

PLATONE, SENOFONTE E ANTISTENE E IL NESSO TRA DIALETTICA E RETORICA IN SOCRATE

Secondo una antica e influente tradizione storiografica¹, ciò che soprattutto caratterizza la Sofistica è quella dimensione retorica che, storicamente legata al nome di Gorgia, percorre in realtà l'attività di tutti i Sofisti, come può risultare anche solo da quella preziosa rassegna e quasi bibliografia della retorica che Platone ci offre nel *Fedro*, ove, nel caratterizzare questa disciplina, vengono fatti anche i nomi di personaggi che siamo abituati a definire, certo a ragione, sofisti, quali Prodicò e Ippia, nonché di Trasimaco di Calcedonia, che fu sofista e retore, e di molti altri retori, anteriori o posteriori a Gorgia². Parallela a questa tradizione, la cui fondatezza e legittimità non possono essere messe in dubbio, è quella che presenta Socrate come del tutto altro rispetto alla retorica e ai suoi fasti, lui che inaugura, al contrario, la nuova figura del filosofo, fondata su tutt'altri interessi e caratteristiche: dialettica invece di retorica, verità invece di opinione, scavo razionale invece che persuasione indotta, dialogo invece di discorso lungo³. Non c'è dubbio che anche questa tradizione storiografica

1. Il cui punto di partenza può essere indicato in Hegel, il quale sottolinea l'importanza del concetto di «cultura» (*Bildung*, che traduce il greco παιδεία) e dell'arte del «parlar bene» (che traduce il greco δεινὸς λέγειν, di cui più avanti si parlerà) all'interno della Sofistica, peraltro nell'ambito di una prospettiva interpretativa più ricca e ampia, che non è passata se non di rado alla successiva, specifica indagine storiografica sui sofisti. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2. Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*, hrsg. von P. GARNIRON und W. JAESCHKE, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, trad. it. di R. Bortoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 180-181.

2. Cf. PLATO, *Phaedr.*, 266 d-267 d. Su questa sezione del dialogo cf. E. HEITSCH, *Platon Phaidros, Übersetzung und Kommentar, 2.*, erweiterte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 151-161; *Platone. Fedro*, a cura di R. VELARDI, Milano, BUR, 2006, pp. 65-83, cui rinvio per ulteriori indicazioni bibliografiche. Sulle *technai* di retorica cf. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp. 54-58.

3. La più completa e approfondita esposizione di questa interpretazione della filosofia di Socrate è stata data da G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. CENTRONE, Napoli, Bibliopolis, 2005. Né si possono dimenticare i numerosi scritti di Guido Calogero, il quale ha per primo illustrato tale linea interpretativa, scritti che si possono vedere riuniti oggi in G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 106-163; 247-311.



ha motivi di fondatezza che non possono essere seriamente disattesi. Eppure, se si esamina attentamente la documentazione in nostro possesso, ciò che colpisce lo studioso è constatare che tanto un interesse per la retorica, quanto, ancora più comprensibilmente, una riflessione sulla retorica, non sono affatto estranei alla tradizione socratica, e anzi trovano un avvio decisivo in essa. Questo spiega perché, oggi, sia abbastanza nettamente delineato un terzo orientamento della critica, in base al quale è comune e legittimo parlare di retorica socratica⁴. Con questa nozione si può indicare, da un lato, il complesso di strategie dissimulative utilizzate da Socrate, specie nei dialoghi platonici, e le procedure del suo stile di comunicazione, in opposizione ai modi propri della retorica sofistica; e, dall'altro, un più complesso problema di interpretazione storiografica: determinare quali siano il significato e la funzione cui rispondono, nell'ambito della tradizione socratica, i diversi tentativi, che vi troviamo, di fondazione della retorica e dei suoi obbiettivi.

Vale la pena precisare che l'interesse per la retorica e la ridefinizione di essa è motivo e problema teorico presente, in special modo tra i Socratici, in Antistene, il quale ne ha offerto una formulazione personale e ben caratterizzata⁵. Dopo di lui, il possibile nesso tra le due discipline sarà individuato da Platone nel *Fedro* con una teoria ricca e complessa, che segue e precisa la condanna della retorica sofistica esposta nel *Gorgia*, delineando un uso propriamente dialettico, cioè filosofico, della retorica⁶. Esso diventerà poi strutturale nella filosofia antica, almeno a partire dalla prospettiva,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

4. Di retorica socratica, con riferimento al Socrate di Platone, hanno ad esempio parlato S. IJSSELING, *Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes*, *Revue philosophique de Louvain*, 74, 1976, pp. 193-210, e L. ROSSETTI, *Rhétorique des Sophistes, rhétorique de Socrate*, in *H APXAIA ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ*, Papers read at the first International Symposium on the Sophistic Movement, Athens 1985, pp. 137-145; con riferimento ad Antistene, A. PATZER, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*, diss. in Heidelberg 1970, e A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, pp. 147-171, trad. fr. *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, pp. 105-127.

5. Sul nesso tra dialettica e retorica in Antistene, mi permetto di rinviare ai miei articoli: *Dialettica e retorica in Antistene*, *Elenchos*, 17, 1996, pp. 359-406, e: *Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le Phèdre de Platon*, in B. CASSIN (dir.), *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, 2013, pp. 25-55.

6. Sul rapporto tra dialettica e retorica nel *Fedro* è da vedere M. DIXSAUT, *La rhétorique, une définition impossible?*, in F. ALESSE et alii (a cura di), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 79-103. Cf. inoltre W. K. C. GUTHRIE, *Rhetoric and Philosophy. The Unity of the Phaedrus*, *Paideia*, 5, 1976, pp. 117-124; S. MURRAY, *Disputation, Deception and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261-266)*, *Philosophy and Rhetoric*, 21, 1988, pp. 279-289; E. A. WYLLER, *Plato's Concept of Rhetoric in the Phaedrus and Its Tradition in Antiquity*, *Symbolae Osloenses*, 66, 1991, pp. 55-69.



completamente diversa da quella platonica (e per duplice ragione, dato che muta il significato di ciascuno dei due termini), che Aristotele enuncia nella *Retorica*, la quale si apre con la celebre dichiarazione che la retorica è ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. È dunque legittimo chiedersi se, e in quale misura, la genesi di una definizione filosoficamente orientata della retorica sia da ravvisare nel Socrate storico, alla cui posizione Antistene e Platone, ma come vedremo anche Senofonte, si sarebbero, in modi diversi, richiamati, o che avrebbero autonomamente elaborato.

Di questa possibile comune origine e integrazione è possibile dare alcuni esempi, che possono lumeggiare altresì la diversità, ma anche gli elementi di convergenza, riscontrabili in area socratica nel trattamento del tema della retorica. All'inizio dell'*Apologia*, il Socrate platonico, dopo aver ironicamente fatto allusione con le sue prime, dense parole alla mozione degli affetti indotti dall'oratoria sofistica di cui i suoi accusatori hanno dato prova, identifica subito con chiarezza la menzogna che tra tutte lo ha colpito maggiormente, e afferma:

μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνοῦναι ὅτι αὐτῶν ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὴν μὴδ' ὅπως ποῦν φαίνομαι δεινός λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξε τῶν ἀνασχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν πάλιν λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῦν ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ.

«e, tra le altre cose non vere che dissero, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi steste bene attenti a non lasciarvi trarre in inganno da me come da uno che sia abile parlatore. E che non abbiano sentito vergogna al pensiero che subito io li avrei smentiti col fatto, appena avessi mostrato che sono tutt'altro che un abile parlatore, questo mi parve da parte loro il sommo della svergognatezza. Salvo che essi non chiamino abile parlatore chi dice la verità: perché, se dicono questo, allora sì, potrà anche convenire di essere un oratore; sebbene non al loro modo»⁷.

