

ALESSANDRO STAVRU

EUDAIMONIA E PROTRETTICA SOCRATICA
IN PLATONE, SENOFONTE ED ESCHINE:
RENDERE MIGLIORI GLI ALTRI
PER ESSERE FELICI?

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Senofonte*; 3. *Eschine*; 4. *Platone*; 5. *Conclusione*.

1. *Introduzione*

Il presente contributo si propone di prendere in esame alcune peculiarità inerenti la pratica protrettica di Socrate quale viene a delinearsi nelle testimonianze di Platone, Senofonte ed Eschine. Si tratta, in questi tre autori, di una pratica nella quale Socrate si propone di “rendere migliori” i suoi interlocutori attraverso una *synousia*, uno “stare insieme” che viene ad articolarsi in senso sia cognitivo sia emotivo. Il “diventare migliori” (il *bèltion ghìghnesthai*) degli interlocutori di Socrate determina infatti una modificazione della loro condizione epistemica (ovvero il passaggio da una loro pretesa di conoscenza ad una ammissione dell’infondatezza di tale pretesa), alla quale consegue, dopo un momento di doloroso disorientamento, un incremento di felicità (di *eudaimonìa*) e spesso anche di piacere (di *hedonè*). Questa dinamica si riscontra in una moltitudine di unità dialogiche rappresentate dagli allievi diretti di Socrate.¹ Tra gli esempi più evidenti si possono annoverare il celebre discorso di Alcibiade che conclude il *Simposio* platonico (215a-223a), alcuni frammenti dell’*Alcibiade* di Eschine, dove lo stesso Alcibiade è costretto a cimentarsi con una trasformazione cognitiva ed emotiva per lui

¹ La ricostruzione più puntuale delle dinamiche protrettiche riferite a Socrate rimane a tutt’oggi quella di Gaiser 1959, 33-105, al quale il presente saggio deve importanti spunti.

gravida di conseguenze (*SSR VI A 53*), e la vicenda del giovane di belle speranze Eutidemo, le cui nozioni vengono progressivamente messe in crisi da Socrate in un importante capitolo dei *Memorabili* di Senofonte (IV 2).²

In tutti questi casi si è soliti ritenere che la modificazione riguardi soprattutto gli interlocutori di Socrate, il che ha indotto la maggior parte dei critici a sottolineare il carattere altruistico della sua pratica protrettica, la quale avrebbe di mira la felicità dei suoi concittadini piuttosto che la sua.³ Altri interpreti hanno invece rinvenuto nell'attività di Socrate una pratica autoriflessiva ed egoistica, volta unicamente al raggiungimento della sua *eudaimonìa* individuale: la critica è così arrivata a distinguere tra un egoismo razionale di Socrate, fondato sull'ideale greco di una ricerca della felicità comune a tutti gli individui, e un egoismo psicologico di Socrate, incentrato su una sua peculiare interpretazione della nozione di *eudaimonìa*.⁴

In questo intervento vorrei porre l'attenzione su un aspetto che a mio avviso non è stato ancora dovutamente focalizzato nelle varie interpretazioni che si sono succedute. Si tratta del nesso fra la dimensione interpersonale dell'agire protrettico di Socrate, ampiamente discussa nella letteratura critica, e la sua valenza autoriflessiva, che è stata invece esaminata solo sporadicamente dagli studiosi. In tale momento interiore è a mio avviso possibile riscontrare un tratto originario dell'*eudaimonìa* di Socrate, la quale si configura come una condizione che è emotiva e psicologica, dunque coincidente con la sua felicità individuale, ma al tempo stesso anche "oggettiva", tale da porlo in relazione con un'entità che dimora nella sua interiorità e che non coincide con la sua coscienza soggettiva. Platone, Senofonte ed Eschine sono concordi nel ricondurre a tale entità la capacità di Socrate di "rendere migliori" i suoi interlocutori e così anche di "essere utile" a se stesso e alla sua città: in Senofonte, Socrate è in grado di indirizzare i suoi concittadini alla virtù grazie

² Su questi passi cfr. Ioppolo 1999; Ahbel-Rappe 2012 (Platone ed Eschine); Tarrant 2012 (Eschine); Rossetti 2006 (Senofonte).

