

FRANCO TRABATTONI

CONOSCENZA E FELICITÀ
NELL'ETICA SOCRATICO-PLATONICA:
IL CASO DELL'IPPIA MINORE

SOMMARIO: 1. *Questioni di metodo*; 2. *Paradossi*; 3. *L'Ippia minore*.
Solo il buono potrebbe compiere il male.

1. *Questioni di metodo*

Come ho avuto modo di spiegare più diffusamente altrove,¹ l'interpretazione dell'etica socratico-platonica che approvo (uso questa espressione per significare che a mio avviso non esiste, nel testo platonico, una differenza saliente fra un'etica "socratica" – chiunque sia il Socrate di cui qui si parla – e un'etica "platonica") assume in modo del tutto serio i famosi paradossi socratici (la virtù è conoscenza, il vizio è ignoranza e nessuno compie il male volontariamente), e comporta una piena identificazione, sotto il profilo della struttura essenziale dell'etica e del suo funzionamento applicativo, fra etica e tecnica. Su questa base, infine, suppone che anche l'etica debba avere come obiettivo la produzione di un effetto buono; e questo effetto buono, nel caso dell'etica, è la felicità dell'agente. Quest'ultimo principio, è importante notare, non esprime solo un dato di fatto, ma nel contesto dell'etica socratico-platonica ha un carattere imperativo. Per dirla con le parole di Harold Prichard nella sua celebre prolusione del 1928 all'Università di Oxford, *an action, to be right, must be for the good or advantage of the agent.*²

¹ V. in particolare Trabattoni 2004, Trabattoni 2014, Trabattoni 2017, Trabattoni 2020. Questa posizione è, largamente congruente con quella proposta da Terry Penner e Ch. Rowe: v. ad es. Penner 1991, 2005; Penner & Rowe 2005; Rowe 2007.

² Prichard 2002, 26. Su Prichard e i dibattiti susseguiti al suo intervento, cfr. Penner 2007; sui rapporti fra etica antica e moderna, v. invece Gill 2004.

Se così stanno le cose sorge tuttavia, secondo Prichard, un grave problema:

when we seriously face the view that unless an action be advantageous, it cannot really be a duty, we are forced both to abandon it and also to allow that even if it were true, it would not enable us to vindicate the truth of our ordinary moral convictions.³

La ragione di questa estraneità dell'etica socratico-platonica alla sensibilità morale contemporanea consiste, come ha sinteticamente riassunto Leslie Brown,⁴ nel fatto che secondo *the ordinary moral convictions [...] an essential feature of just actions is that they are other-regarding*.

A seguito della prolusione di Prichard si è sviluppato, soprattutto presso i filosofi morali e gli studiosi di filosofia antica di ambito angloamericano, un vivace dibattito su come realmente intendere l'etica platonica, una volta posto come assodato che un requisito essenziale dell'etica è quello di essere *other-regarding*. Ecco come possono essere schematicamente riassunte le diverse posizioni.

A) L'etica socratico-platonica è effettivamente *self-regarding*, con due possibili conseguenze:

Aa) non è di nessun interesse per la filosofia morale contemporanea;

Ab) è interessante per la riflessione etica contemporanea proprio per la sua distanza dalle concezioni ordinarie;

B) è rintracciabile in Platone anche un'etica diversa, presumibilmente più matura, in grado di accordarsi con *the ordinary moral convictions*;

C) l'etica socratico-platonica non ha carattere eudemonistico (dunque, se bene intesa, non è *self-regarding* ma *other-regarding*).⁵

³ Prichard 2002, 27.

⁴ Brown 2007, 46.

⁵ Un esito di questo genere è implicito nelle interpretazioni dell'etica platonica che in qualche modo la assimilano a quella kantiana, sulla base del fatto che entrambe deriverebbero da presupposti metafisici circa la natura del bene e dell'azione morale.

Non mi è possibile ripercorre qui questo dibattito nei dettagli; per cui rimando chi voglia avere un quadro più completo della situazione al saggio di Brown (che intende difendere la posizione di Prichard) citato sopra.⁶ Premesso che io mi riconosco nella tesi catalogata sopra come *Ab*, in questo saggio intendo prendere posizione contro una strategia spesso adottata dai sostenitori della tesi *C*, ossia dimostrare che Platone non accoglie, ma al contrario rifiuta, l'assimilazione dell'etica a una tecnica; e più in particolare che la prova più importante e decisiva di questo rifiuto sia rappresentata dall'*Ippia minore*. Inoltre cercherò di precisare i contorni dell'analogia tecnica in Platone, mediante il duplice

La critica ha già da tempo rilevato gli effetti che potrebbe avere avuto, sullo sviluppo dell'etica di Kant (e non solo), la lettura del *Fedone* di Moses Mendelssohn (1767). Come ha mostrato Klaus Reich in un saggio di molti anni fa (Reich 1939), l'influenza di Mendelssohn avrebbe avuto l'effetto di bloccare il progetto kantiano di affrontare l'etica partendo da una base empirica (i sentimenti di piacere e di dolore), che, nella cosiddetta *Dissertazione* dal 1770 (§ 9), viene bollato e scartato come «epicureo», e avvicinato alla filosofia morale di Shaftesbury. Sulla base del *Fedone* di Mendelssohn Kant avrebbe realizzato non solo che «every system which based morality on the senses or on feeling was necessarily inadequate», ma anche «that the distinction between the morally good and the morally bad had to be grounded on pure reason; that duty must be thought of as the concern of reason alone, and that morality had to be based on Ideas and only on Ideas» (Reich 1939, 347). Anche a prescindere da ambiziose opzioni metafisiche di carattere spiritualistico, tracce di questa impostazione sono in vario modo presenti negli autori del '900: fra cui il già citato Prichard (che crede di rintracciare nella *Repubblica* un'etica fondata sulla giustizia intesa come dovere morale) e i numerosi interpreti che si sono posti sulla sua scia (v. Penner 2007, 2). Motivi latamente kantiani sono riconoscibili, come ha acutamente dimostrato Ch. Gill (Gill 1996, v. in particolare 29-41), anche nelle influenti ricostruzioni dell'etica antica proposte da Bruno Snell e Arthur Adkins. Entrambi questi studiosi ritengono eticamente essenziali nozioni kantiane come la libera volontà, l'autonomia decisionale del soggetto, il ruolo dell'intenzione e la distinzione tra considerazioni morali e considerazioni prudenziali essenziali, e su questa base valutano il grado di sviluppo e di maturità del pensiero etico antico. Non appartengono a questo gruppo, invece, i numerosi tentativi di dimostrare che nell'etica di Platone l'egoismo di base, se retamente inteso, non è incompatibile con l'altruismo, o addirittura lo richiede: v. ad es. Irwin 1995; Rowe 2007; e lo stesso Gill, che dedica al problema dell'altruismo una discussione assai articolata (v. in particolare 302-352). Sulla linea ideale di Snell e Adkins (che l'A. non cita) si colloca invece Korsgaard 1999.

⁶ Cfr. anche Gill 2004.

confronto con la cultura tradizionale e con la sofistica. Ma, prima, mi pare interessante, e forse addirittura necessario, sollevare una questione che ha un impatto decisivo non solo sulla scelta e sulla plausibilità delle interpretazioni, ma anche più in generale sulla natura e gli obiettivi della ricerca filosofica storicamente (e storiograficamente) orientata.