È appena il caso di ricordare che già nelle *Nuvole* di Aristofane, rappresentate nel 423, Socrate era stato presentato sotto le sembianze di un sofista, dotato di interessi linguistici, che sappiamo esser stati propri di

7. PLATO, *Apol.*, 17 a 4-b 6. Riporto, solo leggermente modificandola, la traduzione italiana di Manara Valgimigli (1928), più volte ristampata, da ultimo in *Platone. Apologia di Socrate*, a cura di A. IOPPOLO, Roma-Bari, Laterza, 1993.



Protagora⁸, il quale insegna nel Pensatoio, una scuola nella quale si giura su tre divinità, il Chaos, le Nuvole, e la Lingua (Γλώττα, v. 424), che rappresentano, nella rappresentazione aristofanesca, le dimensioni costitutive del pensiero di Socrate. A Socrate, il quale viene chiamato «sacerdote di sottilissime ciancie» (λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, v. 359), Strepsiade si rivolge per apprendere a parlare (μαθεῖν λέγειν, v. 239); Socrate promette di renderlo «un oratore consumato, logorroico» (τρίμμα, κρόταλον, v. 260); le Nuvole, che Socrate presenta come le divinità degli uomini inoperosi, cioè dei nuovi intellettuali, conferiscono loro intelligenza, capacità di parlare e dissertare (διάλεξιν, v. 317), e ancora «l'arte di raccontare il fantastico, di ricorrere a perifrasi, di fare assalti verbali e dare scacco» (τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν, v. 318). Malgrado si possa convenire sul fatto che la rappresentazione del commediografo ateniese sia in molti casi fondata su una sovrapposizione di interessi e dottrine dei Sofisti su Socrate, resta il fatto che la sovrapposizione stessa non avrebbe avuto senso, a maggior ragione avendo essa carattere parodico (la parodia ha senso se è parodia, appunto, e non mera invenzione), ove nel magistero di Socrate non fossero stati presenti almeno degli elementi generali che la legittimassero⁹. E questo, senza contare che la commedia ἀρχαία, come è stato più volte rilevato, non rappresenta «tipi», o «caratteri» (come farà la νέα), ma personaggi reali per quanto genialmente burlato possa essere, Socrate in Aristofane non è diverso da Cleone o da Euripide, che Aristofane stesso prende di mira in altre commedie¹⁰. Oltre a ciò è da notare che la caratterizzazione generale di Socrate offerta nelle *Nuvole* insistentemente fa riferimento a sue abilità linguistico-dialettiche, le quali sono presentate come note a tutti. A questo proposito, è sempre utile ricordare come Aristofane sia il solo, tra le cosiddette fonti canoniche relative a Socrate, che scriva su Socrate stesso nell'epoca in cui questi è vivo, riferendosi a un periodo specifico dell'attività intellettuale del filosofo. E proprio il fatto che Platone, nell'*Apologia*, ritenga necessario far sì che Socrate si difenda dalle «antiche accuse», dimostra che quella rappresentazione era diffusa e ben radicata ancora all'epoca del processo, talché essa non può essere troppo sbrigativamente

8. Si veda in particolare ARISTOPH., *Nubes*, vv. 658-691 (= 80 C 3 DK), dove sono precisamente evocate, e trasposte su Socrate, in termini parodici, le dottrine grammaticali di Protagora.

9. Non è possibile citare qui neppure una selezione dell'ampia bibliografia sul Socrate di Aristofane e dei comici, per il quale basti il rinvio a W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 39-57, e all'edizione delle *Nuvole* curata da Kenneth J. Dover: cf. *Aristophanes. Clouds*, ed. by K. J. DOVER, Oxford, Clarendon Press, 1968 (reprinted 1970).

10. Come nota G. GIANNANTONI, *Socrate*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1993, p. 9.

liquidata. Non a caso, nel seguito del discorso che Platone gli fa pronunciare, dopo il passo trascritto, Socrate ammette di essere un oratore (ρήτωρ), anche se aggiunge: se con ciò si intende essere capace di dire il vero (τάληθῆ λέγειν). E in quel contesto si esprime, in un noto passo, contro i modi propri della retorica sofistica¹¹. Parallelamente, e con puntuale riferimento al contesto giudiziario della retorica, che è vividamente evocato con l'impiego di termini tecnici del lessico di quella disciplina, o col richiamo a situazioni tipiche della procedura giudiziaria, egli fornisce anche una originale riformulazione del concetto di giudice (δικαστής), la cui virtù è riposta nel prestare esclusiva attenzione al problema se chi parla dica il giusto (δίκαια λέγειν)¹². La riformulazione dei due concetti in questione appare ancorata così a una forte accentuazione del contenuto etico e veritativo che, per il Socrate platonico, tanto l'uno quanto l'altro devono servire: essere sincero, da parte di chi parla, e dire la verità; controllare tale sincerità e verità, da parte del giudice, che in tal modo possiederà il criterio per accertare il giusto.

In un registro di pensiero diverso, il Socrate di Antistene aveva a sua volta sostenuto che virtù dei sapienti, modello dei quali è Odisseo, è quella di dire lo stesso pensiero κατὰ πολλοὺς τρόπους, secondo una pluralità di registri discorsivi diversi, conforme cioè all'estensione in senso retorico-dialettico, realizzata da Antistene, del concetto socratico di διαλέγεσθαι. Ciò risulta da un importante frammento, trasmesso da Porfirio, la cui fonte più probabile è il dialogo antistenico *Sulla conversazione* (Περὶ διαλέκτου):

εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπιστάνται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀγαθοὶ εἰσι, τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὀμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεῖς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς καὶ πρὸς γυναῖκας γυναιξὶν ἀρμοδίους καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς· τὸν γὰρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν, ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ.

11. PLATO, *Apol.*, 17 b-c: «Costoro dunque, ripeto, poco o nulla di vero hanno detto; e voi invece da me non udirete altra cosa che la verità. Non però, siatene certi, o cittadini di Atene, udirete da me, come da loro, orazioni adorne di belle frasi e parole, e nemmeno in bell'ordine; bensì un parlare alla buona, e con le parole che prima vengono alla bocca: perché io ho la convinzione di non dir nulla che non sia giusto; e nessuno di voi deve aspettarsi che in maniera diversa io parli. Del resto, o cittadini, non sarebbe nemmeno conveniente, a questa mia età, ch'io venissi qui da voi a modellare discorsi come un oratore giovinetto». (trad. it. Manara Valgimigli, lievemente modificata).

12. Cf. ID., *Apol.*, 17 a-18 a.

«Se allora i sapienti sono abili nel discutere, e sanno esprimere lo stesso pensiero secondo molti τρόποι, allora, conoscendo πολλοὶ τρόποι di discorsi intorno alla stessa cosa, saranno πολύτροποι. I sapienti, poi, sono anche buoni. È questa la ragione per cui Omero dice che Odisseo, essendo sapiente, è πολύτροπος, in quanto appunto egli conosceva l'arte di conversare con gli uomini con molti τρόποι. Così si narra che anche Pitagora, invitato a tenere discorsi rivolti a fanciulli, componesse per essi discorsi fanciulleschi, e per le donne discorsi adatti a donne, e per gli arconti discorsi arcontici, e per gli efebi discorsi efebici. Perché è proprio della sapienza ritrovare il τρόπος conveniente a ciascuno. Invece è segno di ignoranza servirsi di un discorso univocamente atteggiato nei confronti di coloro che sono variamente disposti»¹³.