³ Cfr. soprattutto Vlastos 1991; Ahbel-Rappe 2012; Smith 2016. Per una posizione radicalmente diversa cfr. Jones 2013.

⁴ Per una disamina delle varie posizioni interpretative cfr. Morrison 2003; Bobonich 2011.

alle indicazioni provenienti da un elemento demonico.⁵ In Eschine, egli rende migliore il vanaglorioso Alcibiade e altri suoi interlocutori grazie a un *èros* derivante da una «sorte divina».⁶ In Platone, l'entità divina che guida Socrate consiste in una voce demonica che gli impedisce di dedicarsi alla politica affinché egli possa essere utile ai suoi compagni e a se stesso.

2. Senofonte

Cerchiamo dunque di vedere più nel dettaglio in che modo si articola la relazione fra la pratica protrettica di Socrate, per sua natura *estroflessa*, e il dialogo che egli intrattiene con un'entità divina a suo esclusivo appannaggio – dialogo che si caratterizza invece per la sua natura *introflessa*. Un passo particolarmente istruttivo in tal senso occorre verso la fine dei *Memorabili* di Senofonte (interlocutori Socrate ed Ermogene):

(T1) Socr.: “Sì, per Zeus [...] o Ermogene, ma quando mi stavo apprestando a escogitare la mia difesa davanti ai giudici, qualcosa di demonico (τὸ δαιμόνιον) si è opposto”. Erm.: “Dici cose stupefacenti”. Socr.: “Non ti pare stupefacente che al dio (τῷ θεῷ) sembra che per me sia meglio (βέλτιον) terminare adesso la vita? Non sai che fino a questo momento non concederei a nessuno tra gli uomini di avere vissuto meglio (βέλτιον) e più piacevolmente (ἥδιον) di me? Ritengo infatti che vivano in modo eccellente (ἄριστα... ζῆν) coloro che si prendono una eccellente cura (τοὺς ἄριστα ἐπιμελομένους) nel diventare quanto più ottimi è possibile (ὡς βελτίστους γίνεσθαι), e che vivano più piacevolmente di tutti (ἥδιστα) coloro che maggiormente si accorgono (αἰσθανομένους) di diventare migliori (ὅτι βελτίους γίνονται). Ora, io mi sono accorto (ἤσθανόμην) che tutto ciò mi è toccato in sorte (ἐμαυτῷ συμβαίνοντα) fino a questo momento e che, trovandomi a stare (ἐντυγχάνων) insieme agli altri uomini e paragonandomi agli altri uomini, non ho mai cessato di

⁵ Xen. *Mem.* I 1, 4, su cui cfr. *infra*, § 2.

⁶ Eschine, *Alcibiade*, SSR VI A 53 (= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.61-62 e 74; = Pentassuglio fr. 81-82), su cui cfr. *infra*, § 3.

avere tale percezione di me stesso. E non soltanto io, ma anche i miei amici continuano a pensarla così di me e non già perché mi amano (διὰ τὸ φιλεῖν ἐμέ) [...] ma perché anche loro ritengono di diventare ottimi (βέλτιστοι γίγνεσθαι) stando insieme a me (ἐμοὶ συνόντες)” (Xen. *Mem.* IV 8, 6-7).

Qui Socrate ricorda come la sua scelta di non presentare un discorso di difesa fosse dovuta all'intervento del *daimònion*, al quale egli riconduce la sua decisione di non sottrarsi alla morte in seguito alla condanna. Poco oltre è sempre Socrate a ricordare che nessun uomo ha mai vissuto meglio e più piacevolmente di lui. Ma questa sua condizione risulta pienamente comprensibile solo alla luce di un'importante specificazione: Socrate dichiara infatti di non essere l'artefice della sua felicità, bensì di beneficiarne come di un dono toccatogli in sorte, di cui egli altrettanto fortuitamente *si accorge* – quasi non fosse opera sua: i verbi *ymbaino* e *tynchàno* sono indicativi di una condizione che viene a determinarsi a prescindere da ogni scelta o atto volitivo da parte di Socrate. Vi è dunque un parallelismo, o meglio una *continuità* fra il *bèltion* della morte di Socrate, scandito dall'intervento di un *daimònion* che gli permette di cogliere contro tutte le evidenze una preferibilità nella sua scelta di non sottrarsi alla condanna, e il *bèltion* a cui egli perviene in vita, coincidente con la preferibilità della sua esistenza rispetto a quella di ogni altro essere umano.