I sostenitori dell'interpretazione che abbiamo marcato come C si dividono in due sottogruppi:

Ca) studiosi che partendo dall'analisi storico-testuale degli scritti di Platone ritengono di poter concludere che l'etica socratico-platonica non è *self-regarding* ma *other-regarding*;

Cb) studiosi che, partendo dal presupposto che un filosofo come Platone non possa essere fautore di un'etica contraria a *the ordinary moral convictions*, ritengono che, se la sua etica appare come *self-regarding*, questo deve essere necessariamente l'effetto di una interpretazione errata; dunque il compito del ricercatore in filosofia è quello di trovare un'interpretazione migliore.

Per quanto la sensibilità di ciascuno sia inevitabilmente influenzata dalla comunità scientifica di riferimento, dovrebbe essere accettato da tutti che il metodo identificato con *Cb non deve essere usato*. Se è vero che l'indagine filosofica deve avere come scopo quello di cercare le tesi migliori e meglio difendibili in generale, anche e soprattutto sulla base di parametri correnti nella cultura contemporanea, non c'è però nessun bisogno che questa ricerca debba passare attraverso l'attribuzione di queste tesi a un filosofo storicamente esistito. Se viceversa si imposta la ricerca attraverso l'indagine di filosofi storicamente esistiti, il metodo corretto è evidentemente quello di ricostruire anzitutto il pensiero dei filosofi in questione in modo il più possibile oggettivo e scevro di pregiudizi, ed eventualmente verificare in un secondo momento se quel pensiero, ricostruito in quel modo, può avere un interesse (e in che misura lo può avere) anche per la riflessione contemporanea.

Purtroppo però le applicazioni del metodo che ho indicato con *Cb*, in cui l'interpretazione di un autore e dei suoi testi è orientata dal pregiudizio e dal desiderio di rendere attuale il pensiero dell'autore studiato, sono molto frequenti. Naturalmente, come ho già osservato sopra, una certa dose implicita di "pregiudizio" è inevitabile, anzi è la materia

stessa che rende possibile l'atto interpretativo. Quello che appare piuttosto sconcertante, invece, è il fatto che il pregiudizio modernizzante venga talora dichiaratamente assunto come filo conduttore per interpretare i testi. Farò in proposito un esempio significativo, cioè la recente monografia di Sandra Peterson sui dialoghi di Platone.⁷ Per introdurre la tesi che intende dimostrare con il suo lavoro, Peterson presenta una sintetica carrellata di giudizi negativi nei confronti di quelli che John Cooper ha chiamato «permanent contribution [della filosofia di Platone] to our Western philosophical culture»:⁸

Readers find the political arrangements of the *Republic* loathsome. Many readers agree that the theory of forms of the *Republic* and *Phaedo*, on the standard account of that theory, is a “baroque monstrosity.” The conception of the philosopher in the *Republic* excludes almost everyone. The conception of the philosopher in the *Phaedo* is unworkable for anyone living an ordinary life. And even first-year undergraduates who are convinced of their souls' immortality for reasons of their own find the *Phaedo*'s arguments for the immortality of the soul to be foolish.⁹

Dopodiché Peterson rincara la dose con una perentoria osservazione di Jonathan Barnes:

Plato's philosophical views are mostly false, and for the most part they are evidently false; his arguments are mostly bad, and for the most part they are evidently bad. Studying Plato will indeed make you realize how difficult philosophy is, and the study has a particular fascination and a particular pleasure. But it can also be a dispiriting business: for the most part, the student of Plato is preoccupied by a peculiar question – How and why did Plato come to entertain such exotic opinions, to advance such outré arguments?¹⁰

⁷ Peterson 2011.

⁸ Cooper 1997, XXV.

⁹ Peterson 2011, 6.

¹⁰ Barnes 1995, XV-XVI.

Naturalmente tutte queste valutazioni sono del tutto lecite, e non hanno neppure l'effetto di costringere i loro autori ad abbandonare lo studio di Platone (che, come scrive Barnes, può avere lo stesso un interesse). Quello che è certamente meno lecito è pretendere di promuovere la bontà e la veridicità della propria interpretazione di Platone sulla base del fatto che sarebbe in grado di risolvere i problemi ora enunciati. Che è invece proprio quello che fa Peterson nel suo libro. A suo parere il Socrate platonico, quando sembra esporre «exotic views» e «weird arguments», non sta in realtà facendo questo, né tantomeno sta dicendo «what Plato believes».¹¹

Devo dire che l'ingenuità di questo tipo di argomentazioni non cessa di sorprendermi, ogni volta che mi capita di leggerle: in primo luogo il commentatore stabilisce, non si sa bene su che basi, che cosa è filosoficamente interessante o valido in generale e che cosa no; poi decide, di nuovo senza una ragione plausibile, che Platone non può aver avuto opinioni troppo diverse da ciò che è interessante e valido a suo parere; infine si sforza di trovare un modo per interpretare il testo di Platone da cui risulti che egli non intendeva affatto sostenere quelle opinioni. Né si tratta, a mio avviso, solo di un problema di metodo. Questo modo di procedere, infatti, si preclude a priori la possibilità di trovare in Platone (così come in altri filosofi del passato) qualcosa di filosoficamente interessante proprio perché differente, o addirittura provocatorio, in rapporto a quello che comunemente si pensa nel mondo e nella cultura contemporanea. Se già sappiamo che cosa è filosoficamente interessante e che cosa no, qual è lo scopo di leggere, studiare e commentare i filosofi del passato?

2. *Paradossi*

Fra le critiche spesso sollevate dall'opinione comune contro l'etica socratico-platonica, e in particolare contro la tesi secondo cui la virtù è conoscenza, il vizio è ignoranza e nessuno compie il male volontariamente, c'è anche l'idea che si tratterebbe di un'etica piuttosto indulgente, poiché eliminerebbe la volontà di fare il male e giustificerebbe tutti

¹¹ Peterson 2011, 7.

con la scusa dell'ignoranza. In realtà è tutto il contrario. L'etica socratico-platonica è estremamente dura, ai limiti del cinismo. Intendendo l'etica secondo il modello tecnico, è vero che Platone elimina la volontà e l'intenzione dai criteri di valutazione etica: infatti sotto questo profilo tra gli uomini non c'è alcuna differenza, perché tutti vogliono e intendono realizzare la stessa cosa, ossia la loro felicità, come si spiega nell'*Eutidemo*.¹² Ma non per questo Platone nega la differenza tra colpa e innocenza; piuttosto finisce per identificare l'ignoranza stessa (in quanto identica al vizio) come colpa. Questo stato di cose comporta delle conseguenze molto impopolari e pesanti da accettare. Ecco alcuni esempi.