Il fondamento di questa concezione è che il διαλέγεσθαι sia una abilità, posseduta dal sapiente, talché il suo uso richiede un sapere che è insistentemente rilevato mercé l'uso del verbo ἐπίσταμαι: il che legittima tanto la sua codificazione in un vero e proprio metodo, fondato sulla scienza, quanto la sua connessione con una teoria retorica. Si deve però notare che, se è vero che occorre piegare la comunicazione all'uso di una pluralità di modi di discorso diversi, si tratta pur sempre, per Antistene, di dire τὸ αὐτὸ νόημα, lo stesso pensiero, in linea peraltro con un motivo che anche Platone nel *Gorgia* (482 a 8-9) e Senofonte nel *Memorabili* (IV 4, 6-7) attribuiscono a Socrate. E poiché per Antistene è questo il regno dell'αἰκείον, di ciò che è vero e a fortiori «proprio» di ciascuna cosa, ecco che proprio su questo punto non ci troviamo lontani dall'affermazione del Socrate dell'*Apologia*, il quale esplicitamente richiederà al retore, in opposizione al πιθανόν, all'ἀπάτη, al πάθος della retorica sofistica, di dire il vero, anzi πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, che è poi esattamente quanto egli – la nuova figura di filosofo, che si contrappone a sapienti e retori del recente passato e del suo tempo – chiede a se stesso¹⁴.

Tutto ciò permette di mettere in luce un punto, che vale tanto per Antistene quanto per Platone: ciò di cui entrambi i filosofi parlano, riferendola a Socrate, non è ovviamente una retorica intesa in senso sofistico, ma un'altra retorica, un'altra possibile retorica, intesa come un'arte dell'argomentare, del conveniente parlare, del comunicare e quindi del persuadere, che Platone connette esplicitamente al dire il vero e il giusto, e che Antistene, ancorandola all'ἐπίσκεψις

13. PORPHYR., *Schol. ad Odys.* α 1 (= SSR, V A 187).

14. Cf. PLATO, *Apol.*, 17 b 5 con l'identica dichiarazione di 20 d 5 («voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità»), che ha funzione di programma rispetto all'intero discorso di difesa di Socrate.

τῶν ὀνομάτων, fonda sul metodo dialettico, intendendola come trasmissione del vero e di ciò che l'indagine razionale ha guadagnato al conoscere.

Che Antistene si sia occupato di retorica e ne abbia avuto una sua personale concezione, è cosa nota. Il primo tomo del catalogo dei suoi scritti trasmesso da Diogene Laerzio è interamente dedicato alle opere di contenuto e genere retorico, e ne raggruppa ben sette. Il primo è un trattato generale intitolato *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων*, che doveva esporre le dottrine di Antistene sull'elocuzione. A proposito di questo titolo, va ricordato il *Περὶ λέξεως* di Polo di Agrigento: per la specificità del suo tema, questo scritto avvicina Antistene ai coevi teorici della retorica usciti dalla scuola gorgiana, anche se in esso Antistene avrà esposto le sue proprie e personali dottrine di Socratico, delle quali qualche idea è possibile farsi partendo da quanto si dice nel fr. *SSR, V A 187* a proposito della πολυτροπία del retore e della χρήσις ποικίλη λόγου. Compagno poi tre declamazioni, due delle quali ci sono state trasmesse, l'*Aiace o discorso di Aiace* e l'*Odisseo o discorso di Odisseo*, mentre l'*Apologia di Oreste* è andata perduta: l'*Aiace* e l'*Odisseo* sono due orazioni pseudodicaniche; l'*Apologia di Oreste* per il suo titolo va considerata un'orazione fittizia del tipo dei due discorsi precedenti. Concludono il tomo tre importanti scritti polemici contro i logografi e contro Isocrate, *Περὶ τῶν δικογράφων*, *Ἰσογράφης καὶ Δεσίας ἢ Ἰσοκράτης* e *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἄμάρτυρον*: essi attestano che il Socratico intervenne nei temi del confronto tra retorica e filosofia e nel dibattito relativo alla τέχνη τοῦ λόγου e al suo ruolo nella costruzione della παιδεία quale esso effettivamente si espresse agli inizi del IV secolo, un dibattito legato ai diversi interventi e alle diverse posizioni di Antistene, Isocrate e Platone, ma i cui echi è possibile cogliere anche nei *Memorabili* di Senofonte.

Antistene è detto peraltro dalla tradizione antica discepolo, inizialmente, di Gorgia. Questi giunse ad Atene nel 427 riscuotendo un tale successo e attirando a sé un numero talmente ampio di uditori che non c'è nulla di strano che un giovane letterariamente e filosoficamente orientato quale era Antistene sia accorso a frequentarlo. Si deve aggiungere che l'interesse di Antistene per la τέχνη τοῦ λόγου non ha nulla di sorprendente se ricollocato nell'atmosfera culturale degli anni venti del V secolo, e nulla di sorprendente anche se valutato in relazione all'appartenenza socratica di Antistene stesso. Lo confermano altre testimonianze, delle quali vale la pena di fare menzione, poiché esse sono solo raramente citate negli studi sull'argomento. Diogene Laerzio ci informa che Eschine socratico «era ben esercitato anche nell'arte retorica (καὶ ἐν τοῖς ῥητορικοῖς ἱκανῶς γεγυμνασμένος)», e come prova di tale preparazione ricorda le due difese (ἀπολογίαί) che egli scrisse del padre dello stratego Feace e di Dione. Il fatto che Lisia scrisse contro di lui un discorso che intitolò *Sicofantia* gli appare inoltre prova del fatto che Eschine era stato anche oratore (καὶ ῥητορικὸς ἦν); e Diogene testimonia la notizia

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



preziosa che Eschine imitò particolarmente nei suoi scritti Gorgia di Lentini¹⁵. Ciò prova che l'interesse di Antistene per la retorica, nonché per Gorgia, non è un caso isolato, all'interno della cerchia socratica, e invita a considerare la complessità della situazione che Antistene, e in parte anche Eschine, rappresentano, per la quale ci si può occupare di retorica ed essere contemporaneamente filosofi socratici. Tutto questo senza ancora parlare della testimonianza di Idomeneo, trasmessa da Diogene Laerzio, testimonianza che non può essere troppo facilmente liquidata come ispirata a malevolenza, da cui risulta che Socrate stesso sarebbe stato ἐν τοῖς ῥητορικοῖς δεινός, e della testimonianza di Favorino nella *Storia Varia*, riportata anch'essa da Diogene Laerzio, il quale osserva che essa è confermata da quella di Idomeneo nello scritto *Sui Socratici*, secondo cui Socrate sarebbe stato il primo, insieme con il suo discepolo Eschine, a insegnare retorica¹⁶. Ammesso (e non concesso) che queste testimonianze siano esclusivamente frutto di malevolenza verso Socrate (ma questo può valere per Idomeneo, non per Favorino), il punto fondamentale da capire è un altro: proprio intendere l'attribuzione a Socrate di un interesse per la retorica come espressione di malevolenza verso di lui ha senso solo dopo la condanna della retorica di Platone e solo dopo la polemica antisofistica di Platone stesso e di Antistene. Da questo punto di vista, nulla è più indicativo della biografia di quest'ultimo, che da principio è uditore di Gorgia, diversi decenni dopo lo attacca duramente nell'*Archelao*¹⁷. Nell'epoca corrispondente alla maturità di Socrate la contrapposizione tra Socrate stesso e il primo nucleo di Socratici, da un lato, e i Sofisti dall'altro, non può essere assunta come dato storico inoppugnabile. Certamente una contrapposizione ci fu, ma i rapporti furono probabilmente più complessi e meno drasticamente antitetici, come prova una testimonianza di Senofonte, nel suo *Simposio*, relativa ai buoni rapporti tra Antistene e i sofisti Prodicò e Ippia di Elide¹⁸. D'altra parte, se, per la fase storica corrispondente alla giovinezza di Antistene e alla maturità di Socrate, parleremo, con maggiore correttezza terminologica e proprietà storica, non di ῥητορικὴ τέχνη (espressione attestata solo a partire dal *Gorgia* platonico), ma di τέχνη τοῦ λόγου, che è il nome storicamente fedele di quella che a partire da Platone sarà chiamata «retorica», forse recupereremo una risonanza leggermente diversa in tutte queste notizie, e tutti questi interessi ci appariranno meno lontani da una filosofia che, come quella socratica, si fonda pur sempre sulla centralità del *logos*, del discorso e dell'argomentazione.