È importante sottolineare che tale miglioramento non concerne il solo Socrate: lo “stare insieme” con lui, la *synousìa* accennata alla fine del passo, determina un miglioramento anche negli interlocutori. Si chiarisce così un aspetto importante della pratica protrettica: Socrate è in grado di rendere migliori i suoi interlocutori perché è innanzitutto capace di rendere migliore se stesso. Questo miglioramento presuppone un intervento che viene percepito da Socrate come proveniente da «qualcosa di divino», un «dio», o ciò che gli «capita in sorte». Tale intervento si riverbera sugli interlocutori di Socrate, i quali traggono beneficio dall'eccellenza del loro maestro, arrivando così a migliorare se stessi. Si veda in proposito il passo seguente, dove pure si parla di un «qualcosa di demonico» che fornisce indicazioni utili a Socrate, e, per suo tramite, anche a coloro che intrattengono con lui una *synousìa*:

(T2) Socrate parlava come pensava: diceva infatti che vi era qualcosa di demonico (τὸ δαιμόνιον) a dargli delle indicazioni. E consigliava molti di coloro che erano insieme a lui (τῶν συνόντων) a fare certe cose e a non farne altre a seconda delle indicazioni di quel qualcosa di demonico: a coloro che lo seguivano egli era di aiuto (συνέφερε) grazie ad esso [al *daimònion*], mentre in coloro che non lo seguivano egli causava un senso di pentimento (Xen. *Mem.* I 1, 4).⁷

Il passo successivo aggiunge un'importante specificazione. La *synousia* consiste in un rapporto nel quale Socrate ama i suoi interlocutori con tutto se stesso, *ma in modo non generico*:

(T3) [Socrate] diceva spesso di amare (ἐρᾶν) qualcuno, ma era evidente che mirava non a coloro che avevano i corpi nel fiore della bellezza, ma a coloro che erano dotati di anime inclini alla virtù [...]. Riteneva infatti che costoro, una volta educati (παιδευθέντας), non solo erano personalmente felici (εὐδαίμονας) e amministravano bene le loro case, ma potevano rendere felici (δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν) anche gli altri uomini e le città (Xen. *Mem.* IV 1, 2).

Vi è dunque un preciso criterio di selezione di coloro che vengono amati da Socrate e così avviati alla sua disciplina protrettica: egli non mira ai bei corpi ma alle anime inclini alla virtù, ovvero a quelle nature capaci di apprendere rapidamente, di acquisire conoscenze utili ad amministrare bene la casa e la città e di trattare in modo adeguato gli uomini e le faccende umane.⁸ Sono dunque soltanto queste le nature che Socrate ambisce a “rendere migliori”: il verbo *paidèuein* che ricorre in questo passo dimostra che tale miglioramento riveste una profonda valenza trasformativa. Coloro che beneficiano dell'amore protrettico di Socrate pervengono a un pieno sviluppo cognitivo ed emozionale, in grado di renderli cittadini perfetti e completi in vista di un loro pieno inserimento nella società. La loro *eudaimonia* è dunque non soltanto individuale, ma anche e soprattutto collettiva, tale da coinvolgere e pertanto anche *rendere migliore* la città nel suo insieme.⁹

⁷ Le traduzioni dei passi riportati sono tutte mie.

⁸ Cfr. Xen. *Mem.* IV 1, 1-2.

⁹ Sull'*eudaimonia* in Senofonte, cfr. Gray 2013 e Danzig 2020.