Come chiarito dal dialogo fra Socrate e Diotima nel *Simposio*, oggetto dell'amore degli esseri umani è ciò che è bello e buono (204c-e). Ma se si tratta di una persona, il buono coincide con il virtuoso, e il virtuoso coincide a sua volta con il sapiente. Dunque, l'amore si dirige sempre e solo verso i sapienti. Questo punto è argomentato e chiarito soprattutto nel *Liside*. Assodato che i genitori di Liside dimostrano amore e benevolenza nei suoi confronti, e dunque gli permettono di fare "quello che vuole" solo negli ambiti in cui lo riconoscono sapiente, così conclude Socrate il suo ragionamento:

Socr.: "Diventiamo allora forse amici di qualcuno e qualcuno sarà nostro amico in rapporto a quelle cose in cui siamo inutili?".
 Lis.: "Certo che no", disse. Socr.: "Quindi né tuo padre ti ama né qualcun altro ama alcuno, nella misura in cui sia inetto (καθ' ὅσον ἂν ἢ ἄχρηστος)?". Lis.: "Pare di no", disse. Socr.: "Qualora perciò tu divenga sapiente, ragazzo, tutti ti diverranno amici e tutti familiari – sarai infatti utile e buono – ; se no, né alcun altro né tuo padre o tua madre saranno i tuoi famigliari" (210c5-d4, tr. it. S. Martinelli Tempesta).

Non è difficile immaginare che cosa controbatterebbe il senso comune a una conclusione così sconcertante: ossia che un genitore ama suo figlio solo perché figlio *suo*, indipendentemente dal fatto che sia sapiente o no.

¹² *Euthd.* 278e, 282a.

Se tuttavia inseriamo il passo del *Liside* all'interno del modello tecnico che governa l'etica socratico-platonica, il paradosso in esso contenuto rivela tutta la sua provocante complessità. Se è vero che tutti desiderano la felicità, sarà anche vero che gli esseri umani amano certe cose perché le ritengono “buone” in vista della loro felicità. Ma se è vero che il “buono” non si può disgiungere dal “sapiente”, ne consegue necessariamente proprio quello che afferma Socrate nel passo sopra citato, ossia che nessuno, nemmeno i genitori nei confronti dei figli, ama qualcosa “nella misura in cui sia inetto”. Questa frase è accuratamente calibrata in modo tale da rendere invalidi i casi apparentemente contrari che il pensiero comune si affrettarebbe a menzionare. Si potrebbe dire, ad esempio, che molti genitori amano i *propri* figli *benché* assassini o terroristi. Ma Platone ribatterebbe che questo non significa affatto che quei genitori amino i propri figli *in quanto* (καθ' ὅσον) assassini o terroristi. Significa che essi vedono nei loro figli qualcosa di buono (dunque di χρηστός, ossia utile in vista della propria felicità) *nonostante il fatto* che questi figli siano assassini o terroristi. Se viceversa non vedessero in loro niente di “buono” nel senso precisato, smetterebbero *ipso facto* di amarli.

Casi di questo genere, ossia di persone che depongono l'amore nei confronti dei loro parenti in quanto li giudicano totalmente cattivi, sono tutt'altro che impossibili. In un film molto drammatico di molti anni fa (*Music Box*, per la regia di Costa-Gavras) una figlia perde completamente l'amore che nutriva verso suo padre quando viene a sapere con assoluta certezza che questi ha compiuto crimini efferati durante la guerra. E questo accade anche se quell'uomo è *suo* padre. In proposito Platone fa nel *Simposio* l'esempio eloquente del malato che accetta di farsi amputare un arto in cancrena, nonostante il fatto che quest'arto sia al massimo grado qualcosa di *proprio*, poiché altrimenti la sua vita (e dunque la sua felicità) ne verrebbe compromessa (205e). E questo dimostra, di nuovo, che si ama quello che è proprio solo nella misura in cui (καθ' ὅσον) lo si ritiene “buono” (ossia utile, χρηστός). Lo stato di cose ora enunciato rimane per lo più occulto (e questo è quello che accade in particolare al senso comune) a causa della tendenza naturale dell'uomo a considerare “buono” quello che è “proprio”. Ma resta vero che si ama

il buono (o ciò che appare tale), non il proprio.¹³ I paradossi dell'etica socratico-platonica hanno appunto lo scopo di portare alla luce qualcosa che normalmente rimane nascosto. È chiaro però che, se si parte dal principio che l'etica socratico-platonica deve essere interpretata in modo tale da armonizzarsi con *the ordinary moral convictions*, il suo interesse per la filosofia, che è appunto quello di sollevare dei dubbi contro *the ordinary moral convictions*, ne risulta completamente vanificato.¹⁴

Altre situazioni apparentemente paradossali derivano dal fatto che l'etica socratico-platonica, essendo costruita sul modello del sapere tecnico, non attribuisce alcun valore all'intenzione. Così come per un architetto che ha costruito per errore un ponte instabile non è di nessuna giustificazione dire che la sua intenzione era quella di farlo bene, allo stesso modo chi aveva intenzione di fare una cosa buona, ma a causa della sua ignoranza ha finito per procurare un danno, sotto il profilo morale è da giudicare in modo totalmente negativo, e la buona intenzione non conta nulla. Anche in questo caso il senso comune prontamente insorge, protestando che c'è invece una netta differenza tra l'assassino o il terrorista, che agiscono a fin di male, e colui che volendo salvare un uomo ne provoca involontariamente la morte; magari aggiungendo che la giurisprudenza, là dove distingue e diversamente sanziona atti intenzionali, non intenzionali e preterintenzionali, conferma questo punto di vista.

Per fare chiarezza occorre in primo luogo distinguere fra il danno non intenzionale prodotto da cause fortuite e il danno non intenzionale causato dall'ignoranza dell'agente. Come risulta da un passo delle *Leggi* (865a-867b), occorre distinguere tra una involontarietà innocente (o in ogni caso una colpa lieve), eliminabile con una purificazione ed eventualmente un'ammenda, e casi più complessi in cui l'ignoranza non sembra sufficiente per assolvere l'agente. In linea di principio siamo inclini ad ammettere che l'ignoranza annulli la colpa. Ma già Aristotele fa osservare che l'unica ignoranza pertinente a questo fine è quella delle circostanze in cui si svolge l'azione, e non quella di chi ignora cose che, per svolgere

¹³ Cfr. Trabattoni 2021a, 116-117.

¹⁴ Ho cercato di mettere in luce alcuni spunti critici interessanti, derivabili dall'etica platonica, in Trabattoni 2016.

bene l'azione che intraprende, dovrebbe sapere (*EN* III 1110b30-1111a2). Ad esempio, noi non siamo disposti a giustificare moralmente l'errore compiuto da un medico a causa della sua ignoranza della medicina. E questo già solleva un primo dubbio sul fatto che l'ignoranza, e dunque la mancanza dell'intenzione cattiva, sia di per sé sufficiente ad annullare la colpa. Ma il comune modo di pensare mantiene comunque una differenza netta fra il medico che provoca la morte per la sua relativa incompetenza e il medico competente che provoca la morte in modo intenzionale. Il primo, si dice, è ignorante (e dunque biasimabile in quanto ignorante), mentre il secondo è cattivo (dunque biasimabile, in modo ben più grave, in quanto cattivo, o vizioso). In altri termini, mentre il primo agirebbe "a fin di bene", il secondo agirebbe a "fin di male". Ebbene, se è vero che nell'etica socratico-platonica il vizio è ignoranza e la virtù è conoscenza, una differenza del genere non può esistere.