15. Cf. DIOG. LAERT., II 63.

16. Cf. ID., II 19.

17. Cf. HERODIC., *apud* ATHEN., V 220 D (= SSR, V A 204).

18. XENOPH., *Symp.*, 4, 62 (= SSR, V A 13).



Il nodo tra dialettica e retorica che caratterizza l'interpretazione antistenicistica del διαλέγεσθαι, trovò ampio spazio nella tradizione socratica, e fu anzi considerato, in un ramo di questa, caratterizzante il metodo praticato da Socrate. Ciò è indicato da un passo del quarto libro dei *Memorabili* di Senofonte che vorrei innanzitutto esaminare, trattandosi del testo senofonteo specificamente relativo al nesso tra retorica e dialettica. Dopo aver dato una serie di esempi del metodo dialettico praticato da Socrate – che è proprio, si noti, il metodo dell'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων di marca antistenicistica¹⁹ – Senofonte osserva:

οὕτως δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς, φανερόν ἐγένετο τάληθές. ὅποτε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίει, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου, τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχε. ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ρήτορα εἶναι, ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους.

«E facendo in tal modo risalire i discorsi al loro principio rendeva evidente il vero anche agli stessi suoi contraddittori. Ogniqualvolta egli stesso esponeva qualcosa per mezzo di un discorso procedeva mediante punti concordemente ammessi, ritenendo che in ciò risiedesse la sicurezza di un ragionamento. Perciò, quando parlava, conduceva all'assenso i suoi ascoltatori molto più di chiunque altro io sappia. Diceva anche che Omero riconosceva a Odisseo di essere un oratore sicuro (ἀσφαλῆ ρήτορα) in quanto era abile a svolgere i suoi discorsi per mezzo di opinioni riconosciute dagli uomini»²⁰.

Questo passo conferma la presenza nella tradizione socratica di un'interpretazione del διαλέγεσθαι orientata in senso dialettico-retorico, e contiene anche altri motivi propri della posizione antistenicistica al riguardo. Ciò è mostrato innanzitutto dal tema dell'ἀσφαλῆς ρήτωρ, che richiama la concezione antistenicistica dei σοφοί, illustrata nel frammento trasmesso da Porfirio, e inoltre dall'insistenza sul motivo dei λόγοι, che Socrate pronuncia per condurre all'assenso i suoi ascoltatori: ove è indicativo l'uso dell'espressione τοὺς ἀκούοντας, che mostra come la situazione qui descritta non sia quella di un διαλέγεσθαι di tipo socratico-platonico, nel quale esistono «interlocutori» e non «ascoltatori», ma semmai quella di un διαλέγεσθαι di tipo antistenicistico, in cui dialettica e retorica si congiungono. Nei *Memorabili* il tema dei discorsi di Socrate si carica di un significato dottrinario preciso: tramite i λόγοι Socrate è capace di condurre coloro che stanno con lui, τοὺς συνόντας, alla virtù,

19. Cf. A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, op. cit., pp. 119-127.

20. XENOPH., *Mem.*, IV 6, 14-15.

laddove la funzione del metodo di interrogazione ch'egli pratica è solo quella di correggere e confutare la presunzione di sapere degli altri²¹. Nel *Simposio* senofonteo è lo stesso Socrate che presenta Antistene come particolarmente abile nell'arte di congiungere tra loro, grazie ai suoi discorsi (διὰ τοὺς λόγους), gli uomini e le città, mentre il tema dell'ἀνθρώποις συνεῖναι è sviluppato in quello di πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν²². La testimonianza di Filodemo sul metodo dell'ἕνα πρὸς ἕνα συλλύειν, per il quale a Socrate è accostato Antistene, si inserisce nella stessa linea di questo passo, l'uno e l'altra rinviando in ultima analisi a quella capacità di «discutere e conversare con gli uomini» di cui, nel fr. SSR, V A 187, è modello Odisseo²³. E come nel passo senofonteo l'eroe omerico è detto ἱκανός nello svolgere i suoi discorsi, così nel frammento antistenico i sapienti e Odisseo stesso erano detti δεινοί nel conversare con gli uomini. Va aggiunto che il motivo iniziale del rendere evidente il vero τοῖς ἀντιλέγουσιν rinvia all'esclusione antistenica del contraddire²⁴, e più precisamente al motivo per cui a coloro che sono nell'errore il saggio deve rispondere con il διδάσκειν, non contraddicendoli a sua volta²⁵. E questo è il senso delle affermazioni di Socrate nel brano immediatamente precedente dei *Memorabili* (IV 6, 13-14) cui rinvia la dichiarazione iniziale del passo in esame.

Il richiamo a Odisseo, effettuato proprio sul terreno di una esegesi omerica, e per di più sul piano dell'abilità linguistica dell'eroe, offre una conferma importante alla derivazione del passo da Antistene. Il luogo dell'*Odissea* cui esso rinvia è quello in cui l'eroe stesso dipinge la figura dell'uomo le cui parole (ἔπεισι) sono inghiandate di beltà (μορφῆν) da un dio, l'uomo che parla con tono sicuro (ἀσφαλῶς ἀγορεύει) e con dolce riguardo, e che da tutti è ammirato (cf. HOM., *Od.*, κ 169-173). Ma mentre, storicamente, «ciò che dell'oratore impressionava l'età omerica era la sua capacità di parlare distintamente»²⁶, il recupero dell'esempio omerico appare fondato nel nostro passo su un motivo teorico interno al διαλέγεσθαι. Esso è

21. Cf. ID., *Mem.*, I 4, 1. Sull'*elenchos* nei *Memorabili*, cf. L.-A. DORION, *Xénophon. Mémoires. Introduction générale, Livre I*, texte établi par M. BANDINI, traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. CXXI-CLXXXIII.

22. ID., *Symp.*, IV 63 (= SSR, V A 13); *ibid.*, IV 44 (= SSR, V A 82).

23. Cf. PHILODEM., *memor. de rhet.*, col. XVIII 9-20 (= SSR, V A 69). Ho recentemente analizzato questa testimonianza nel mio articolo: Antistene e Socrate in una testimonianza di Filodemo (T 17 Acosta Méndez-Angeli), *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, pp. 83-91.

24. Per lo οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν antistenico cf. ISOCRAT., *Hel.*, 1 (= SSR, V A 156); ARISTOT., *Met.*, Δ 29, 1024 b 26-1025 a 1 (= SSR, V A 152); ALEX. APHROD., *In Aristot. top.*, p. 79,7-20 (= SSR, V A 153).