3. *Eschine*

I passi successivi, tratti da Eschine di Sfetto, permettono di approfondire la natura dell'amore protrettico di Socrate.¹⁰ In una sorta di autoconfessione egli racconta un episodio che si ritrova in forma simile anche nella parte conclusiva del *Simposio* di Platone.¹¹ Il primo dei due frammenti chiarisce come Socrate non disponesse di alcuna nozione mediante la quale poter rendere migliore il giovane Alcibiade:

(T4) A me, per effetto dell'amore che mi trovavo a provare (διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγγανον ἐρῶν) per Alcibiade, non accadeva nulla di diverso da quel che accade alle Baccanti. Anche le Baccanti infatti, quando sono invasate dal dio (ἔνθεοι), attingono miele e latte da fonti da cui altri non sono in grado di attingere neanche acqua. E senza dubbio anch'io, pur non conoscendo alcuna nozione (οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος) insegnando la quale sarei potuto essere utile (ὠφελήσαιμ' ἄν) a un uomo, ugualmente credevo che stando insieme a lui lo avrei reso migliore attraverso l'amore (διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι) (Eschine, *Alcibiade*, SSR VI A 53 [= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.74; = Pentassuglio fr. 82])

Il concetto viene ribadito nel secondo frammento. Anche qui è evidente come Socrate sia in grado di rendersi utile ad Alcibiade senza possedere alcuna nozione:

(T5) Se mi ritenessi in grado di essere utile (ὠφελῆσαι) grazie a qualche tecnica (τινι τέχνῃ), senza dubbio accuserei me stesso di grande stoltezza; ma credevo al momento che questa [tecnica] mi fosse stata concessa per sorte divina (θεία μοίρα) nei confronti di Alcibiade [...]. Anche chi non possiede alcuna tecnica è in grado di essere utile (ὠφελεῖν) agli uomini. Anche tra i malati, infatti, molti guariscono; alcuni grazie ad una tecnica umana

¹⁰ Su questi due frammenti cfr. Gaiser 1959, 77-94; Döring 1984; Kahn 1994; Pentassuglio 2017, 420-427.

¹¹ Secondo Charles Kahn, la versione di Eschine sarebbe antecedente a quella di Platone: cfr. Kahn 1994. La questione di quale delle due versioni sia più antica è di difficile risoluzione e ricorda un caso analogo, quello relativo alla successione cronologica dei *Simposi* e delle *Apologie* di Platone e Senofonte (su cui cfr. Danzig 2018).

(ἀνθρωπίνη τέχνη), altri grazie a una sorte divina (θεία μοίρα). Dunque coloro che guariscono grazie alla tecnica umana vengono curati dai medici, coloro che invece guariscono grazie alla sorte divina li conduce il desiderio verso ciò che è loro di beneficio (ἐπιθυμία αὐτοῦς ἄγει ἐπὶ τὸ ὄνησον) (Eschine, *Alcibiade*, SSR VI A 53 [= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.61-62; = Pentassuglio fr. 81]).

L'utilità di Socrate nei confronti dei suoi interlocutori non consiste per Eschine in una tecnica, dunque in un possesso stabile di conoscenze, ma in un desiderio, in una *epithymia* concessa a Socrate per sorte divina. Tale desiderio coincide con un'ispirazione di carattere amoroso: Socrate è infatti simile alle Baccanti invasate; la sua interiorità erotica, tutta protesa a rendere migliore Alcibiade, si caratterizza per la sua natura performativa. È infatti soltanto stando insieme ad Alcibiade che Socrate è in grado di essergli utile e renderlo migliore: dunque non mediante insegnamenti assimilabili a quelli impartiti nelle *tèchnai* comunemente in uso tra gli uomini. Quella di Socrate è una tecnica erotica priva di nozioni che si caratterizza per il suo radicale altruismo, poiché ha di mira non la conoscenza nozionistica, ma unicamente il miglioramento del proprio interlocutore. Colpisce la similitudine con il primo testo di Senofonte preso in esame (T1), dove pure il *bèltion ghìghnesthai* era stato definito come qualcosa che tocca in sorte a Socrate: in entrambi i casi, il miglioramento di Socrate e dei suoi interlocutori è legato qualcosa che "capita" in sorte e del quale Socrate si trova a partecipare senza la sua espressa volontà. È tuttavia importante rilevare che nel passo di Senofonte Socrate rende migliore innanzi tutto se stesso, e *solo in seconda battuta*, per effetto emulativo, anche i suoi compagni; nei passi di Eschine il suo *èros* è invece estroflesso, immediatamente diretto al benessere e alla felicità di coloro che lo circondano.