Per capire come questo sia possibile bisogna partire dal presupposto che per Platone tutte le azioni, anche le peggiori, sono finalizzate a un certo bene, almeno nella misura in cui appare tale all'agente. Come ha acutamente osservato lo storico russo-americano Yuri Slezkine,¹⁵ il nazismo può essere considerato un modo per risolvere in maniera semplice e praticamente efficace il problema del male: il male sono gli ebrei, e dunque il bene si realizza mediante lo sterminio di questo popolo e il trionfo della razza ariana. Dunque si può dire, genericamente parlando, che anche Hitler agisse "a fin di bene". Si potrebbe obiettare che, mentre i nazisti scambiavano per "bene" quello che è chiaramente un "male", il medico incompetente ha pur sempre come fine qualcosa che è chiaramente un "bene", ossia la salute del paziente. A questa obiezione si può inizialmente rispondere che anche se così fosse, la differenza tra il nazista e il medico incompetente sarebbe comunque una differenza di conoscenza, non una differenza di intenzione. L'intenzione, di per sé, non è né buona né cattiva, ma diventa buona o cattiva a seconda della bontà e della cattiveria del fine che persegue. Perciò la differenza tra il nazista e il medico incompetente consiste nel fatto che il primo non ha una chiara nozione del bene, dunque è ignorante, mentre il secondo conosce che cosa è bene, ossia la salute.

¹⁵ Slezkine 2004, 103-104.

Ma anche se poniamo le cose in questi termini, sembra che la differenza tra il medico incompetente e il nazista rimanga intatta. Il secondo, per ignoranza, agisce a fine di male, mentre il primo agisce a fine di bene, in quanto conosce quel bene che è la salute, pur ignorando i mezzi adatti per realizzare questo obiettivo. Tuttavia per l'etica socratico-platonica le cose non stanno così. Infatti la competenza tecnica che costituisce per Platone il modello dell'etica non fa distinzione tra conoscenza dei mezzi e conoscenza dei fini. Chi persegue un determinato obiettivo e però non lo realizza dimostra comunque la sua ignoranza, qualunque sia la causa di questo insuccesso. D'altra parte chi conosca davvero una tecnica è anche in grado di realizzare gli obiettivi che a tale tecnica sono inerenti. Un medico che conoscesse che cos'è la salute ma non sapesse come procurarla ai pazienti non sarebbe affatto un medico (e infatti tutti sanno approssimativamente che cos'è la salute, ma non tutti sono medici). Allo stesso modo chi conoscesse il bene morale (la felicità) ma non sapesse come produrla non sarebbe affatto un buon soggetto etico (ossia un tecnico dell'etica). Quando Platone sostiene che la conoscenza del bene è condizione non solo necessaria ma anche sufficiente alla sua realizzazione, vuol dire appunto che la conoscenza qui in oggetto è allo stesso tempo conoscenza dei fini e dei mezzi. Ed è anzi proprio qui che sta il nerbo dell'analogia fra l'etica e la tecnica: appunto perché, come detto sopra, un buon tecnico è proprio e solo colui che conosce non solo i fini della sua arte, ma anche le procedure per realizzarli.

Ma il discorso non finisce qui, perché c'è un'altra possibile obiezione a cui l'etica socratico-platonica deve far fronte. Anche ammesso che nell'ambito delle tecniche la conoscenza dei fini non può essere disgiunta da quella dei mezzi, e dunque ammesso che il nazista e il medico incompetente commettono entrambi il male per ignoranza, sembrerebbe che tra i due soggetti persista comunque una differenza significativa. Il nazista, in quanto ignorante del bene e del male, è indubbiamente un cattivo soggetto etico. Ma del medico incompetente sembra che non sia possibile dire la stessa cosa; dal momento che vorrebbe davvero procurare un bene al paziente, ossia la salute, sembra evidente che sia un buon soggetto etico: il fallimento di questo obiettivo non dipende dal fatto che è un cattivo soggetto etico, ma dal fatto che è un cattivo medico.

Questa obiezione, per quanto apparentemente plausibile, in realtà si fonda su una illusione ottica. Il confronto con le tecniche ha solo natura analogica, e dunque il medico come soggetto etico non entra qui nel discorso: l'analogia dice soltanto che il nazista è un cattivo soggetto etico per la stessa ragione per cui il medico incompetente è un cattivo medico: ossia l'ignoranza. Il medico, dunque, ha significato in questa analogia solo "in quanto" medico.

Naturalmente il medico non è solo medico ma è anche un uomo: e dunque è un soggetto etico valutabile come buono o come cattivo. Ma è chiaro che questa valutazione non riguarda il suo essere buono o cattivo medico, ossia la sua competenza/incompetenza nel campo della medicina: riguarda la sua conoscenza del bene e del male in generale e dunque la sua capacità di produrre quel bene che è la felicità. Il fatto che si tratti di due cose distinte lo si ricava perfettamente da una battuta di Nicia nel *Lachete*, là dove il generale afferma che il medico, anche se sa come procurare la salute (dunque è un buon medico), non sa se la salute per il paziente sia o no un bene o un male (in termini di felicità).¹⁶ Per valutare dal punto di vista morale l'azione del medico incompetente è dunque necessario sapere se e in che misura questo medico conosce non già la tecnica medica (questa variabile determina solo se è un buon medico o no), bensì quella tecnica più generale che è l'etica; e dunque se e in che misura conosce quella tecnica che ha come fine la produzione del bene/felicità (si può considerare irrilevante la differenza tra felicità dell'agente e felicità del paziente, dal momento che, come vedremo tra poco, per Platone non c'è modo di ottenere la prima senza la seconda).

L'argomentazione che abbiamo riassunto è naturalmente ben lungi dall'essere evidente, e sono senza dubbio possibili molte più obiezioni di quelle che abbiamo sollevato noi. Resta il fatto, però, che corrisponde alla natura dell'etica socratico-platonica, in cui l'analogia con le tecniche esclude in linea di principio la rilevanza etica dell'intenzione. E questo con particolare riferimento alla cosiddetta "buona intenzione", ossia a un criterio che viene frequentemente indicato come marcatore del "bene" morale all'interno di *the ordinary moral convictions*. Dunque, di nuovo, chi si sforzasse di rintracciare nell'etica socratico-platonica un riferimen-

¹⁶ *La.* 195d. Cfr. in proposito Trabattoni 2021b, in corso di stampa.

to all'intenzione, sulla base del fatto che questo riferimento è essenziale in *the ordinary moral convictions*, e perciò deve essere presente anche nell'etica di Platone, farebbe un cattivo servizio non solo alla ricostruzione storica della filosofia di Platone, ma anche alla filosofia in generale, in quando si perderebbe completamente il significato provocatorio e stimolante, anche per noi moderni, del pensiero platonico.