25. Cf. STOB., II 2, 15 (= SSR, V A 174).

26. Cf. J. B. HAINSWORTH, in *Omero. Odissea*, trad. it. di G. A. Privitera, Milano, Rizzoli, 1982, volume II, p. 261.



inteso cioè al lume della nozione di ὁμολογία, che è sviluppata in senso marcatamente metodologico. Come nel Socrate platonico, anche qui l'ὁμολογεῖν è pur sempre l'accordo conseguito a conclusione dell'esame in comune, giacché, come si è accennato, la definizione riportata segue a una serie di esempi di ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων; solo che essa fonda, ora, non la ripresa di nuove fasi del διαλέγεσθαι²⁷, ma la possibilità di costruire discorsi veri e propri, dotati di un insegnamento, da rivolgere agli uomini. E infatti, come nella parte finale del passo ciò che è attribuito a Omero è una valutazione di Odisseo come abile a svolgere i suoi discorsi διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις, così, nella prima parte del passo, ἀσφάλεια λόγου è la capacità di Socrate di procedere διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων, attraverso punti e opinioni massimamente condivisi: il che giustifica la conclusione che Socrate era più di tutti capace di rendere coloro che lo ascoltavano ὁμολογοῦντας. Questa corrispondenza mostra, peraltro, che l'esegesi omerica prodotta in questo passo è di tipo antistenico, in quanto fondata sul motivo delle cose che Omero aveva detto secondo verità (ἀληθεία): tant'è vero che la valutazione finale di Odisseo come ἀσφαλῆς ῥήτωρ non è più solo espressione del punto di vista di Socrate, ma è anche attribuita al poeta stesso (ἐπεὶ δὲ καὶ "Ὀμηρον κτλ.), in modo perfettamente conforme alla dottrina di Antistene.

Il passo che abbiamo esaminato offre chiara testimonianza del modo in cui nei *Memorabili* fu ripreso il motivo antistenico del nesso tra dialettica e filosofia. È evidente che tale concezione implica tre fondamentali elementi di divergenza rispetto a quella attribuita a Socrate da Platone. Tali elementi sono identificabili nella diversa interpretazione offerta di tre temi che sono purtuttavia comuni ai due autori: vale a dire dei concetti di διαλέγεσθαι, di ὁμολογία, e della figura di Socrate stesso, cioè della sua professione di filosofia. Il διαλέγεσθαι è inteso in Senofonte come ponte di passaggio tra dialettica e retorica; la ὁμολογία come procedura volta a determinare il consenso, in cui è, in ultima analisi, la fondazione della parenesi e della protreptica; Socrate, infine, come figura reale e paradigmatica di σοφός, colto sullo sfondo di una interpretazione positiva, strumentale e «conclusiva» (intendendo quest'ultima nozione in senso opposto a «aporetico») del suo dialogare e ricercare. E c'è ancora da notare che questi tre motivi costituiscono la più significativa ragione di unità della delineazione del magistero di Socrate che è presentata nei *Memorabili*.

A questo punto occorre prendere in esame un testo del primo libro dei *Memorabili*, che, insieme con quello precedentemente analizzato, è il più importante relativo al tema della dialettica nell'opera senofontea. Questo passo è stato molto discusso, in passato, e poi di nuovo in tempi recenti, per determinare l'identità dei personaggi ai quali, allusivamente, si riferisce

27. Come in PLATO, *Crito*, 48 b-c, 49 a-b.

Senofonte; inoltre, esso è stato anche discusso sul piano testuale. Lo riporto nella recente edizione critica dei *Memorabili* procurata da Matteo Bandini per la Collection Budé, accompagnandolo con la traduzione francese di Louis-André Dorion:

εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, οἷς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἅ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἅ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.

«Mais si certains croient, en le conjecturant d'après ce que d'aucuns écrivent et disent à son sujet, que Socrate fut excellent pour exhorter les hommes à la vertu, mais qu'il n'était pas en mesure de les y conduire, qu'ils examinent, après avoir considéré non seulement les questions et les réfutations auxquelles il soumettait, pour les corriger, ceux qui s'imaginaient tout connaître, mais aussi les propos qu'il tenait jour après jour à ceux qui partageaient sa vie, s'il était en mesure de rendre ses compagnons meilleurs»²⁸.

Accettando la correzione, già di Jacobs, dello ὡς dei *mss.* in οἷς, il passo vuole dire che la rappresentazione di Socrate veicolata da quegli autori che lo avevano presentato, sia nei loro scritti, sia nel loro magistero orale, come grande filosofo protreptico (e in questo rilievo è certamente da vedere un riferimento ad Antistene, il quale fu autore di *Protreptici*, che sappiamo con certezza essere stati dialoghi socratici, e che sottolineò l'aspetto protreptico della filosofia di Socrate – anche se non solo questo aspetto²⁹), ha condotto alcuni altri personaggi³⁰ a ritenere, sulla base di una congettura (τεκμαιρόμε-

28. XENOPH., *Mem.*, I 4, 1. Riporto il testo greco, e la traduzione francese, stampati in *Xénophon. Mémoires, Introduction générale. Livre I, op. cit.*, p. 33. Se si legge il testo senofonteo secondo la lezione dei *mss.*, il significato complessivo del passo risulterebbe semplificato, volendo esso dire: «Se c'è chi crede che Socrate, come certuni scrivono e dicono su di lui sulla base di semplici congetture [...]: in questo modo il riferimento più preciso sarebbe a un solo personaggio (o a una sola categoria di personaggi), mentre il «se c'è chi crede» iniziale avrebbe un significato più generico.

29. Per Antistene, quella di Socrate non fu solo una filosofia protreptica, ma anche una filosofia avente un contenuto etico positivo, fondandosi Antistene su una interpretazione in senso conclusivo del διαλέγεσθαι, al cui termine non c'è solo una ὁμολογία, come nel Socrate platonico, ma un οἰκείος λόγος, vale a dire una vera e propria definizione avente valore conoscitivo obbiettivo. Per i *Protreptici* di Antistene cf. DIOG. LAERT., VI 15 (= *SSR*, VA 41).

30. Chi sono questi altri personaggi? Ci sono solo due risposte possibili: o l'autore del *Clitofonte*; oppure un ambiente più diffuso, al quale si richiama, e di cui è espressione per noi, l'autore del *Clitofonte* – che, a mio parere, non è Platone.



voi) che Senofonte ritiene del tutto erronea, che Socrate stesso fu *solo* un filosofo protreptico, capace cioè di esortare gli uomini alla virtù, ma non di condurli alla virtù essa stessa. Per confutare questi ultimi, Senofonte ritiene opportuno ricordare che Socrate non praticò solo la confutazione del vano e apparente sapere dei presunti sapienti della sua epoca, ma pronunciò anche discorsi nei quali erano racchiusi un insegnamento positivo e un genuino sapere: non per nulla, Senofonte ignora, nelle sue opere socratiche, il tema del sapere (meglio: della coscienza)³¹ di non sapere, che a Socrate, invece, attribuisce Platone. Questi *logoi* non sono altro, nell'ottica senofontea, che quel conversare socratico fondato su un misto di argomentazione ed esposizione, cioè di quel che più tardi si indicherà con i termini dialettica e retorica, che è peculiare ai *Memorabili*, che doveva essere presente anche nei dialoghi socratici di Antistene³², e che traspare anche da Platone. Sono, questi, due aspetti o momenti che la tradizione socratica, dopo Socrate, dovrà distinguere, e al tempo stesso articolare tra loro: e dovrà farlo proprio perché, con il passaggio dal V al IV secolo, nascerà un dibattito sulla definizione e distinzione reciproca di quelle due forme di sapere. È invece da credere che filosofia e retorica, per chiamarle con questi nomi, fossero, nelle conversazioni socratiche, fuse insieme, e questo perché nel momento del λέγειν, così proprio anche della cultura sofistica, Socrate aveva inserito quell'esigenza conoscitiva, costruttiva e veritativa che è propria della sua filosofia: era quest'ultima, e la posizione assolutamente centrale che le era conferita, che soprattutto lo distingueva dai Sofisti. A questo proposito è importante ricordare la testimonianza di Aristofane, che, per caratterizzare il magistero di Socrate, aveva parlato di διάλεξις, ricorrendo cioè a un termine nel quale l'argomentare e il dissertare, il dimostrare e il persuadere, sono tutt'uno. Era naturale che, agli occhi dei contemporanei, quali Aristofane, e dei quali Aristofane stesso ci restituisce le vedute, Socrate e i Sofisti apparissero assimilabili, o difficilmente distinguibili, proprio perché, di nuovo, mancavano ancora la teoria e gli strumenti concettuali in base ai quali essi avrebbero potuto essere distinti. A ben vedere, questa fusione di momenti è anche ben visibile sia nella dottrina della πολυτροπία di Antistene, il quale pure distingueva tra ἐπίσκεψις τῶν

31. Su questo cf. A. BRANCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in *Lezioni socratiche*, a cura di G. GIANNANTONI e M. NARCY, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 279-301.

