se Socrate infrangesse le regole e anzi ne fosse consapevole (visto che lo vediamo adoperarsi per mimetizzare l'incoerenza) – ma ha anche il merito di essersi soffermato sull'attitudine di quel dialogo tendenzialmente non equilibrato a risultare emancipatore, liberante. In un certo senso anche questo lo sapevamo già, ma sentircelo ricordare da chi ha severamente criticato proprio quella asimmetria non annunciata, ha un valore degno di nota.

## BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 2011, J. Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin.
- CORNEA, A., 2009, *Lorsque Socrate a tort*, Laval.
- DANZIG, G., 2010, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon Created Our Socrates*, Lanham.
- KOHAN, W. O., 2009, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires.
- KOHAN, W. O., 2010, "Sócrates: La paradoja de enseñar y aprender", in: L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, pp. 159–184.
- MÉRON, E., 1979, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de la jeunesse*, Paris.
- ROSSETTI, L., 1984a, "Socrate e le scuole socratiche minori", in: A. Negri (ed.), *Grande Antologia Filosofica. Aggiornamento bibliografico*, Milano, pp. 87–110.
- ROSSETTI, L., 1984b, «Rhétorique des Sophistes – Rhétorique de Socrate», in: K. Boudouris (ed.), *I archea Sofistikoi. The Sophistic Movement*, Athina, pp. 137–145.
- ROSSETTI, L., 1988, "Come cambia il filosofare quando il linguaggio allusivo entra in scena (con note di commento a Plat. *Gorg.* 447–448)", in: F. Bosio (ed.), *Questioni di etica e metafisica*, Napoli, pp. 29–41.
- ROSSETTI, L., 2000, "Le ridicule comme arme entre le mains de Socrate et de ses élèves", in: M.L. Declos (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, pp. 253–268 (poi in Rossetti 2011a, pp. 195–213).
- ROSSETTI, L., 2006, *Un Eutifrone interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate*, Perugia.
- ROSSETTI, L., 2007, "L' *Eutidemo* di Senofonte: Memorabili IV 2", in: G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, pp. 63–103 (poi in Rossetti 2011a, pp. 55–99).
- ROSSETTI, L., 2008, "El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles", in: O. D. Alvarez Salas (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, pp. 293–309.
- ROSSETTI, L., 2010, "Socrate, questo sconosciuto", *Peitho. Examina antiqua* 1, pp. 13–30.
- ROSSETTI, L., 2011a, *Le dialogue socratique*, Paris.
- ROSSETTI, L., 2011b: "Un filosofo senza filosofia", in: J. Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin, pp. 171–183.
- ROSSETTI, L., 2011a, "Anassimene vs. Anassimandro", in: A. Gostoli, R. Velardi (eds.), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Roma (in preparazione).
- ROSSETTI, L., 2011b, "Quale filosofia con i bambini e i ragazzi?", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* (in preparazione).

LIVIO ROSSETTI

/ Perugia /

A Socrates That Does Not Listen. The *Euthyphro* Case

Walter Kohan has recently observed that Socrates does not seem particularly interested in the opinions of his interlocutors. Consequently, the philosopher is not really involved in a peer to peer relation with them, but rather embarks upon the task of annihilating their ideas. With the situation being as it is, the image of Socrates as a champion of dialogue

begins to wobble. While the present paper aims to discuss these claims, a number of issues needs to be accounted for. First of all, the Socratic dialogue does begin in a characteristically symmetrical way, but it becomes more and more asymmetric as the elenchos begins to appear. This is due to the fact the elenchos makes the interlocutors defensive, whereas Socrates can attack freely. Given that, Kohan's claims seem justified and enlightening, but they should not be regarded as conclusive, since one must neither forget nor undervalue how innovative it was to replace monologue speeches with one-to-one dialogues which offered the opportunity of being involved in unforeseeable conversations.

**KEYWORDS**

Socrates, Euthyphro, elenchos, dialogue