3. *L'Ippia minore. Solo il buono potrebbe compiere il male*

L'Ippia minore arricchisce il quadro che abbiamo ora descritto estenuandone la natura apparentemente paradossale, con lo scopo di rimarcare con precisione sia la pertinenza sia i limiti dell'analogia fra le tecniche e l'etica.¹⁷ Attraverso il confronto fra Odisseo e Achille e l'esempio delle tecniche che subito segue, il dialogo perviene a stabilire che è migliore chi dice il falso volontariamente rispetto a chi lo fa involontariamente (376b). Resta in questo modo fissato, nei termini che già conosciamo, il principio secondo cui la virtù è conoscenza e il vizio ignoranza. Ma *L'Ippia minore* si distingue dagli altri dialoghi in cui è presente questa teoria perché specifica espressamente una condizione ulteriore, che nelle altre esposizioni della teoria in oggetto era per lo più rimasta implicita: l'asserzione secondo cui il vizio è ignoranza non comporta la conseguenza che il vizioso possa "compiere il male", dal momento che egli, essendo ignorante, produce ciò che oggettivamente appare "male" e "bene" senza averne la consapevolezza (367a). Questo principio, a sua volta, genera anche il paradosso con cui il dialogo si chiude (376b4-6), ossia che solo chi conosce il bene (ossia il virtuoso), in quanto conoscendo il bene conosce anche il male, potrebbe "compiere il male" (ammettendo che questo sia possibile). In tutto questo in realtà non c'è niente di nuovo, perché si tratta di conseguenze necessariamente inerenti alla riduzione dell'etica a tecnica. Se così non fosse, in effetti, dovremmo definire buon medico colui che procura la salute involontariamente, pur essendo ignorante, e cattivo medico chi per ignoranza provoca involontariamente la morte del paziente: quando invece la valutazione corretta dice che nessuno dei due è medico.

¹⁷ Riprendo qui alcune cose già dette in Trabattoni 2017.

Tutto questo non significa, tuttavia, che fra l'etica e le altre tecniche non vi sia nessuna differenza. E infatti l'*Ippia minore*, come abbiamo anticipato, fra i dialoghi socratici in cui è presente l'analogia con le tecniche è quello in cui Platone ha disseminato il maggior numero di indicazioni per segnalare al lettore queste differenze. Ma poiché, come accade di norma nei dialoghi aporetici, questi segnali non sono seguiti dall'esplicita esposizione del contenuto a cui alludono, ha potuto farsi strada l'ipotesi che in questo modo Platone volesse orientare il lettore verso la conclusione che l'etica, nonostante tutte le apparenze, non è e non può essere una tecnica. Ed è inutile aggiungere che questa ipotesi è stata suggerita ed accolta soprattutto da quegli interpreti interessati a mostrare che l'etica socratico-platonica deve per forza armonizzarsi con *the ordinary moral convictions*, appunto perché queste convinzioni considerano per lo più aberrante trattare l'etica come una tecnica. Quello che in realtà Platone vuol fare nell'*Ippia minore*, e in parte anche in altri dialoghi, è sottolineare in modo deliberato gli aspetti apparentemente paradossali della sua etica, per ottenere in questo modo due risultati entrambi essenziali: il paradosso serve, da un lato, a focalizzare l'attenzione sulla novità del quadro etico che viene proposto, e dunque sui progressi che esso consente di fare rispetto all'etica tradizionale; dall'altro, a invitare il lettore a individuare quali sono le differenze che occorre stabilire affinché il paradosso non sia inteso semplicemente come una conseguenza assurda.

Che questo sia il piano di Platone emerge, a mio avviso, da una lettura accorta delle ultime pagine dell'*Ippia minore*. Un primo paradosso viene alla luce in 375d, dove Socrate afferma che l'anima che sbaglia volontariamente è migliore di quella di chi sbaglia involontariamente (P1). Ippia risponde, incredulo, dicendo che se così fosse sarebbe «terribile». Al che Socrate replica: «E tuttavia, sulla base di quanto detto, sembra così (Ἀλλὰ μὴν φαίνονται γε ἐκ τῶν εἰρημένων)».

Poiché Ippia non è convinto («Non a me»), Socrate prosegue l'analisi, che però alla fine raggiunge una tesi ancora più paradossale (ma che in realtà è implicita in quella ora enunciata) (P2): «Chi volontariamente sbaglia e fa cose brutte e cattive – se davvero esiste quest'uomo – non potrebbe essere nessun altro se non l'uomo buono (Ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχροὶ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἶπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός)» (376b4-6).

Ippia di nuovo non può acconsentire, e Socrate questa volta sembra dargli ragione: «Ma neanche io, Ippia! Eppure a questo punto emerge necessariamente questo dal nostro discorso (Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Ἴππία· ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτως φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου)» (376b-c).

La situazione è la stessa in entrambi i casi. Abbiamo un ragionamento (R) che conduce necessariamente a esiti paradossali (P, ossia P1 + P2). Dunque delle due l'una: *a*) o P è inaccettabile, e dunque R è sbagliato; *b*) o R è corretto e P deve essere accolto, per quanto paradossale (e cercando di capire quali sono le condizioni che rendono questo paradosso possibile). È anche chiaro che mentre la *a*) è l'interpretazione dei "moralizzatori", la *b*) è quella che io suggerisco come adeguata. Ma vediamo i pro e i contro.

A prima vista la *a* sembrerebbe plausibile: nell'argomentare socratico non è infrequente, ed anzi corrisponde piuttosto alla procedura ordinaria, il caso in cui esiti assurdi o paradossali determinano la falsificazione (o comunque la messa in dubbio) di una tesi di partenza. Conformemente a questa struttura, qui avremmo che i paradossi sopra enunciati condurrebbero a falsificare la tesi secondo cui "l'etica è una tecnica".

Ma a ben guardare ci accorgiamo subito che in questi passi dell'*Ippia minore* la situazione è molto diversa. In questo dialogo la tesi secondo cui l'etica è una tecnica non è mai enunciata. Dunque gli esiti paradossali non possono essere considerati come la conseguenza di quella tesi: sono invece la conseguenza, come Socrate più volte ripete, di un certo ragionamento (375d5: ἐκ τῶν εἰρημένων; 376c1: ἐκ τοῦ λόγου). È vero che questi ragionamenti si fondano sull'assunzione implicita di quella tesi, che Socrate dimostra di far propria tramite la lunga serie di analogie che propone al suo interlocutore. Ma la tesi è parte integrante dei ragionamenti. Se si vuole dunque evitare gli esiti paradossali non basta smentire la tesi (che non c'è), ma è necessario dimostrare come e perché questi ragionamenti sono scorretti.

Nel testo c'è tuttavia nessun segnale del fatto che questi ragionamenti siano sbagliati; mentre una regola essenziale dell'argomentare socratico consiste nel fatto che i ragionamenti devono essere accolti, con tutte le loro conseguenze, sino a che non si è trovato un errore. Una spia eloquen-

te di questo fatto la troviamo là dove Socrate, replicando alla prima delle due volte in cui Ippia dichiara che non è d'accordo, si dimostra sorpreso, e gli dice che invece lui non credeva che lo fosse (375d7). E perché non lo credeva? Evidentemente perché la conclusione su cui Ippia ora mostra di dissentire non è che l'esito necessario del ragionamento fin lì condotto: il dissenso di Ippia, in altre parole, è un imprevisto e ingiustificato mutamento di opinione in rapporto alla lunga serie di consensi che egli aveva prodotto fin lì. Ma se così stanno le cose la tesi più plausibile diventa la *b*): mentre il confronto fra un paradosso e una tesi da cui deriva induce naturalmente il sospetto che la tesi sia sbagliata, il confronto fra il paradosso e i ragionamenti che lo hanno prodotto suggerisce piuttosto di verificare se il paradosso è veramente inaccettabile o no.