32. Si ricordi la testimonianza di DIOG. LAERT., VI 1 (= SSR, V A 11), dalla quale apprendiamo che Antistene recò τὸ ῥητορικὸν εἶδος nei suoi dialoghi. Ciò significa che nella struttura dialogica Antistene innervò, con sufficiente frequenza da esser considerato, questo, un tratto di stile suo caratteristico, anche λόγοι pronunciati da Socrate (o eventualmente da altri personaggi), come del resto vediamo avvenire talora anche nei dialoghi platonici (notevole è il caso del *Protagora*), dove però questa procedura è meno frequente di quanto non dovesse apparire in Antistene.

ὀνομάτων (cui corrisponde l'ἐξετάζειν platonico-socratico) e διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι (cui corrisponde il διαλέγεσθαι platonico-socratico), sia, su un altro piano, nella testimonianza di Platone nell'*Apologia*, dove Platone ricorre appunto alla giustapposizione di due concetti, che, dopo il *Gorgia*, costituiranno quasi un ossimoro: essere «retore» e «dire la verità». Ma proprio questa formula mostra come in Platone «verità» e «retorica» siano, già all'altezza dell'*Apologia*, virtualmente conflittuali, se almeno il secondo termine sia inteso in senso tradizionale, o al lume delle teorie sofistiche; mentre già in Antistene era emerso il motivo, che via via affiorerà anche nei dialoghi socratici di Platone³³, per cui il διαλέγεσθαι è affare di competenza e richiede un sapere, quello di un sapiente (σοφός), che, caratteristicamente, deve essere anche virtuoso (ἀγαθός).

A questo punto possiamo esaminare un terzo passo, anch'esso per varie ragioni molto discusso, che permette di completare la nostra indagine sul nesso tra dialettica e retorica nei *Memorabili*:

«In seguito a questo episodio, Crizia prese a odiare Socrate, cosicché quando divenne nomoteta, insieme con Caricle, fra i Trenta tiranni, si ricordò di lui e prescrisse nelle leggi il divieto di insegnare l'arte dei discorsi (λόγων τέχνην), mirando a colpire Socrate, e, non sapendo da che parte colpirlo, portò contro di lui le accuse che comunemente si muovono contro i filosofi, calunniandolo pubblicamente. Per parte mia, io non ho mai udito [questo tipo di insegnamento] da Socrate, né so di alcuno che dica di averlo udito. [...] Crizia e Caricle mandarono a chiamare Socrate, gli mostrarono la legge e gli vietarono di discorrere (διαλέγεσθαι) con i giovani»³⁴.

Il problema che pone questo testo, per gli interessi e gli obbiettivi che sono i nostri, è comprendere il significato dell'espressione λόγων τέχνη, che vi è presente. Gli studiosi si sono divisi finora tra coloro che hanno inteso l'espressione in senso retorico³⁵, e quelli che le conferiscono invece un significato dialettico³⁶. A favore della prima interpretazione si potrebbe far notare che le espressioni τέχνη τοῦ λόγου e τέχνη τῶν λόγων sono tecniche per indicare la

33. In particolare nel *Carmide*, ove si dice (cf. 167 a, 170 d, 172 b) che la capacità di ἐξετάζειν è realmente posseduta solo da chi possiede anche la scienza (ἐπιστήμη) relativa a ciò che costituisce l'oggetto di tale esame.

34. XENOPH., *Mem.*, I 2, 31-33.

35. Cf. L. ROBIN, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, in *La pensée hellénique, des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1942, pp. 81-137: 27-28.

36. Cf. O. GIGON, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt, 1953, pp. 69 e 72.



retorica, intesa come *ars rhetorica* tradizionale, laddove l'espressione ῥητορικὴ τέχνη è, come si è accennato, tarda, forse addirittura di conio platonico³⁷, in ogni caso attestata nella letteratura greca solo a partire dal *Gorgia* di Platone e da un'orazione di Alcidamante che è quasi sicuramente posteriore al *Gorgia*³⁸. Che del resto in questo passo senofonteo l'espressione in questione sia stata intesa già nell'Antichità in senso retorico è mostrato dalla già ricordata testimonianza di Idomeneo presso Diogene Laerzio. A favore della seconda interpretazione potrebbe invece parlare il termine διαλέγεσθαι, che compare poco dopo nel testo senofonteo³⁹. Per parte mia, ritengo che nell'espressione λόγων τέχνη il termine λόγοι significhi più probabilmente «discorsi», come conferma anche, indirettamente, il passo del primo libro dei *Memorabili* che abbiamo appena esaminato, nel quale Senofonte di nuovo lodava i discorsi che Socrate aveva pronunciato per indicare la virtù ai suoi sodali e ascoltatori, e anzi mostrava di ritenere qualificante questo aspetto del magistero di Socrate. A rafforzare questa conclusione, vale anche un passo del *Simposio* platonico relativo anch'esso ai λόγοι pronunciati da Socrate, o addirittura ripetuti dai Socratici, ove Alcibiade, riferendosi in tutta evidenza a un aspetto assai noto dell'insegnamento di Socrate, afferma: «A noi, almeno, quando sentiamo parlare un altro, anche un retore molto bravo, su altri argomenti, non importa, per così dire, niente a nessuno. Viceversa, quando si ascolta te o i tuoi discorsi riferiti da un altro, anche se chi li riferisce è molto inetto, li ascolti donna o uomo o ragazzo, ne restiamo colpiti e posseduti»⁴⁰. Tuttavia, per le ragioni che ho via via qui messo in luce, ritengo che sarebbe sbagliato porre la questione che il passo senofonteo solleva in termini antinomici, e ritengo anche che esso si situi al di qua di una consapevole distinzione, e tanto meno opposizione, tra

37. Come ritiene E. SCHIAPPA, *Did Plato coin rhetorike?*, *American Journal of Philology*, 111, 1992, pp. 457-470; ID., *Protagoras and Logos*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991, pp. 40-49. Cf. anche T. COLE, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1991, p. 2. Critiche alla tesi di Schiappa sono venute da N. O'SULLIVAN, *Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ*, *Mnemosyne*, 46, 1993, pp. 87-89, cui Schiappa ha replicato in: *Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ: A Response to O'Sullivan*, *Mnemosyne*, 47, 1994, pp. 512-514. Cf. anche G. J. PENDRICK, *Plato and ῥητορικὴ*, *Rheinisches Museum*, 141, 1998, pp. 10-23, e H. TARRANT, *Sicilian Rhetoric in the Gorgias*, in: *Pleasure, Power, Virtue, and Vice: Studies in Ancient Ethics*, Prudentia Supplement Volume, ed. by D. C. BALTZLY, D. BLYTH and H. A. S. TARRANT, Auckland, Polygraphia, 2011, pp. 114-135: 123.

38. Si tratta dell'orazione *Sugli autori di discorsi scritti o Sui sofisti*, 1-2.

39. Si veda in proposito la nota di L.-A. DORION, *Xénophon. Mémoires. Introduction générale, Livre I, op. cit.*, pp. 98-99, il quale inclina per l'interpretazione in senso retorico della formula in esame, pur mettendo in luce le ragioni dell'interpretazione in senso dialettico di tutto il passo.