4. Platone

Una concezione simile a quella appena vista in Eschine si ritrova in due passi nell'*Apologia* platonica.¹² Anche qui Socrate ama i suoi interlocutori e svolge la sua pratica protrettica nei confronti di chiunque *gli capiti* di incontrare. Ancora una volta incontriamo il verbo *tynchànein*:

(T6) O uomini ateniesi, io vi amo e vi voglio bene (ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ), ma ubbidirò al dio più che a voi e fino a quando avrò fiato e ne sarò capace non smetterò di filosofare, di esortarvi e di indicare sempre a chiunque di voi mi capiti di incontrare (ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω) quel che son solito dire, e cioè: “Tu che sei eccellente tra gli uomini, o ateniese, della città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di curarti (ἐπιμελούμενος) in che modo diventare il più ricco possibile e della fama e dell’onore, e non ti curi e non ti preoccupi (οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις) della saggezza, della verità e dell’anima, affinché sia la più buona possibile (ὡς βελτίστη)?”. E se qualcuno dovesse ribattere e affermare di curarsene, non lo lascerò andare via subito né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo esaminerò e lo confuterò (ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω), e se alla fine non mi sembrerà possedere la virtù, ma solo affermare di possederla, lo rimprovererò, perché tiene in minimo conto le cose di maggior pregio e in massimo conto quelle di minor pregio (Pl. *Ap.* 29d-30a).

(T7) Dico che il bene più grande dato in sorte all’uomo (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ) è questo: produrre discorsi ogni giorno intorno alla virtù e agli altri temi intorno ai quali mi ascoltate dialogare ed esaminare me stesso e gli altri (διαλεγόμενου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος), e che una vita senza [tale] esame (ἀνεξέταστος) non è degna di essere vissuta per l’uomo (Pl. *Ap.* 38a).

Veniamo qui a sapere che il *mèghiston agathòn*, il bene più grande toccato in sorte a Socrate, consiste nella sua capacità di produrre *lògoi* intorno alla virtù e ad altri argomenti mediante i quali egli è in grado di

¹² Sull’eudemonismo di Socrate nell'*Apologia* platonica cfr. Périllie 2015.

esaminare se stesso e i suoi concittadini. Come in Senofonte, viene qui alla luce la dimensione radicalmente politica dell'azione protrettica di Socrate: le sue esortazioni sono volte a sovvertire i valori tradizionali della fama e dell'onore su cui si fondano la sapienza e la forza di Atene. Tuttavia, tali valori si fondano su una concezione del *bèltion* errata perché inadeguata a rendere ragione dell'unico vero valore dell'uomo, la sua *psychè*. L'esortazione di Socrate è invece indirizzata a distogliere i suoi concittadini dai beni esteriori per indurli a focalizzare i loro sforzi sul pensiero e la verità dell'anima, la cui ottimizzazione è indispensabile per giungere a una vita migliore.

Nella prospettiva di Platone, il *bèltion ghìghnesthai* dell'uomo è dunque imprescindibilmente connesso con il raggiungimento del *bèltiston* della sua anima. Ma tale *bèltiston* è anche e soprattutto quello di Socrate: il passo dell'*Apologia* fa esplicito riferimento a un dialogo che si articola in un esame che Socrate *svolge con se stesso*. Purtroppo il passo non permette di comprendere in cosa consista esattamente questo carattere riflessivo dell'*exetàzein* socratico, né contribuiscono a chiarire la questione altri passi platonici nei quali pure si accenna al dialogo con se stessi.¹³ Occorre infatti domandarsi in che modo il dialogo elenctico e protrettico possa applicarsi in modo autoriflessivo a Socrate: un passo molto significativo dell'*Apologia* lascia infatti pensare che Socrate sia insciente e rimanga verosimilmente tale anche *dopo* il dialogo e l'esame con gli altri e se stesso:

(T8) Infine andai dagli artigiani. Ero infatti del tutto consapevole di non sapere nulla, per così dire, mentre ero convinto che avrei trovato in costoro la conoscenza di molte e belle cose. E non mi ingannai: conoscevano infatti cose che io non conoscevo e in ciò erano più sapienti di me. Tuttavia, o uomini ateniesi, mi sembrò che i validi artigiani incorressero nello stesso errore dei poeti: poiché sapevano esercitare bene la loro arte (τέχνην), ciascuno di loro riteneva di essere sapientissimo anche in altre cose della massima importanza, e proprio questo errore (πλημμέλεια) offuscava la loro sapienza: cosicché mi domandai, per conto

¹³ Cfr. Pl. *Tht.* 189e-190a, e *Sph.* 263e2-264a. Si veda anche *Alc.* I 132b-133a. Su questi passi, cfr. Napolitano Valditara 2018, 292-301.

dell'oracolo, se avrei accettato di rimanere così com'ero (πότερα δεξαίμην ἂν οὕτως ὥσπερ ἔχω ἔχειν), ovvero di non essere sapiente di quella loro sapienza ma neanche ignorante della loro ignoranza, oppure di avere entrambe le cose che quelli avevano. Risposi a me stesso e all'oracolo che mi conveniva rimanere così com'ero (ὄτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν) (Pl. *Ap.* 22c-e).

In cosa consiste dunque il miglioramento di Socrate? Abbiamo visto che per Senofonte il miglioramento di Socrate consiste in un *bèltion* che gli capita in sorte per una imperscrutabile coincidenza o per intervento di un altrettanto misterioso *daimònion* (T1). Eschine segue Senofonte nel rappresentare il sopraggiungere di tale condizione migliorativa mediante un verbo, *tynchànein*, che ne descrive l'imprevedibilità, e di riflesso anche l'impossibilità, da parte di Socrate, di determinarne l'insorgenza o di influenzarne le azioni (T4 e T5). Anche in Platone si afferma senza mezzi termini che il bene più grande, verosimilmente coincidente con la felicità, *capita in sorte* (*tynchànei*) a Socrate e ai suoi interlocutori:

(T9) [Socrate] Dico che il bene più grande dato in sorte all'uomo (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ) è questo: produrre discorsi ogni giorno intorno alla virtù e agli altri temi intorno ai quali mi ascoltate dialogare ed esaminare me stesso e gli altri (διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος), e che una vita senza [tale] esame (ἀνεξέταστος) non è degna di essere vissuta per l'uomo (Pl. *Ap.* 38a).

Nel passo successivo Platone si sofferma sul *daimònion* che abbiamo già visto comparire in Senofonte. E come in Senofonte, tale entità elargisce benefici che non si limitano a Socrate, ma finiscono per estendersi ai suoi compagni:

(T10) [Socr.] C'è in me qualcosa di divino e di demonico (μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται), qualcosa che Meleto ha riportato nel testo di accusa, volgendolo in ridicolo: questo è dentro di me sin da bambino, è una certa voce (φωνή τις γιγνομένη) che quando è presente sempre mi trattiene (ἀποτρέπει με) dal fare ciò che intendo fare, senza però mai spingermi (προτρέπει) a fare qualcosa. Questo è ciò che mi impedisce di occuparmi delle faccende politiche, e mi sembra

che tale impedimento sia del tutto opportuno: sapete bene, infatti, o uomini ateniesi, che se in un passato lontano io avessi incominciato a dedicarmi alle faccende politiche sarei già stato ucciso da molto tempo e non avrei potuto essere utile né a voi né a me stesso (οὐτ' ἄν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὐτ' ἄν ἐμαυτόν) (Pl. *Ap.* 31d-e).

Il *daimònion* è dunque lungi dal limitarsi ad una azione semplicemente dissuasiva o aporetica. Nel trattenere Socrate dall'occuparsi di politica, tale entità ottiene un risultato positivo: impedisce che Socrate si lasci uccidere, in modo che possa così risultare utile non soltanto a se stesso, ma anche ai suoi concittadini. Il miglioramento degli interlocutori di Socrate sembra dunque presupporre un'entità che “capita in sorte” allo stesso Socrate: Eschine si allinea a questa concezione specificando che tale entità consiste in una «sorte divina» che si concretizza in un *èros* protrettico.