Un indizio spesso invocato il favore della *a* è rappresentato dalle parole, citate sopra, con cui Socrate aggiunge a quello di Ippia il suo disaccordo a proposito di P2 (376b8). Se Socrate non è d'accordo, si dice, questo significa che Platone sta esprimendo il suo dissenso, e dunque orientando il lettore verso la *a*. Senza scomodare gli esiti più estremi (e a mio avviso inaccettabili) del *dialogical approach*, non c'è davvero bisogno di molto sforzo per capire che le (poche) affermazioni del Socrate protagonista dei primi dialoghi possono avere molti scopi e significati, spesso veicolati dall'ironia, diversi da quello di esprimere l'opinione di Socrate (o, peggio, quella di Platone). Che cosa dice precisamente l'affermazione su cui Socrate manifesta il suo dissenso? Se dicesse che chi volontariamente sbaglia compiendo cose brutte e cattive è l'uomo buono il suo dissenso sarebbe ovvio, dal momento che l'uomo buono non *fa* mai il male (né volontariamente né involontariamente). Ma la frase non dice questo; dice piuttosto che *se c'è* qualcuno che sbaglia volontariamente, questi *potrebbe* essere solo l'uomo buono. Ora, se questo "potrebbe" volesse dire che l'uomo buono talvolta *fa* il male, anche in questo caso il dissenso di Socrate sarebbe ovvio e immediato, per la stessa ragione addotta nel caso precedente (l'uomo buono non *fa* mai il male). Se viceversa "potrebbe" volesse dire che l'uomo buono *potrebbe* (in teoria) fare il male volontariamente ma *non lo fa* (in pratica), allora Socrate non avrebbe ragione di dissentire.

E questa è appunto la situazione prevista dall'interpretazione *b*. Se Socrate dissente, è perché la frase non dice che l'uomo buono fa il male:

dice che l'uomo buono è l'unico che *potrebbe* fare il male, e lascia in sospeso la possibilità che questo possa davvero accadere o no ("se davvero esiste quest'uomo"): appunto perché questa possibilità non è decisa, ben si spiega perché Socrate dissente. Questo dissenso è dunque del tutto compatibile con la *b*, e anzi ne è la conseguenza necessaria. Nulla lascia invece sospettare che questo dissenso procuri, come molti ritengono, un supporto da parte di Platone alla *a*.

In questo modo credo che in buona parte il problema sia risolto, dal momento che la *a* diviene l'ipotesi più plausibile solo sulla base di una scorretta lettura di 376b4-6 (P2). Emblematico a questo proposito è il commento di Federico Petrucci.¹⁸ La ragione principale per sostenere che Platone «avesse delle riserve sulla correttezza dell'acquisizione finale» dipende dal fatto che, a parere di questo studioso, tale «acquisizione» significa che «solo l'uomo buono *sbaglia e commette* ingiustizia volontariamente» e che «chi è capace e migliore *commette* ingiustizia volontariamente» (corsivi miei). Ma questo, come abbiamo visto, è indubbiamente inesatto, perché il greco non dice che l'uomo buono *sbaglia e commette* ingiustizia volontariamente, ma solo che *se c'è qualcuno che lo fa*, questi *potrebbe* essere l'uomo buono, non quello cattivo.

Chiarito questo punto, perdono significato anche le ragioni accessorie che si potrebbero addurre a favore del fatto che lo stesso Platone avesse delle riserve sulle conclusioni raggiunte nel dialogo. Petrucci richiama in proposito «le cautele espresse» in 371e9-273a8 e il «tono dubitativo della conclusione» (376b8-c6). Ma l'ipotesi che queste cautele e questi dubbi siano le cautele e i dubbi di Platone è, di nuovo, la meno verosimile. In entrambi questi passi sono infatti ben evidenti sia l'artefatta professione di ignoranza da parte di Socrate (372d7-e1; 376c1-3, dove Socrate richiama quanto già detto nel passo precedente) sia l'ironia con cui egli attribuisce a Ippia e ad altri come lui la sapienza (372b1, 376c4) e la capacità di illuminarlo (372e6-373a2). Non c'è nessuna ragione di interpretare alla lettera queste dichiarate incertezze di Socrate, non più di quanto sia lecito ascrivergli seriamente quell'ignoranza riguardo la virtù che egli si attribuisce all'inizio del *Menone* (71b). Le cautele che qui Platone fa esprimere da Socrate devono essere intese piuttosto come

¹⁸ Petrucci 2012, 279-281, nota 79.

indicatori (al lettore) del fatto che il problema in oggetto è complesso e non privo di risvolti paradossali; e che dunque sarebbe sbagliato limitarsi alle opinioni invalse e al rispetto delle apparenze, invece di atternersi “ai ragionamenti” e assumere seriamente il peso delle conclusioni a cui pervengono.

Possiamo fare la controprova verificando quale sarebbe l'asserzione da cui Socrate dissentirebbe se fosse vera la *a*. In questo caso Socrate vorrebbe evidentemente dire che non è d'accordo né sull'ipotesi secondo cui i buoni possano compiere il male volontariamente, né su quella secondo cui i cattivi non lo possono fare; e non sarebbe d'accordo, evidentemente, perché il buono e il cattivo si definiscono (sempre se è valida la *a*) come coloro che agiscono bene o male in base alla cattiva o buona volontà (ed ecco di nuovo un pezzo fondamentale di *the ordinary moral convictions*). Ma se così fosse si dovrebbe concludere che l'*Ippia minore* smentisce un principio etico che il Socrate platonico afferma a più riprese nei dialoghi del primo periodo (si pensi soprattutto al *Protagora*), e a cui Platone è rimasto fedele sino all'ultima delle sue opere, come dimostra il fatto che è ribadito anche nelle *Leggi* (731c): ossia che il male è involontario ed è causato unicamente dall'ignoranza. È vero che l'inciso in 376b5-6, come scrive Petrucci,¹⁹ non è grammaticalmente ambiguo, e dunque ipotizza una possibilità reale. Ma è plausibile che proprio e solo l'*Ippia minore* intenda smentire quello che è probabilmente il principio più solido, e costantemente confermato, di tutta l'etica socratico-platonica? Poiché questo è francamente inverosimile, il lettore non può non intendere che la possibilità enunciata nella clausola debba essere necessariamente risolta in modo negativo,²⁰ ossia come un suggerimento che gli indica qual è la soluzione del paradosso.