40. PLATO, *Symp.*, 215 d (corsivo mio).



dialettica e retorica. La testimonianza di Senofonte è un ulteriore indizio che induce a ritenere che quelle che oggi chiamiamo dialettica e retorica fossero intimamente fuse nel magistero di Socrate, e che esso contemplesse una varietà di espressioni comprendenti sia il momento discussivo-argomentativo, sia il momento espositivo ed espressivo-didattico. Gli stessi termini filosofia e dialettica, da un lato, e retorica, dall'altro, di cui ci serviamo per esprimere una contrapposizione che per noi è ovvia e da tempo pienamente acquisita, sono con ogni probabilità posteriori al Socrate storico: di sicuro il termine retorica, che appare solo con il *Gorgia* platonico, mentre, per quanto riguarda i primi due termini, possiamo esser certi che Socrate conobbe e consapevolmente impiegò il termine διαλέγεσθαι, che probabilmente con lui sia emerso l'uso dell'infinito φιλοσοφείν⁴¹, e più difficilmente il sostantivo φιλόσοφος, che va considerato invece, sostanzialmente, creazione platonica. È solo dopo la polemica antisofistica di Platone che filosofia e retorica (intesa come retorica sofistica) si opporranno tra loro non solo a livello procedurale ma anche teoricamente, e in termini radicali, nella sfera della consapevolezza del filosofo. Ed è solo nell'attività dei Socratici che dialettica e retorica diventeranno o tenderanno a diventare due metodi. In Antistene entrambe presuppongono un sapere, e la dialettica è il διαλέγεσθαι socratico trasformato in un metodo discussivo avente una funzione positiva di accertamento della verità, mentre la retorica è l'arte di maneggiare la πολυτροπία e la χρῆσις ποικίλη λόγου in modo variato e armonizzato ai diversi caratteri degli interlocutori e ascoltatori. In Platone si assiste a qualcosa di parzialmente analogo, perché la δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι è propria di chi sa, del filosofo, anche se la dialettica che è all'opera nei dialoghi platonici non è un metodo universale interamente codificato⁴²; la retorica, piegata alle esigenze della dialettica, altro non è a sua volta che un'applicazione di questa, e finisce quasi per essere riassorbita dalla dialettica⁴³.

Per tornare al nostro passo, esso è fruttuosamente confrontabile con il frammento *SSR, V A 187* di Antistene, di cui sopra abbiamo riportato un estratto: come in Senofonte le espressioni τέχνη τοῦ λόγου e διαλέγεσθαι

41. Che compare, riferito a Socrate, sia in Platone (*Apol.*, 28 e 5, 29 c 9) che in un passo di Dione Crisostomo la cui fonte è Antistene (*Orat.*, XIII 14-28 = *SSR, V A 208*). Nei frammenti di Antistene è attestato il termine φιλόσοφος; cf. *PKöln*, 55 II 2 (= *CPF, Antisthenes I T*); per i termini φιλόσοφος e ῥήτωρ cf. *STOB.*, II 31, 76 (= *SSR, V A 173*).

42. Come ha dimostrato M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

43. Le identifica F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 75, in cui si troverà anche una ottima discussione delle principali interpretazioni del rapporto tra filosofia e retorica nel *Fedro*.



ricorrono nel medesimo contesto senza opporsi tra loro, così già in Antistene concetti ormai compiutamente sviluppati in senso retorico come ποικιλία e χρήσις ποικίλη λόγου non solo ricorrono nel medesimo contesto testuale e teorico insieme con διαλέγεσθαι, ma sono presentati come articolazioni del διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι. In Antistene dialettica e retorica appaiono cioè come forme discorsive distinte ma non conflittuali, anzi integrabili, proprio perché irriducibili l'una all'altra. A questo proposito, e per completare il quadro delle relazioni intercorrenti tra i diversi testi fin qui esaminati, è da notare che il tema antistenico, per cui i sapienti sono δεινοί nel discutere e conversare con gli uomini, è sotteso al passo dell'*Apologia* platonica esaminato in apertura, dove Socrate esaminava l'accusa che gli era rivolta dai suoi nemici di essere δεινὸς λέγειν, e ne riformulava però l'esatto significato. Ma anche il tema antistenico del διαλέγεσθαι καὶ ἀνθρώποις συνεῖναι ritorna nella raffigurazione platonica di Socrate, come mostra il passo 41 c 3 dell'*Apologia*, ove il filosofo dice che il colmo della felicità sarebbe per lui, una volta giunto nell'Ade, dialogare e stare insieme (διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι) con Ulisse o Sisifo o gli innumerevoli altri uomini e donne che lì si trovassero. L'idea di un'integrazione tra filosofia e retorica, propria di Antistene, si può ritrovare anche nell'*Apologia di Socrate* platonica, ove però, come si è detto, la situazione appare già più nevralgica, ancorché pur sempre conciliata, posto che il Socrate di Platone dichiara di essere un oratore, che però dice la verità; sintesi che reca evidentemente in sé un certo grado di problematicità, nella quale è, *in nuce*, tutta la successiva e complessa tematica che Platone svilupperà in propria persona nel *Gorgia* e nel *Fedro*. Tutto ciò ci fa comprendere come l'approfondimento teorico dei vari momenti contenuti nel διαλέγεσθαι socratico sia stato una delle fonti che hanno stimolato la genesi del dibattito sulla distinzione reciproca, ed eventualmente sull'integrazione, di dialettica e retorica. Senofonte si mantiene a sua volta vicino alla linea antistenica, come mostra soprattutto *Mem.*, IV 6, 14-15, anche se la restituisce complessivamente nei *Memorabili* in forma semplificata, e non è lontano dal Socrate storico, la posizione del quale doveva esser tale da legittimare tanto la sintesi antistenica di dialettica e retorica, quanto la sostanziale indistinzione senofontea di «arte dei discorsi» e discussione dialettica, quanto infine il dovere di dire la verità richiesto al retore da Platone nell'*Apologia*, che prelude alla assai complessa delineazione della forma filosofica del persuadere che Platone stesso elaborerà in proprio nel *Fedro*.

Vorrei citare a questo punto un testo celebre e di grande rilievo nel quadro della rappresentazione platonica di Socrate, che è forse possibile, alla luce dell'indagine fin qui compiuta, apprezzare in una prospettiva parzialmente nuova:

«Ecco la cosa più difficile di tutte a persuaderne (πεισᾶν) alcuni di voi. Perché se vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile che io viva quieto, voi non mi credete e dite che io parlo con

ironia. Se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il massimo bene, svolgere discorsi (τοὺς λόγους ποιῆσθαι) ogni giorno sulla virtù e sugli altri argomenti sui quali m'avete udito discutere (διαλεγομένου) esaminando (ἐξετάζοντος) me stesso e gli altri, e che una vita che non faccia tale esame non è degna di essere vissuta da un uomo, crederete ancor meno a queste mie parole (πείσεσθέ μοι λέγοντι). Eppure, cittadini, è così come vi dico, anche se non è facile persuadervi (πείθειν)»⁴⁴.