5. Conclusione

Gli autori che abbiamo preso in esame sottolineano tutti l'importanza del *tynchànein*, e cioè della natura *fortuita* dell'attività protrettica di Socrate. Si è visto che la radice di tale attività risiede in un'entità imperscrutabile, non coincidente con la coscienza soggettiva di Socrate eppure tale da condizionare i suoi pensieri e le sue azioni. I testi che abbiamo analizzato ne illustrano il carattere benefico, grazie al quale Socrate persegue un'attività volta a migliorare se stesso e gli altri. In questa prospettiva, la sua interiorità appare dunque configurarsi come una *eu-daimonìa* nel senso etimologico del termine: ovvero come la presenza di un “buon demone” che lo accompagna per tutta la vita fino in punto di morte, elargendo benefici a lui e, per suo tramite, anche ai suoi interlocutori.

A tal proposito è significativa – anche se certamente non conclusiva – la circostanza che il nesso tra la felicità e la presenza di un *dàimon* interiore non è attestato prima di Socrate.¹⁴ Tale nesso viene adombrato per la prima volta verso la fine del V secolo, e precisamente da Democrito, per il quale la felicità non risiede nelle ricchezze poiché l'unica residenza del *dàimon* è l'anima:

¹⁴ Cfr. le occorrenze in De Heer 1969.

(T11) La felicità (εὐδαιμονία) non risiede (οὐκ [...] οἰκεῖ) nel bestiame né nell'oro: è bensì l'anima la residenza del demone (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος) (DK 68B171 = Stob. 2.7.3).

Un rapporto causale tra *eudaimonìa* e *dàimon* si ritrova in Euripide, il quale attribuisce a un cattivo *dàimon* l'impossibilità di essere felici:

(T12) Succede a tutti gli uomini, non solo a noi: prima o poi il demone (δαίμων) rovina la vita, e nessuno è completamente felice (κοῦδεὶς διὰ τέλους εὐδαιμονεῖ) (Euripide, *Auge*, TGF 273 = Stob. IV 41, 15).

Ma per una vera e propria etimologia di *eudaimonìa* da *dàimon* bisognerà attendere Senocrate, allievo di Platone e scolarca dell'Accademia nella seconda metà del IV sec.:

(T13) Senocrate dice essere felice (εὐδαίμονα) colui che ha un'anima virtuosa: [dice] infatti essere questa il demone di ciascuno (ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα). (Senocrate F154 Isnardi Parente = Ar. *Top.* 112a36-38)

L'abbinamento della felicità con il "buon demone" vede quindi la luce in un lasso di tempo in cui Socrate e i Socratici di prima generazione sono nel pieno della loro attività. Ciò permette, pur con le dovute cautele, di avanzare l'ipotesi che l'idea di tale abbinamento sia da riportare al contesto socratico piuttosto che alla tradizione pitagorica, come sostenuto da Marcel Detienne e da altri studiosi.¹⁵ Da questa ipotesi potrebbe discenderne una seconda, altrettanto gravida di conseguenze: i passi presi in esame sembrano infatti suggerire che Socrate sia anche all'origine dell'*eudaimonìa* invalsa nel linguaggio filosofico come termine tecnico, indicante una felicità ormai priva di ogni accezione religiosa.¹⁶ A differenza di Socrate, i suoi interlocutori sembrano infatti mirare a una nozione di *eudaimonìa* per lo più svincolata dalla presenza di potenze divine o demoniche. Il loro unico "buon *dàimon*" appare essere unicamente quello derivante dall'attività protrettica del maestro.

¹⁵ Detienne 1958.

¹⁶ Cfr. de Luise & Farinetti 1997.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Eschine di Sfetto, *Tutte le testimonianze*, a c. di F. Pentassuglio, Turnhout, Brepols, 2017.

Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990 (= SSR).

Letteratura critica

Ahbel-Rappe, S. [2012], Is Socratic ethics Egoistic?, in: *Classical Philology* 107, 319-340.