Tutto congiura dunque nell'indicare che l'ipotesi corretta è la *b*: ciò che il dissenso di Socrate segnala non è il rifiuto del “ragionamento”, né della tesi secondo cui l'etica è una tecnica; si tratta piuttosto della

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. un caso analogo in *Phd.* 93a1, ossia l'inciso εἴπερ ἐνδέχεται τοῦτο γίνεσθαι: per quanto anche qui la frase non sia grammaticalmente ambigua, ossia esprima senza dubbio una possibilità reale, tuttavia il lettore la deve intendere come una spia del fatto che l'eventualità in oggetto potrebbe essere impossibile (come infatti è, se l'argomento platonico è correttamente restituito). Cfr. in proposito Trabattoni 1988.

necessità di farsi carico del paradosso (P1 e P2). I paradossi invitano il lettore a trovare il modo in cui possano essere risolti lasciando intatti sia i “ragionamenti” sia la tesi che l’etica è una tecnica. Si tratta, in altre parole, di individuare quella differenza, fra l’etica e le altre tecniche, che disinnesca la carica distruttiva del paradosso. E questa differenza consiste nel fatto che, pur essendo in linea di principio possibile al soggetto etico, così come al medico e tutti i tecnici, compiere il male volontariamente, nel caso del medico e degli altri tecnici questa eventualità si può effettivamente realizzare, mentre nel caso del soggetto etico non si realizza mai.

Se poi ci chiediamo perché fra le tecniche e l’etica c’è la differenza ora enunciata, la risposta non è davvero difficile da trovare. Stabilito che la tecnica è un sapere finalizzato alla produzione di un certo bene, prendiamo come esempio di tecnico un medico. L’analogia fra tecnica ed etica prevede che così come il bene prodotto dalla medicina è la salute del paziente, il bene prodotto dalla tecnica etica è la felicità dell’agente. Poniamo anche, sempre sul filo dell’analogia, che così come solo il medico sa produrre volontariamente la salute o la malattia del paziente, allo stesso modo solo il tecnico dell’etica sa produrre volontariamente la felicità o l’infelicità dell’agente. La differenza consiste nel fatto che, mentre può accadere davvero che un medico provochi la malattia del paziente (nel suo caso la cautela “se davvero esiste un uomo del genere” non si applica), non può accadere mai che un tecnico dell’etica produca la sua propria infelicità.

In altri termini, un medico che danneggia un paziente si può dire sensatamente che “non esiste” solo per il fatto che un soggetto del genere non sarebbe un *medico*, in quanto comportandosi in quel modo non agirebbe da medico. Ma potrebbe esistere nel caso in cui il medico, agendo come uomo e non come medico, perseguisse un fine diverso da quello della medicina. In quanto uomo, e non in quanto medico, questo soggetto antepone ovviamente (stante il principio eudemonistico) il proprio fine di uomo, ossia la sua personale felicità, al suo fine di medico, ossia la salute del paziente. Se perciò ritenesse che la sua felicità consista nell’impadronirsi delle ricchezze che potrebbe ottenere derubando il paziente dopo averlo ucciso (o anche solo narcotizzato), potrebbe effettivamente accadere che lo faccia.

Ma il soggetto etico non ha alcun fine diverso e superiore in rapporto alla propria felicità. E dunque, pur essendo teoricamente in grado di procurare il male relativo all'arte che esercita in quanto soggetto etico, ossia la sua personale infelicità, tuttavia è ovvio che non lo fa mai: nel suo caso la cautela "se davvero esiste un uomo del genere" non solo è necessaria, ma necessariamente si risolve in modo negativo; perché nessuno, mai, si rende volontariamente infelice. In questo modo il "misterioso" finale dell'*Ippia minore* si chiarisce in maniera limpida ed economica e del tutto coerente con l'immagine dell'etica socratico-platonica presente negli altri dialoghi: l'analogia fra l'etica e le tecniche rimane in piedi, fatta salva una differenza importante; abbastanza importante per salvare l'etica socratico-platonica dal paradosso secondo cui sarebbero i buoni a provocare il male, ma non così importante da intaccare l'identità di struttura tra l'etica e le altre tecniche.

Naturalmente tutto questo presuppone che la felicità perseguita dall'agente etico, se correttamente intesa, coincida con il comportamento virtuoso (come Platone dimostra nel *Gorgia* e nella *Repubblica*); e dunque che effetti di carattere altruistico siano parte integrante della concezione etica di Platone.²¹ Questo completamento raggiunge lo scopo di negare valore etico a ogni comportamento che provochi nel medesimo tempo il bene e la felicità del soggetto agente e il male e l'infelicità dei soggetti diversi da lui. E dunque consegue l'obiettivo di conservare un presupposto, ossia l'illiceità di fare danni agli altri, che è effettivamente irrinunciabile (questo sì) per qualunque tipo di etica. Mi rendo ben conto che questo altruismo di ritorno, cioè che si realizza solo a partire da una spinta essenzialmente ed esclusivamente egoistica, difficilmente potrebbe soddisfare coloro che non accettano di disgiungere l'etica socratico-platonica da *the ordinary moral convictions*. Ma questa è appunto la novità provocante e istruttiva di quell'etica, ed è forse la principale ragione perché merita anche oggi di essere studiata. In alternativa ci possiamo sempre attenere a *the ordinary moral convictions*, e lasciar perdere il pensiero etico di Socrate e di Platone.

Fra sapere tecnico ed etica c'è anche un'altra importante differenza, non direttamente esplicitata dell'*Ippia minore*, che potrebbe essere

²¹ V. in proposito Trabattoni 2021b in corso di stampa.

usata per minare la pertinenza dell'analogia. Il sapere etico, avendo come suo punto di partenza il bene universalmente umano (ossia la felicità) e non un bene particolare (come la salute in medicina, l'esattezza del calcolo in matematica, ecc.), è una tecnica molto più difficile e ardua delle altre, molto più esposta all'errore e alla difficoltà di trovare le giuste risposte e le soluzioni appropriate.²² Ma anche in questo caso la fondamentale analogia con le tecniche non ne viene offuscata. In primo luogo, se individuare e realizzare il fine è molto difficile in etica e in filosofia, non per questo è del tutto facile nelle altre arti. Persino un medico, come ad esempio dimostra il dibattito contemporaneo in psicologia, può avere delle difficoltà a individuare precisamente in che cosa consiste il bene tipico della sua arte, ossia la salute. E ancor peggio stanno le cose se si pretende che i tecnici, a differenza dei filosofi, possiedano un sapere teorico sufficientemente forte da essere praticamente infallibile (di nuovo, l'esempio della medicina, è probante; ma persino un matematico, secondo il celebre esempio del *Teeteto*, può sbagliare una facile addizione).²³

In secondo luogo, la differenza sarebbe comunque di carattere quantitativo, e non qualitativo. La maggiore incertezza della scienza etica e filosofica obbliga semplicemente il filosofo ad abbassare le sue pretese e ad accontentarsi di gradi di verità e di probabilità più bassi di quelli che ci si può attendere di conseguire in altri settori. Ed infatti è quello che Platone precisamente fa. Si pensi al percorso deflazionista che subisce in Platone la tecnica politica nel passaggio dalla *Repubblica* a *Politico*, *Leggi* e *VII Lettera*. In tutto questo percorso Platone non abbandona mai la prospettiva tecnica secondo cui in politica, esattamente come nelle altre tecniche, l'unico agente autorizzato, nel senso che è l'unico da cui è lecito aspettarsi risultati del tutto soddisfacenti, è colui che possiede il sapere. Ma il sapere è efficace, ovviamente, solo nell'esatta misura in cui lo si possiede. Così all'esempio alto e ambizioso della *Repubblica*, in cui la politica è appannaggio di filosofi buoni conoscitori del bene e del male (*R.* 505e-506a), si contrappone alla fine del percorso, ossia nella *VII Lettera*, un obiettivo assai meno ambizioso: come estre-

²² Questa è la tesi di Wolf 2001, che ricava questa conclusione soprattutto dall'*Eutidemo*.