Di questo testo straordinariamente denso desidero far notare unicamente un aspetto, generalmente trascurato, ovvero che il vocabolario della retorica (πείθειν, τοὺς λόγους ποιῆσθαι, λέγειν) si unisce qui a quello della dialettica (ἐξετάζειν, διαλέγεσθαι), illustrando il senso di quel concetto del retore secondo Socrate di cui Platone aveva parlato all'inizio dell'*Apologia*, in un passo cui questo corrisponde, peraltro, per il fatto che anch'esso insiste sul tema del dire la verità. Ma nessuno può non vedere come Platone innervi su quel nodo, che, come si è visto, è proprio, in forme e prospettive diverse, anche di Antistene e di Senofonte, un nuovo concetto, di altissimo contenuto etico: la definizione del «bene supremo» (μέγιστον ἀγαθόν), riposto nell'esaminare sé stessi e gli altri e nel discutere e ragionare ogni giorno intorno alla virtù, concetto a sua volta connesso alla decisiva proposizione teorica, che una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta. Ciò conferma, se mai ce ne fosse bisogno, che il Socrate della storia aveva effettivamente elaborato e trasmesso insegnamenti dotati di un contenuto positivo, perché questo risulta anche dalla tradizione antistenica e da quella senofontea, le quali di nuovo convergono, su questo punto, ognuna nei peculiari suoi termini, con la rappresentazione platonica. C'è ancora da rilevare che il Socrate di Platone esprime qui, insieme con l'intento di persuadere i suoi ascoltatori, tutta la consapevolezza della difficoltà di realizzare effettivamente tale proponimento: persuadere e convincere non è per nulla facile o scontato, e può anche non riuscire, se difettano determinate condizioni, che non sono solo la pura e semplice disponibilità di un periodo di tempo congruo, ma la possibilità di maturare, in quel tempo, e attraverso la συνουσία dei dialoganti, quelle condizioni di apertura reciproca, di impegno a comprendere, di assoluta sincerità nel rispondere e nel domandare, che segnano passo dopo passo l'incedere del διαλέγεσθαι platonico-socratico, attivando la sua funzione e capacità trasformativa dei soggetti coinvolti. Tra queste capacità trasformative rientra il convincere e persuadere, che ha indubitabilmente nel Socrate platonico un contenuto psicologico e un profilo etico del tutto diversi da quelli

44. PLATO, *Apol.*, 38 a (trad. it. Manara Valgimigli, leggermente modificata).



previsti dalla retorica sofistica, come del resto già avvertiva, relativamente al tema più generale del λέγειν, il passo da cui ha preso le mosse questo studio⁴⁵.

Aldo BRANCACCI
(Roma)

**ΠΛΑΤΩΝ, ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΘΕΝΗΣ
ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΣΩΚΡΑΤΗ**

Περίληψη

Είναι γνωστό ότι μία έδραιωμένη ιστοριογραφική παράδοση παρουσιάζει τον Σωκράτη ως τελείως ξένο προς τη ρητορική και ως το πρότυπο μιας νέας μορφής φιλοσόφου, που τον διακρίνουν έντελώς διαφορετικά ενδιαφέροντα: ή διαλεκτική αντί της ρητορικής, ή αλήθεια αντί της γνώμης, ή λογική διακρίβωση αντί της παρελκυστικής πειθούς, ο διάλογος αντί της «ματαιγορίας». Όσο μακρύτερα ανή καθιέρωση της ιστοριογραφικής αυτής παράδοσης βασίζεται σε λόγους που είναι αδύνατον να αγνοηθούν, αν εξετάσουμε προσεκτικά τις πηγές που διατίθενται, θα διαπιστώσουμε ότι τόσο το ενδιαφέρον για τη ρητορική όσο και όπως είναι αναμενόμενο, ο προβληματισμός για τη ρητορική, δεν είναι καθόλου ξένα προς τη σωκρατική παράδοση· αντίθετως ουσιαστικά μέσω αυτής βρίσκουν ασφαλή διέξοδο, μέσα από μία διαρκή αναφορά στη μορφή του Σωκράτη. Το παρόν άρθρο σκοπεύει να εξετάσει ακριβώς την παράδοση αυτή, φέρνοντας στο φως ορισμένα κείμενα πολύ λίγο γνωστά ή παραμελημένα, και να ανασυγκροτήσει τους όρους της σχέσης μεταξύ διαλεκτικής και ρητορικής που έπεξεργάζονται οι τρεις μεγάλοι Σωκρατικοί – Πλάτων, Ξενοφών και Αντισθένης – αρχίζοντας από το σωκρατικό πρότυπο. Σε ό,τι αφορά τον Πλάτωνα, η ανάλυση βασίστηκε σε ορισμένα θεμελιώδη χωρία από την *Απολογία* σχετικά με τη σωκρατική αντίληψη του ρήτορα (17 a) και της διαλεκτικής (38 b). Όσον αφορά στον Αντισθένη, η διερεύνηση στηρίζεται σε κάποιες έμμεσες μαρτυρίες, και σε ένα έκτενές απόσπασμα που παραδίδει ο Πορφύριος (*SSR*, VA 187), προερχόμενο κατά πάσα πιθανότητα από την πραγματεία *Περί διαλέκτου*, στην οποία ο Σωκράτης του Αντισθένους πραγματεύεται την «πολυτροπία» του ρήτορα και την «χρήσιν ποιήλην λόγου». Τέλος, ως προς τον Ξενοφώντα, η ανάλυση είχε ως έναυσμα τα τρία βασικά χωρία των *Απομνημονευμάτων* (Δ 6, 14-15· Α 4, 1· Α 2, 31-33) που αναφέρονται στη σχέση διαλεκτικής και ρητορικής. Η ανάλυση αναδεικνύει πολυάριθμους συσχετισμούς και εν μέρει αντιστοιχίες μεταξύ των έννοιων που αναπτύσσει ο

45. PLATO, *Apol.*, 18 b 6: «[...] potrò anche convenire di essere un oratore; *sebbene non al loro modo*» (corsivo mio). E cf. anche il passo citato nella precedente nota 11, e in generale tutto l'esordio dell'*Apologia*.



κάθε ένας από τους προαναφερθέντες Σωκρατικούς, παρ' όλο που καθεμιά από αυτές παρουσιάζει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, όπως και συσχετισμούς και ένδειξεις, που συνολικά υποστηρίζουν την υπόθεση ότι για τον ιστορικό Σωκράτη το «διαλέγεσθαι» συνίστατο σε ένα μείγμα αντιπαράθεσης επιχειρημάτων και ρητορικής επίδειξης, δηλαδή ό,τι αργότερα θα ονομαστεί *διαλεκτική* και *ρητορική*, στοιχεία τα οποία γίνονται ιδιαίτερος έμφανη στα *Απομνημονεύματα*, και που, κατά πάσα πιθανότητα υπήρχαν στους σωκρατικούς διαλόγους του Άντισθένης, ενώ διαφαίνονται και στον Πλάτωνα. Πρόκειται για δύο πλευρές ή στιγμές που η σωκρατική παράδοση μετά τον Σωκράτη καλείται να διακρίνει και συνάμα να συνδέσει και οφείλει να το κάνει ακριβώς διότι, με το πέρασμα από τον 5ο στον 4ο αιώνα π.Χ., θα προκύψει ή συζήτηση για τον προσδιορισμό και την άμοιβαία διάκριση των δύο αυτών μορφών γνώσης. Πρέπει, αντιθέτως, να θεωρήσουμε ότι η φιλοσοφία και η ρητορική, για να τις αποκαλέσουμε κατ' αυτόν τον τρόπο, συνυπήρχαν, στις σωκρατικές συζητήσεις, και τούτο διότι κατά τη στιγμή του *λέγειν*, που χαρακτηρίζει τόσο πολύ τη σοφιστική, ο Σωκράτης είχε εισαγάγει εκείνη τη γνωστική, δομική και επαληθευτική ανάγκη που διακρίνει τη δική του φιλοσοφία: αυτή η ανάγκη, και η κεντρική θέση που της αναγνωρίζεται στη σωκρατική αντίληψη, είναι που ξεχωρίζει τον Σωκράτη από τους Σοφιστές.

Aldo BRANCACCI
(Μτφρ. Άννα ΤΑΤΣΗ)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