Bobonich, C. [2011], Socrates and *Eudaimonia*, in: D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 293-332.

Danzig, G. [2018], Introduction to the comparative study of Plato and Xenophon, in: G. Danzig, D. Johnson, D. R. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden/Boston, Brill, 1-30.

Danzig, G. [2020], Things that will be beneficial always: Xenophon's eudaimonology and the happiness of Socrates (conferenza tenuta su piattaforma Zoom il 19 novembre 2020).

De Heer, P. [1969], *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ – ΕΥΤΥΧΗΣ: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam, Hakkert.

de Luise, F., Farinetti G. [1997], *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms.

Detienne, M. [1958], Xénocrate et la démonologie pythagoricienne, in: *Revue des Études Anciennes* 60, 271-279.

Döring, K. [1984], Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, in: *Hermes* 112, 16-30.

- Gaiser, K. [1959], *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Gray, V. [2013], Xenophon's *eudaimonia*, in: F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 56-67.
- Ioppolo, A.M. [1999], Socrate e la conoscenza delle cose d'amore, in: *Elenchos* 20, 53-74.
- Jones, R.E. [2013], Felix Socrates?, in: *Philosophia* 43, 77-98.
- Kahn, C. [1994], Aeschines on eros, in: P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Berkeley/Los Angeles, Cornell University Press, 87-106.
- Morrison, D.R. [2003], Happiness, rationality, and egoism in Plato's Socrates, in: J. Yu, J. Gracia (eds.), *Rationality and Happiness: from the Ancients to the Early Medievals*, Rochester, University of Rochester Press, 17-34.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Périllié, J.-L. [2015], L'eudémonisme dans l'Apologie, in: Id., *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 131-172.
- Rossetti, L. [2006], L'Eutidemo di Senofonte: *Memorabili* IV 2. 63, in: G. Mazzara, M. Narcy, L. Rossetti (a. c. di), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, Levante, 63-103.
- Smith, N.D. [2016], Socrates on the human condition, in: *Ancient Philosophy* 36, 1-15.
- Tarrant, H. [2012], Improvement by love: from Aeschines to the old Academy, in: M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, London, Bristol Classical Press.
- Vlastos, G. [1991], Epilogue: Felix Socrates, in: Id., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 233-235.

**EUDAIMONIA AND SOCRATIC PROTREPTICS
IN PLATO, XENOPHON AND AESCHINES:
MAKING OTHERS BETTER TO BE HAPPY?**

Keywords

protreptics; *eudaimonìa*; *daimònion*; altruism; Plato; Xenophon; Aeschines

Abstract

In this paper I deal with a set of specific features of Socrates' protreptic activity as outlined in the writings of Xenophon, Aeschines, and Plato. In these three authors, protreptics is an activity through which Socrates makes his interlocutors better by a *synousìa*, a "being together" that impacts on both their cognitive and emotional backgrounds. The improvement of Socrates' interlocutors modifies their epistemic condition, which is followed, after a moment of painful disorientation, by an increase of happiness (*eudaimonìa*) and in some cases also of pleasure (*hedonè*). This process occurs in a number of dialogical units portrayed by the first-generation Socratics. Among the most evident examples are the famous speech of Alcibiades that concludes Plato's *Symposium*; several fragments of Aeschines' *Alcibiades* in which Socrates forces Alcibiades to engage a cognitive and emotional transformation fraught with consequences; and the story of Euthydemus, a young hopeful whose learned notions are put in crisis by Socrates in an important chapter of Xenophon's *Memorabilia*. In all of these cases the other-oriented aspect of Socrates' protreptic activity is related to the self-oriented features of his protreptics. I claim that this very relationship accounts for a peculiar trait of Socrates' *eudaimonìa*, which is not only a rational and/or a psychological state, but also a self-reflexive relationship with an entity that dwells in his interiority and does not coincide with his subjective consciousness.

Alessandro Stavru

Professore Associato in Storia della filosofia antica (SSD M-FIL 07)

Dipartimento di Scienze Umane (DIPSUM) – Università di Verona (ITALIA)

alessandro.stavru@univr.it