²³ *Tht.* 195e-196b.

mo rimedio alla disastrosa situazione siciliana, a un certo punto Platone scongiura gli amici e familiari di Dione di scegliere dei governanti che abbiano almeno «un barlume di retta opinione» (336e). Per quanto ora Platone voli molto più basso, il principio regolativo rimane però il medesimo: l'unico criterio che conferisce il titolo di governare è il sapere. Per cui ove esista qualcuno che possieda il sapere al 100%, sarà necessario affidare a lui il governo della città.

Anche nel caso che l'essere umano più sapiente che esista in città sia sapiente, rispetto alla piena conoscenza del bene, solo al 10%, mentre tutti gli altri gli sono inferiori, sarà necessario nella stessa misura, in base al principio enunciato, che questi e non altri sia il governante. Insomma, non è rilevante quanto sia precisa sul piano teorico o efficace sul piano pratico la tecnica etica e politica (che per Platone sono una tecnica sola): l'etica e la politica rimangono a tutti gli effetti una tecnica, con tutte le conseguenze pratico-operative connesse. Il che d'altra parte è per Platone necessario, perché prendere le distanze dal modello tecnico significherebbe per lui né più né meno che prendere le distanze dalle caratteristiche essenziali che distinguono la sua filosofia. L'etica e la politica, per Platone, coincidono con la filosofia esattamente nella misura in cui la filosofia è quell'attività tecnica che sulla base della conoscenza del bene si sforza di riprodurre, nella misura in cui il bene è conosciuto, effetti buoni nella realtà. Rinunciare all'analogia con le tecniche significherebbe perciò, per Platone, modificare radicalmente la sua idea di filosofia, vuoi eliminando il versante pratico della tecnica (e dunque, come in Plotino, l'aspetto teorico si ridurrebbe alla contemplazione pura), vuoi eliminando o comunque snaturando quello teorico (con il risultato che i buoni effetti pratici si otterrebbero con mezzi diversi dalla conoscenza). Ma nella filosofia di Platone non c'è spazio per nessuna di queste due possibilità.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Plato, *Plato's Lysis*, eds. T. Penner, C. Rowe, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Platone, *Liside*, a c. di F. Trabattoni, Milano, LED, 2004.

Platone, *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a c. di B. Centrone, Prefazione e Note di F.M. Petrucci, Torino, Einaudi, 2012.

Letteratura critica

Barnes, J. [1995], Introduction, in: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, XI-XX.

Brown, L. [2007], Glaucon's challenge, rational egoism and ordinary morality, in: D. Cairns, F.G. Herrmann, T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 42-60.

Cairns, D., Herrmann, F.G., Penner, T. [2007] (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Cooper, J. [1997], Introduction, in: Plato, *Complete Works*, Indianapolis, Hackett, VII-XXVI.

Gill, Ch. [1996], *Personality in Greek Epics, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press.

Gill, Ch. [2004], The impact of Greek philosophy on contemporary ethical philosophy, in: L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium: Papers in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 209-226.

Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

Korsgaard, K. [1999], Self-constitution in the ethics of Plato and Kant, in: *The Journal of Ethics* 3, 1-29.

- Penner, T. [1991], Desire and power in Socrates: the argument of *Gorgias* 466A-468E that orators and tyrants have no power in the city, in: *Apeiron* 24, 147-202.
- Penner, T. [2005], Socratic ethics: ultra-realism, determinism, and ethical truth, in: Ch. Gill (ed.), *Virtue Norms and Objectivity. Issues in Ancient & Modern Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 159-187.
- Penner, T. [2007], Introduction, in: D. Cairns, F.G. Herrmann, T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh, Edinburgh University, 1-14.
- Peterson, S. [2011], *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Petrucci, F.M. [2012], Note all'*Ippia Minore*, in: B. Centrone (a c. di), Platone, *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Torino, Einaudi.
- Prichard, H.A. [1928], *Duty and Interest: an Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 29 October 1928*, Oxford, Oxford Clarendon (ora in: *Moral Writings*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 21-49).
- Reich, K. [1939], Kant and Greek ethics, in: *Mind* 48, 338-354.
- Rowe, C. [2007], *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Slezkine, Y. [2004], *The Jewish Century*, Princeton, Princeton University Press.
- Trabattoni, F. [1988], La dottrina dell'anima-armonia nel *Fedone*, in: *Elenchos* 9, 53-74.
- Trabattoni, F. [2004], Il *Liside*: un'introduzione all'etica platonica, in: Platone, *Liside*, a c. di F. Trabattoni, Milano, LED, 47-171.
- Trabattoni, F. [2014], Libertà, libero arbitrio e destino in Platone, in: M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a c. di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 15-38.
- Trabattoni, F. [2016], Platone: filosofia come educazione del desiderio, in: A. Acerbi, F.F. Labastida, G. Luise (a c. di), *La filosofia come paideia. Contributo sul ruolo educativo degli studi filosofici*,

Roma, Armando Editore, 13-26.

Trabattoni, F. [2017], Odisseo e Achille nell'*Ippia Minore*: esempi di un dibattito morale, in: *Anais de filosofia Clássica* 11, 68-79.

Trabattoni, F. [2020], *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Roma, Carocci.

Trabattoni, F. [2021a], *Eros antico. Un percorso*, Roma, Carocci.

Trabattoni, F. [2021b], *Il coraggio nel Lachete (e nel Protagora): una virtù esclusivamente intellettuale*, in corso di stampa.

Wolf, U. [2001], *La filosofia come ricerca della felicità. I dialoghi giovanili di Platone*, Milano, Cortina (ed. tedesca *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek, Rowohlt, 1996).

***KNOWLEDGE AND HAPPINESS
IN SOCRATIC-PLATONIC ETHICS:
THE CASE OF HIPPIAS MINOR***

Keywords

Socrates; virtue; knowledge; happiness; ethics; good

Abstract

This essay is based on the assumption that ancient philosophy is still interesting for us as much as we get rid of modern prejudices and are willing to take into consideration opinions considerably different from the most widespread modern ideas. The objects of the inquiry are the so-called paradoxes of Socratic-Platonic ethics (virtue is knowledge, vice is ignorance, no one does evil voluntarily), all in various ways dependent on the fact that Plato believed that ethics was a technique. The first part of the article sets out the general reasons why Plato maintained such identification. The second part takes into consideration the *Hippias Minor* (in particular the last pages), namely the dialogue in which, according to some interpreters, Plato intends to show that ethics cannot be reduced to a technique. The author aims to show that this hypothesis is incorrect: what Plato is doing with this dialogue is, in fact, to prove that the differences between ethics and other techniques do not prejudice the fact that ethics too is a technique.

CONOSCENZA E FELICITÀ NELL'ETICA SOCRATICO-PLATONICA

Franco Trabattoni

Professore Ordinario di Storia della filosofia antica (SSD M-FIL/07)

Dipartimento di Studi Storici, Università Statale di Milano (ITALIA)

franco.trabattoni@unimi.it